سلسلة نصوص تراثية للباحثين
(٧١٣)

إشكالات وأجوبة

من مصنفات أصول الفقه

د/ يوسف بن حمود الحوشان

١٤٤٤هـ

نسخة أولية من غير ترتيب او مراجعة
ومتاح لكل أحد الاستفادة منها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اما بعد

فهذه نصوص جمعت باستخدام برنامج شاملة وورد من برمجيات الدكتور سعود العقيل بواسطة المكتبة الشاملة

معتمدة على توظيف الكلمة المفتاحية وتوفير النصوص للباحثين لتحريرها والاستفادة منها وهي مشاعة لمن يستفيد منها

وسيتبعها نصوص أخرى يسر الله نشرها والله الموفق

يوسف بن حمود الحوشان

yhoshan@gmail.com

تليجرام https://t.me/dralhoshan

" بالشك ووجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين قلنا هذا يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم نقول من يوجب الاستئناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة وذلك إذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة بأجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات احتجوا بأن الله تعالى صوب الكفار في مطالبتهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين (إبراهيم ١٠) فقد اشتغل الناس بالبراهين المغيرة للاستصحاب قلنا لأنهم لم يستصحبوا الإجماع بل النفي الأصلي الذي دل العقل عليه إذ الأصل في فطرة الآدمي أن لا يكون نبيا وإنما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان

مسألة (النافي هل عليه دليل)

اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات

والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بدليل والنفي فيه كالإثبات وتحقيقه أن يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه أو أنت شاك فيه فإن أقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وإن قال أنا متيقن للنفي قيل يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة النفي ضرورة فإنا نعلم أنا لسنا في لجة بحر أو على جناح نسر وليس بين أيدينا نيل ولا تعد معرفة النفي ضرورة وإن لم يعرفه ضرورة فإنما عرفه عن تقليد أو عن نظر فالتقليد لا يفيد العلم فإن الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا أصل الدليل ويتأيد بلزوم إشكالين بشعين على إسقاط الدليل عن النافي وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث إنه ليس بقديم وبدل قوله قادر إنه ليس بعاجز وما يجري مجراه

ولهم في المسألة شبهتان الشبهة الأولى قولهم أنه لا دليل على المدعى عليه بالدين لأنه ناف **والجواب** من أربعة أوجه (الأول) أن ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه و سلم البينة على المدعي واليمين على من أنكر ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع إنما قضى به للضرورة إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه بل المدعي أيضا

لا دليل عليه لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين وذلك في الماضي أما في ". (١)

" وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد وأما العموم والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا في هذه المسائل بتجريد النظر فيما خوض الأصوليين ولكن كانوا يتمسكون في مناراتهم بالعموم والصيغة ولم يذكروا أنا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة بل كانت القرائن المعرفة للأحكام المتقرنة بالصيغ في زمانهم غضة طرية متوافرة متظاهرة فما جردوا النظر في هذه المسائل كيف وقد قال بعض الفقهاء ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد وأصل القياس والإجماع أدلة قاطعة بل هي في محل الاجتهاد فمن سلك هذا الطريق اندفع عنه **الإشكال وإن** لم يكن هذا مرضيا عند المحققين من الأصوليين فإن هذه أصول الأحكام فلا ينبغي أن تثبت إلا بقاطع لكن الصحابة لم يجردوا النظر فيها وبالجملة من اعتقد في مسألة دليلا قاطعا فلا يسكت عن تعصية مخالفة وتأثيمه كما سبق في حق الخوارج والروافض والقدرية

الاعتراض الرابع قولهم إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد فلعلهم عولوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر واستصحاب حال ومفهوم لفظ واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين وخبرين وصحة رد مقيد إلى مطلق وبناء عام على خاص وترجيح خبر على خبر وتقرير على حكم العقل الأصلي وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في تنقيحه واستنباطه والحكم إذا صار معلوما بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره فقد علموا قطعا أنه لا بد من إمام وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا بد منه ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعا وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتبة في المصحف فهذه أمور علقت على المصلحة نصا وإجماعا ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم وما جاوز هذا من تشبيه مسألة بمسألة واعتبارها بها كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد لا في معرض اقتباس الحكم كقول ابن عباس في دية الأسنان كيف لم يعتبروا بالأصابع إذ عللوا اختلاف دية الأسنان باختلاف منافعها وذلك منقوض بالأصابع ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد القياس وإن كان القياس فاسدا بنفسه أيضا وكذلك قول علي أيضا أرأيت لو اشتركوا في السرقة حيث توقف عمر عن قتل سبعة بواحد فإنه لما تخيل كون الشركة مانعا بنوع من القياس نقضه علي بالسرقة فإذا ليس في شيء مما ذكرتموه ما يصحح القياس أصلا

والجواب أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة في الحكم إلى دليل قاطع وأن الحكم بالظن جائز والإنصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلا هذا النوع من الظن لكنا لا نقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الأحكام إذ يجوز أن يتعبد بنوع من الظن دون نوع ولكن بان لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصورا على ما ذكروه بل جاوزوا ذلك إلى القياس والتشبيه وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيح ذلك إلا بالقياس تعليل النص وتنقيح مناط الحكم وذلك كعهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما فإنه قاس العهد ." (٢)

---

(١) المستصفى، ص/١٦٢

(٢) المستصفى، ص/٢٩١

" يتناقض أن يكون الشخص الواحد أبا وأبنا لكن لشخصين وأن يكون الشيء مجهولا ومعلوما لكن لإثنين وتكون المرأة حلالا حراما لرجلين كالمنكوحة حرام للأجنبي حلال للزوج والميتة حرام للمختار حلال للمضطر

الجواب الثالث هو أن التناقض ما ركبه الخصم فإنه اتفق كل محصل لم يهذ هذيان المريسي أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده ويعصي بتركه فالمجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استبقال جهة يحرم على الآخر استقبالها فإن المصيب لا يتميز عن المخطىء فيجب على كل واحد منهما العمل بنقيض ما يعمل به الآخر

الشبهة الثانية قولهم إن سلمنا لكم أن هذه المذهب ليس بمحال في نفسه لو صرح الشرع به فهو مؤد إلى المحال في بعض الأمور وما يؤدي إلى المحال فهو محال فأداؤه إلى المحال فهو في حق المجتهد بأن يتقاوم عنده دليلان فيتحير عندكم بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها أنت بائن وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه وكذلك إذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين وهذا محال ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى والاعتراض على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد

والجواب من أوجه وحاصله أنه لا **إشكال في** هذه المسائل ولا استحالة وما فيه من **الأشكال فينقلب** عليهم ولا يختص إشكاله بهذا المذهب أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان قلنا فيه رأيان أحدهما وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء فقولنا فيه قولكم فإنه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه وهذا يقطع مادة **الإشكال وعلى** رأيي نقول يتخير بأي دليل شاء وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها

أما الثانية فقولنا فيها أيضا قولكم فإن المصيب وإن كان واحدا عندهم فلا يتميز عن المخطىء ويجب على المخطىء في الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه مخطئا إذا لا يتميز عن صاحبه فقد أوجبوا عليها المنع وأباحوا للزوج الطلب فقد ركبوا المحال إن كان هذا محالا فسيقولون إنه ليس بمحال وهو **جوابنا** الثاني ووجهه أن إيجاب المنع عليها لا يناقض إباحة الطلب للزوج ولا إيجابه بل للسيد أن يقول لأحد عبديه أوجبت عليك سلب فرس الآخر ويقول للآخر أوجبت عليك منعه ودفعه ويقول لهذا إن لم تسلب عاقبتك ويقول للآخر إن لم تحفظ عاقبتك وكذلك يجب على ولي الطفل أن يطلب غرامة مال الطفل إذا أخبره عدلان بأنه أتلفه طفل آخر ويجب على ولي الطفل المنسوب إلى الاتلاف إذا عاين صدور الاتلاف من غير الطفل أو علم كذب الشاهدين أن يمنع ويدفع فيجب الطلب على أحدهما والدفع على الآخر مؤاخذة لكل واحد بموجب اعتقاده نعم هذا السؤال يحسن من منكري الاجتهاد من التعليمية وغيرهم إذ يقولون أصل ." (١)

(١) المستصفى، ص/٣٥٦

") وقوله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم (آل عمران ٧) فدل على أن في مجال النظر حقا متعينا يدركه المستنبط وهذا فاسد من وجهين أحدهما أنه ربما أراد به الحق فيما الحق فيه واحد من العقليات والسمعيات القطعيات إذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط

والثاني أنه ليس فيه تخصيص بعض العلماء فكل ما أفضى إليه نظر عالم فهو استنباطه وتأويله وهو حق مستنبط وتأويل أذن للعلماء فيه دون العوام وجعل الحق في حق العوام الحق الذي استنبطه العلماء بنظرهم وتأويلهم فهذا لا يدل على تخطئة البعض

الشبهة الثالثة قوله عليه السلام إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر فدل أن فيه خطأ وصوابا وقد ادعيتم استحالة الخطأ في الاجتهاد والجواب من وجهين الأول أن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب إذ له أجر وإلا فالمخطىء الحاكم بغير حكم الله تعالى كيف يستحق الأجر الثاني هو أنا لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه لا إلى ما وجب عليه فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه وقد يخطىء ذلك فيكون مخطئا فيما طلبه مصيبا فيما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود وكذلك كل من اجتهد في القبلة يقال أخطأ أي أخطأ ما طلبه ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها فإن قبل ولم كان للمصيب أجران وهما في التكليف وأداء ما كلفا سواء قلنا لقضاء الله تعالى وقدره وإرادته فإنه لو جعل للمخطىء أجرين لكان له ذلك وله أن يضاعف الأجر على أخف العملين لأن ذلك منه تفضل ثم السبب فيه أنه أدى ما كلف وحكم بالنص إذ بلغه والآخر حرم الحكم بالنص إذ لم يبلغه ولم يكلف إصابته لعجزه ففاته فضل التكليف والامتثال وهذا ينقدح في كل مسألة فيها نص وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم كأروش الجنايات وقدر كفاية الأقارب فإن فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد طلبها وهو جار في المسائل التي لا نص فيها عند من قال في كل مسألة حكم متعين وأشبه عند الله تعالى وسيأتي وجه فساده بعد هذا إن شاء الله تعالى

الشبهة الرابعة تمسكهم بقوله تعالى ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم (آل عمران ١٠٣) تنازعوا فتفشلوا (الأنفال ٤٦) ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا (آل عمران ١٠٥) (٤٨) وكذلك (هود ١١٨ ١١٩) والإجماع منعقد على الحث على الإلفة والموافقة والنهي عن الفرقة فدل أن الحق واحد ومذهبكم أن دين الله مختلف ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والجواب من أوجه الأول أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل والظن كاختلافه باختلاف السفر والإقامة والحيض والطهر والحرية والرق والاضطرار والاختيار

الثاني أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف فهذا ينقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد

الثالث وهو جواب منكري أصل الاجتهاد ." (١)

" ثم قال فإن قيل فيلزم أن لا ينصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك

(١) المستصفى، ص/٣٦٠

قال فالجواب أنه إن كان الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين فى هذا المثال مخصوص لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر

وقد تبع البيضاوى المعالم فى اختيار التساوى والتمثيل بالطلاق

وها هنا فائدة مهمة

وهى إن لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية فى كتبهم فإن مرجع هذه المسألة إليهم ونقله عنهم القرافى أيضا فقالوا المجاز له أقسام

أحدها أن يكون مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع فلا إشكال فى تقديم الحقيقة وهذا واضح

الثانى أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة فلا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقا متساويا مع أنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر وجعل ابن التلمسانى فى شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه إجمال عارض فلا يتعين إلا بقرينة وذكر فى المحصول هذه الصورة فى المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم بالتساوى

الثالث أن يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد فى العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف فى تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت

والرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد فى بعض الأوقات فهذا ." (١)

" طلحة فى كتاب المدخل له فى الفقه إذا قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا هل يقع الطلاق على قولين

قال بعض المالكية ومقتضى هذا النقل جواز استثناء الكل من الكل

قال أبو العباس وليس كذلك وإنما هذا على قول مالك يتمشى وبيض لذلك

قلت ولقائل أن يقول إذا قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا أنه يقع واحدة إذا قلنا يصح استثناء الأكثر واثنتان على المذهب لأن استثناء الأقل عندنا صحيح ولنا فى الأكثر وجه فالمستثنى للثلاث جامع بين ما يجوز وما لا يجوز فيخرج على قاعدة تفريق الصفقة والله أعلم

ومحل امتناع الاستثناء فى غير الصفة أما فى الصفة فإنه يجوز استثناء الأكثر والكل

قال أبو يعلى الصغير وأبو الخطاب وغيرهما من أصحابنا فى قوله تعالى إلا من اتبعك من الغاوين أنه استثناء بالصفة وهو فى الحقيقة تخصيص وأنه يجوز فيه الكل نحو اقتل من فى الدار إلا بنى تميم وإلا البيض فيكونون بيضا أو من بنى تميم فيحرم قتلهم

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية- الفقي، ص/١٢٣

ونقل أبو حيان عن الفراء أن الاستثناء يجوز أن يكون أكثر ومثل بقول المقر له على ألف إلا ألفين قال إلا أنه يكون منقطعا

وقد تقدم وتقرر أن المذهب لا يصح استثناء الأكثر فكيف صحح الأصحاب فى الوصايا استثناء الربع من الثلث والخمس من الربع ونحو ذلك وقد بينه أبو الخطاب لذلك **الإشكال فى** التهذيب

وأجاب عنه بأن هذا ليس من باب استثناء الأكثر وإنما هو كأنه أوصى بشيء ثم رجع فى بعضه وترك البعض

وفى هذا **الجواب** نظر إذ هو تحويل للفظ الاستثناء إلى غير معنى الرجوع ." (١)

" واستدلاله بالحديث يدل على ثبوته ولهذا جعله القاضى أبو يعلى رواية عنه بثبوت الحديث وهو يخالف رواية مهنا عنه بإنكاره

واحتج أيضا بأنه لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه

وأما من قال بالجواز فلقوله صلى الله عليه و سلم لهند خذى ما يكفيكى وولدك بالمعروف وهو قول الشعبى وعكرمة وابن سيرين والنخعى ومالك فى المشهور عنه والشافعى وأبى ثور

وخرجه بعض أصحابنا رواية عن أحمد فى جواز أخذ الزوجة من مال زوجها نفقتها ونفقة ولدها بالمعروف وقد نص أحمد على التفريق بينهما فلا يصح التخريج المذكور

وأشار إلى الفرق بأن المرأة تأخذ من بيت ولدها يعنى أن لها يدا وسلطة على ذلك وسبب النفقة ثابت وهو الزوجية فلا تنسب بالأخذ إلى خيانة

وكذا أباح فى رواية عنه أخذ الضيف من مال من نزل به ولم يقره بقد قراه كما ورد فى الحديث لظهور سببه ومتى ظهر سببه لم ينسب الأخذ إلى الخيانة

وعكس ذلك طائفة من الأصحاب وقالت إذا ظهر السبب لم يجز الأخذ بغير إذن لإمكان البينة عليه بخلاف ما إذا خفى عليه فإنه يتعذر وصول إليه حينئذ بدون الأخذ خفية

وأجاب القاضى أبو يعلى عن حديث هند خذى ما يكفيكى وولدك بالمعروف **بجوابين**

أحدهما أن الأخذ هنا لإحياء النفس ولذلك جاز بدون إذن كأخذ المضطر مال غيره

الجواب الثانى أن قوله خذى حكم فتيا ومع حكم الحاكم الأخذ بغير **إشكال وقد** أشار أحمد فى رواية حرب عنه إلى الفرق بين الأخذ ." (٢)

"﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] أنه استثناء بالصفة وهو في الحقيقة تخصيص وأنه يجوز فيه الكل نحو اقتل من في الدار إلا بني تميم وإلا البيض فيكونون بيضا أو من بني تميم فيحرم قتلهم.

ونقل أبو حيان عن الفراء أن الاستثناء يجوز أن يكون أكثر ومثل بقول المقر له على ألف إلا ألفين قال إلا أنه يكون

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية- الفقي، ص/٢٤٨

(٢) القواعد والفوائد الأصولية- الفقي، ص/٣٠٩

منقطعا.

وقد تقدم وتقرر أن المذهب لا يصح استثناء الأكثر فكيف صحح الأصحاب في الوصايا استثناء الربع من الثلث والخمس من الربع ونحو ذلك وقد بينه أبو الخطاب لذلك الإشكال في التهذيب١. وأجاب عنه بأن هذا ليس من باب استثناء الأكثر وإنما هو كأنه أوصى بشيء ثم رجع في بعضه وترك البعض.

وفي هذا الجواب نظر إذ هو تحويل للفظ الاستثناء إلى غير معنى الرجوع.

وأيضا فإن الرجوع لا يكون إلا بعد استقرار الحكم والاستثناء مانع من استقرار الحكم وحقيقته إخراج ما لولاه لدخل في اللفظ فهو مانع من دخول ما يقتضي اللفظ دخوله لا أنه يستقر دخوله ثم يخرج.

اللهم إلا أن يقال في تحريره إنا إنما منعنا استثناء الأكثر لأنه إبطال للفظ الأول لا تخصيص له وهو لا يملك إبطالهما بالرجوع فنزل استثناء الأكثر فيها منزلة الرجوع.

واستشكل الحارثي في مسألة من له ثلاث بنين وأوصى بمثل نصيب أحدهم إلا ربع المال فأورد هنا أن الاستثناء مستغرق لأن المثل مع الثلاثة ربع فكيف يستثنى منه الربع؟

وأجاب عنه بأن الاستثناء يتبع به النصيب فيتبع الوصية لأن الحاصل للوارث مع عدم الاستثناء ربع فقط ومع الاستثناء ربع وشيء فالمثل الموصى به كذلك فإذا استثنى منه الربع لم يكن الاستثناء مستغرقا.

ثم قال ولقائل أن يقول: الزيادة على الربع إنما تثبت بالاستثناء والقدر

_

١ وهو مصنف في الفرائض لأبي الخطاب الكلوذاني انظر الذيل على طبقات الحنابلة "١١٧/١".." (١)

"نفقتها ونفقة ولدها بالمعروف وقد نص أحمد على التفريق بينهما فلا يصح التخريج المذكور.

وأشار إلى الفرق بأن المرأة تأخذ من بيت ولدها يعني أن لها يدا وسلطة على ذلك وسبب النفقة ثابت وهو الزوجية فلا تنسب بالأخذ إلى خيانة.

وكذا أباح في رواية عنه أخذ الضيف من مال من نزل به ولم يقره بقد قراه كما ورد في الحديث لظهور سببه ومتى ظهر سببه لم ينسب الأخذ إلى الخيانة.

وعكس ذلك طائفة من الأصحاب وقالت إذا ظهر السبب لم يجز الأخذ بغير إذن لإمكان البينة عليه بخلاف ما إذا خفي عليه فإنه يتعذر وصول إليه حينئذ بدون الأخذ خفية.

وأجاب القاضي أبو يعلى عن حديث هند" خذي ما يكفيك" وولدك بالمعروف بجوابين.

أحدهما أن الأخذ هنا لإحياء النفس ولذلك جاز بدون إذن كأخذ المضطر مال غيره.

الجواب الثاني: أن قوله: "خذي" حكم فتيا ومع حكم الحاكم الأخذ بغير إشكال وقد أشار أحمد في رواية حرب عنه إلى الفرق بين الأخذ من الأمانات كالودائع وهي غير الأمانات فقال في الأمانات لا يأخذ للأمر برد الأمانات إلى أهلها وقال

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية- الفضيلي، ص/٣٢٨

في غير الأمانات فيه اختلاف وكأنه كرهه.

وممن فرق بين الأمانات وغيرها وأباح الأخذ من غير الأمانات الأوزاعي١ ذكره عنه حرب بإسناده.

وروى الزبيري عن مالك أنه قال يقبض الحيوان من الذهب والفضة إلا أن يكون فرخا.

وحكى الترمذي عن سفيان أنه يأخذ من الجنس ولا يأخذ من غيره حتى لا يأخذ من أحد النقدين عن الآخر وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

_

١ هو علامة الشام في وقته: أبو عمرو عبد الرحمن بن عمر بن محمد الأوزاعي [ت ١٥٧هـ].." (١)

"قوله عليه) أى على المفتى (قوله أن يفتى الخ) أى لأنه قائم مقام النبى صلى الله عليع وسلم لقوله صلى الله عليه وسلم " العلماء ورثة الأنبياء " فوجب التبليغ قاله الشاطبي (قوله فيه) أى فى هذا الإقليم (قوله يتعين) أى صار فرضا عينيا عليه (قوله هناك) أى فى إقليم هو فيه (قوله غيره) أى ممن يتأهل للإفتاء (قوله ذلك) أى الإفتاء والتعليم (قوله بعضهم) أى بعض أهل الاجتهاد (قوله وبين) أى تبيينا يزول به الإشكال. (قوله لسان المفتى) أى لغته (قوله فيه) أى فى جواب المفتى (قوله ثم نزلت تلك الحادثة الخ) أى ولم يذكر الدليل الأول. وأما اذا ذكره فلايحتاج الى الإعادة قطعا اذ لاحاجة اليه (قوله فيه) أى فى جواب هذا الإستفهام (قوله يفتى الخ) أى بناء على قوة الظن السابق (قوله يحتاج الخ) أى لأنه لو أفتى بالأول وقد نسى دليله لكان اخذا بشيء من غير دليل وذلك غير جائز

(فصل) واما المستفتى فلا يجوز ان يستفتى من شاء على الإطلاق لأنه ربما استفتى من لايعرف الفقه، بل يجب ان يتعرف حال الفقيه فى الفقه والأمانة، ويكفيه فى معرفة ذلك خبر العدل الواحد. فإذا عرف انه فقيه نظر، فإن كان وحده قلده، وان كان هناك غيره فهل يجب عليه الإجتهاد ؟ فيه وجهان: من اصحابنا من قال يقلد من شاء منهم. وقال ابو العباس والقفال يلزمه الإجتهاد فى اعيان المفتين، فيقلد اعلمهم واورعهم. والأول اصح لأن الذى يجب عليه ان يرحع الى قول عالم ثقة، وقد فعل ذلك فيجب ان يكفيه

____

.)" (٢)

"هل معنى هذا أن نقول: إن الأحكام التعبدية ليس لها مقاصد؟

الجواب: لا، الأحكام التعبدية لها مقاصد، لكن لا نعرف لم شرعت على هذه الصفة بالذات، ولا نعرف الحكمة من مشروعيتها على تلك الصفة. أما المقاصد والحكمة؛ فهي ثابتة ولكنّ عدمَ علمنا بها لا يدل على أنها غير موجودة، وأن الله شرعها من غير حكمة، وإنما يدل على أن عقولنا قَصُرَتْ عن إدراكها؛ ولهذا بعض العبادات وإن كانت صفاتها الخاصة تعبدية إلا أن المقصد العام من مشروعيتها معروف؛ فمثلا المقصد العام من مشروعية الصلاة الخضوع لله، والتعبد له، وما

(١) القواعد والفوائد الأصولية- الفضيلي، ص/٣٩٣

(٢) البيان الملمع عن ألفاظ اللمع للحاجيني، ص/٢٦٦

فيها من النهي عن الفحشاء والمنكر، كما وردت في النصوص.

يبقى الإشكال في أنه قد يقال لنا: كيف تقولون: إن جميع أحكام الشرع لها مقاصد، والعلماء مختلفون في تعليل أفعال الله وأحكامه؟

فأي واحد يقرأ في كتب علم الكلام، أو ما يُسمى بأصول الدين؛ يجد هذا الخلاف بينهم؛ هل أفعال الله معللة أو غير معللة؟

الذي يطلع على مثل هذا الخلاف، وما قيل فيه من إشكالات طويلة قد يقول: إن الأحكام الشرعية ليس لها مقاصد؛ لأن هناك من العلماء من أنكر ويُنسب هذا للأشاعرة؛ لأنهم ينكرون التعليل.

لكن نقول: إن إنكار التعليل لا يدل على إنكار المقاصد. لماذا؟

لأن التعليل الذي أنكروه = قولهم: إن في أحكام الله ما ليس مُعَلّلا، هم يقصدون به التعليل بالغرض؛ ولهذا تجد في عباراتهم (أفعال الله لا تُعلل بالأغراض)؛ فكأنهم يقولون: إن الغرض إنما يناسب المخلوق وأفعال الله لا تعلل بالأغراض؛ لأنه غير محتاج إلى شيء من خلقه. فانصب إنكارهم على تعليلها بالأغراض، والمقاصد ليست تعليلا بالأغراض، وإنما هي تعليل بالحكم والمعاني التي راعاها الله –جل وعلا–.

وأما إنكارهم للعلة؛ فهم أنكروا العلة بمعنى الباعث –أيضا–، وقالوا:." (١)

"وأما إذا زادت المشقة عن هذا القدر؛ فلا يقع التكليف بها، والدليل على عدم وقوع التكليف بها هو ما ذُكِرَ فيما سبق من أن الشرع لا يكلف بالمعجوز عنه؛ فهذه مثلها. كذلك ما ورد من الآيات الكثيرة في نفي الحرج، وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [الحج: ٧٨] والتكليف بأمر شاقّ يكلف الإنسان حياته، أو يكلفه ماله، أو تلف عضو من أعضائه أو ما أشبه ذلك، هذا تكليف يشق على الإنسان وهو لم يرد في الشرع، والنصوص كثيرة، وقوله –صلى الله عليه وسلم– إخباراً عن الله –جل وعلا– حينما أمرهم بالدعاء الذي في آخر سورة البقرة، أخبر أن الله قال: (قد فعلت) يعني رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا [البقرة: ٢٨٦] فالإصر والأغلال التي كانت على الذين من قبلنا، هذه تكليف بمشقة، ليست تكليفا بمعجوز عنه، تكليف بمشقة عظيمة، ولكن الله نفاه عن هذه الأمة، وامتن عليها بأن لا يكلفها بما يشق عليها مشقة تخرج عن المعتاد، ثم تكلمنا عن ضابط وهي التي ذكرها الإخوان قبل قليل في أجوبتهم، وقبل أن نشرع في درس اليوم نقرأ رؤوس المسائل.

كنا قد قرأنا في المسألة الرابعة، وآخر المسألة الرابعة الحقيقة فيها كلام طويل للإمام الشاطبي، هو من قبيل المماحكات الكلامية، ولا حاجة إلى قراءته يعني إيراد بعض الإشكالات والجواب عنها، وبخاصة أن الشاطبي –رحمه الله– في أثناء كلامه عنها قد تعرض أو قد وقع في تأويل صفة الحب والبغض من الله –جل وعلا– ولهذا؛ فلسنا بحاجة إلى الخوض فيها،

(١) القواعد الفقهية، ص/٣

فما قُرئ من المسألة الرابعة كافٍ وننتقل إلى المسألة الخامسة التي تحدثت عن أنواع المشاقّ، ولعل أحد الإخوان يقرأ.

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله، اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللحاضرين!." (١)

"فقال هذا المشقة غير المعتادة التي تلزم من الفعل الشرعي أو من الفعل المأذون فيه هي إما أن يكون المكلف جَرَّها إلى نفسه وتسبب فيها، وإما أن لا يكون له فيها يد. فإن كان المكلف هو الذي يتسبب فيها ويريد أن تلحق بالعمل المشروع حتى يعظم أجره؛ فهذا النوع من المشاق لا يثاب عليه الإنسان بل ينهى عنه ويعاقب عليه، ولهذا نهى النبي –صلى الله عليه وسلم– أبا إسرائيل حينما رآه قائما في الشمس ولا يستظل وهو صائم، وحينما سئل عن هذا قيل له إنه نذر أن يصوم في الشمس ولا يستظل فنهاه عن هذا الفعل وأمره بأن يستظل وأن يجلس وأن يتم صومه. ففصل –عليه الصلاة والسلام– بين المشروع وغير المشروع فلما قصد التلبس بالعبادة وقصد خلط آثار شاقة بها؛ أمره النبي –صلى الله عليه وسلم– أن يفصل بينها لأن هذا راجع إليه. فإذن الإنسان منهي عن تقصد المشاق وتتبع للمشاق، وما ورد من إشكالات على هذا قد سبق الكلام في الجواب عنها يعني ما ورد مثلاً من أن الرسول –عليه الصلاة والسلام– لم يأذن لبني سلمة بترك ديارهم والقرب من المسجد قد ورد عن الجواب عنه وهو عن الرسول –عليه الصلاة والسلام– أراد أن لا تخلو ناحية المدينة من جهتهم ليكونوا حراسا عليها من تلك الجهة وما عدا ذلك من الأخبار كالخبر مثلاً عن أبي موسى الأشعري أنه كان يتتبع الأيام ذات الحرارة الشديدة ليصومها؛ فهذا معارض بمثله من غيره من الصحابة وسيأتي –إن شاء الله– لذلك كثير من الأمثلة في القراءة.

يبقى أن يكون هذا العمل ليس من جهته ولم يتسبب فيه هذا الحرج وهذه المشقة التي تلحق الفعل المشروع هو لا يد للمكلف فيها ليس للمكلف فيها يد؛ كأن يصوم الإنسان وهو مريض، أو يحج وهو زَمِنٌ غير قادر على تعب الحج فمثل هذه المشقة هل يؤاخذ الإنسان عليها وينهى عن الفعل المقارن لها أو المؤدي إليها أم لا ينهى؟." (٢)

"كذلك لو بنيت عليه موالاته ضد المسلمين الآخرين مظاهرته ومعاونته على المسلمين حتى وإن كان عندهم أخطاء، وإن كانوا واقعين في كثير من المعاصي لكن هم ينبغي أن يكونوا أحبَّ إليك وأقرب إليك لأنهم على الإسلام وعلى ملة الإسلام وهكذا.

أيضا قرأت من قريب كتابة لأحد الصحفيين والكتاب والمثقفين يستغرب يقول كيف يكون هناك عندنا شيء اسمه الولاء والبراء والحب والبغض في الله؟

ثم تأتون وتقولون إننا مأمورون أن نحب في الله ونبغض في الله ثم نأتي للإسلام ونجد أن الإسلام يجيز زواج المسلم بالكتابية فهل تريدون أن نتزوج كتابية ويكرهها ويبغضها؟!

يعني هو يظن أن هذا الجواب يعني يسكت كل من ينادي بعقيدة الولاء والبراء؛ لأنه ما عرف حقيقتها على وجه التحديد فمثل هذا الحب الذي بين الرجل وزوجته بين الإنسان وأبيه بين الإنسان وابنه حتى وإن كان الابن كافرا أو فاسقا أو الأب

(١) القواعد الفقهية، ص/٤

(٢) القواعد الفقهية، ص/٥

كافرا والابن مسلما هذا الحب الطبيعي ليس منهيا عنه أبدًا. لماذا؟

لأنه لا يدخل تحت القدرة هذا خارج عن قدرتك لا يكلف الله نفسا إلا وسعها الإنسان عندما يتزوج امرأة كتابية هو بطبيعة الحال سيحب زوجته ولكنه لم يُنْه عن مثل هذا الحب هو مَنهيٌّ عمَّا يترتب على هذا الحب أنه مثلاً يتابعها في دينها، يترك بعض دينه مراعاة لها، يترك أمرها بالمعروف، يترك إرشادها مثلاً إلى الخير، إلى غير ذلك من باب المجاملة. وكذلك يعني يجابه الإخوة الذين يعيشون في بلاد غير إسلامية مثل هذا **الإشكال يعني** يقول أنا قرأت أن الحب في الله والبغض في الله من أوثق عرى الإيمان، لكنني في هذا البلد أنا عاجز عنه لماذا؟

قال أنا جئت مسكينا لا أعرف اللغة، ودخلت إلى هذه الجامعة ووجدت أستاذا قديرا صحيحٌ أنه ليس مسلما لكنه أعانني وأرشدني ووجهني حتى سجلت رسالتي والآن أصبحت طبيبا أو مهندسا أو أستاذا كبيرا؛ فهل تريد مني أن أبغض هذا الإنسان؟." (١)

"والثاني: من جهة كونها ألفاظا وعبارات مُقيّدة دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة.

والجهة الأولى: هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمّة دون أخرى. فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلاً كالقيام ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تَأَتّى له ما أراد من غير كُلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية، وحكاية كلامهم. ويأتي في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها وهذا لا **إشكال فيه**).

يعني يتيسر من هذه الجهة من جهة المعاني الأصلية يمكن ترجمتها، والأمر فيها يسير ويمكن أن تعبر يعني تعطي المعنى نفسه بهذه اللغة بتلك اللغة، ولا فرق. لكن هناك المعنى التبعي هو الذي يمتنع على الترجمة كما يقول.

(وأما الجهة الثانية: فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الأخبار. فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك كالإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: قام زيد إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر. فإن كانت العناية بالمخبر عنه؛ قلت: زيد قام. وفي **جواب** السؤال أو ما هو مُنَزَّلٌ تلك المنزلة أن زيدا قام...)

يعني إذا كان أحد يستفهم أو يسأل أو أحد يُشَكِّك؛ فإنك تأتي بالتأكيد. هذا مقصود: وما هو منزل تلك المنزلة. يعني في أثناء السؤال، أو ما هو منزل تلك المنزلة يعني من التشكيك مثلاً، أو عدم التصديق بمجيء زيد، فإنك تلجأ إلى التأكيد وتقول: إن زيدا مثلاً قد قام.

(وفي **جواب** المنكر لقيامه: والله إن زيدا قام. وفي إخبار من يتوقع قيامه، أو الإخبار بقيامه: قد قام زيد، أو: زيد قد قام، وفي التنكيت على من ينكر: إنما قام زيد.)." (٢)

---

(١) القواعد الفقهية، ص/٧

(٢) القواعد الفقهية، ص/١٤

"فأجاب عن هذا أو فيجاب عن هذا بأن تكليف المكلف بما فيه مشقة معتادة لم يكن القصد فيه إلى ذات المشقة، القصد ليس إلى ذات المشقة بل إلى المصلحة الناشئة عن هذا العمل بغض النظر عما يتبعه من مشقة، كما أن الطبيب مثلاً قد يشق بطن المريض لاستخراج الزائدة الدودية، أو لاستخراج داء في بطنه، ويعلم هو أن في هذا مشقة، ولا **إشكال في** ذلك، ومع ذلك هو لا يقصد إلى هذه المشقة، هو يقصد إلى المصلحة، فالشارع مقصوده هو إلى المصلحة الملازمة لهذه المشقة حيث رجح هذه المصلحة ولم تعد المشقة ذات اعتبار عند الشارع ولم يلتفت إليها ولم يعتبرها.

كذلك قد يعترض على هذا، أورد اعتراضاً ثانيا وقال: إن الله –جل وعلا– يعلم أن هذا العمل تترتب عليه مشقة وتلازمه مشقة؛ فكيف تقولون: إنها غير مقصودة للشارع وهو يعلمها؟ ألا ترون أنه يعلمها؟

نعم.. الله يعلم أن هذا العمل الذي أمرنا به قد يكلف بعض الناس مشقة وقد يوقع بعض الناس في مشقة يسيرة. ولكن **الجواب** عن هذا أن علم الله –جل وعلا– بما يصاحب هذا العمل من المشقة أيضاً ليس دليلاً على أنه قصدها، هو قصد العمل، والمشقة جاءت تبعاً، فالمشقة بذاتها ليست مقصودة لله –جل وعلا–، وهذا نظير ما ذكرنا لكم، يعني القاصد إلى السبب، هم يقولون: القاصد إلى السبب إذا علم بما يتسبب عنه أو بما ينتج عنه يكون قاصداً إلى هذا المسبب، يقولون: الذي يأمر بسبب وهو يعلم أن السبب ينتج عنه شيء هو أكيد قاصد إلى نتيجته.." (١)

"يعني هذا هو السؤال الثاني وهو آخر ما تكلمنا عنه، فإذا كان هناك أسئلة عند الإخوة هنا يمكن أن نسمعها.

السؤال الأول: الأخ الكريم كأنه اشتبه عليه قضية القول في تعلم مسائل التوحيد التفصيلية، يعني مثلاً ذُكِرَ جبريل في القرآن وذُكِرَ غيره في القرآن، فاشتبه عليه المسائل التفصيلية، هل يؤمن بها؟.

يعني المفروض في مسائل التوحيد ومسائل الاعتقاد أن نُعَلّم الناس الحق، ولا نذكر لهم الخلافات الأخرى وبخاصة عامة الناس، عامة الناس الذين لم يتفرغوا لطلب العلم، الذين لم يتفرغوا لطلب العلم ما ينبغي أن نشغلهم بما وقع من خلافات وبهذا رأي المعتزلة، وهذا رأي كذا **والجواب** عنهم كذا، ودليلهم كذا، كما هو موجود في بطون الكتب الآن، ومن الخطإ أن يجلس الإنسان في مكان عام مثلاً ليدرس عامة الناس مسائل اعتقادية ويذكر فيها الخلاف، أما إذا كان يذكر القول الحق فيها مع دليل ويكتفي بهذا؛ فهذا أمر سائغ ولا **إشكال فيه**، لكن **الإشكال في** أنه حينما تدرس غالبًا بعض المسائل الدقيقة يذكر الخلاف لبعض الفرق الضالة في هذا، وإذا ذكرته يقولون البحث يقتضي أنك تذكر دليله، فحينما تذكر دليله وتتوسع في ذكر أدلتهم هم أيضًا كثيرًا ما يستدلون بالنصوص، يعني ليس فقط أدلتهم أدلة عقلية، بل يستدلون بالنصوص، ثم أيضًا الأدلة العقلية عند عامة الناس لها وزنها ولها قيمتها، إذا قُرِّبَت لهم بالفهم، فحينما تذكر هذه الأقوال وتبدأ تذكر دليلها ثم تعود لنقضها أحيانًا تتمكن الشبهة في نفس السامع، ثم لا تستطيع اقتلاعها بعد ذلك.

بسبب هذه التفصيلات.." (٢)

---

(١) القواعد الفقهية، ص/١٥

(٢) القواعد الفقهية، ص/٢١

" والدليل السمعي لا يصح إلا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف فالإجماع فرع هذا الأصل فلو أثبتنا هذا الأصل بالاجماع لزم الدور وهو محال فهذا تمام **الإشكال**

والجواب

أن اللغة والنحو على قسمين

أحدهما المتداول المشهور والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول صلى الله عليه و سلم في هذين المسميين ونجد ." (١)

" فإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك البيان بإفادة تصوره ثم إقامة الدلالة على أن الله تعالى موصوف به ثم إقامة الدلالة على قدمه

وله أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام

ويمكن **الجواب** عن أصل **الإشكال بأن** قاعدة والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم إفسادها ." (٢)

" ولو أن المتكلم أتى بالسبب في كلامه فقال والله لا آكل عندك لكان اليمين مقصورا على الأكل عنده

وأما **الجواب** المستقل المساوي فلا **إشكال فيه**

وأما الأخص فهو جائز بثلاث شرائط

أحدها

أن يكون فيما خرج عن **الجواب** تنبيه على ما لم يخرج منه

وثانيها

أن يكون السائل من أهل الاجتهاد

وثالثها

أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وبدون هذه الشرائط لا يجوز

وأما إذا كان **الجواب** أعم في غير ماسئل عنه فلا شبهة في أنه يجري على عمومه

أما إذا كان **الجواب** أعم مما سئل عنه فالحق أن العبرة ." (٣)

" القسم الثالث في وقت البيان وفيه مسائل

المسألة الأولى

القائلون بأنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأن التكليف به مع عدم الطريق إلى العلم به تكليف بمالا يطاق

---

(١) المحصول للرازي، ٢٩٤/١

(٢) المحصول للرازي، ٤٣٤/٢

(٣) المحصول للرازي، ١٨٨/٣

والإشكالات التي ذكرناها في أن تكليف الساهي غير جائز قائمة ها هنا والجواب واحد ." (١)

" بالكلية لجواز التوجه اليها عند الإشكال ومع العلم إذا كان هناك عدو

والجواب

أن على ما ذكرته أنت لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي لها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد بطلت بالكلية فيكون نسخا

وسادسها

قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع ". (٢)

" فهذا تمام الاعتراضات

واعلم أن بعض هذه الأسئلة والمعارضات لا شك أن فسادها أظهر من صحتها لكن ذلك إنما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا من الإطناب في هذه الأسئلة إن الذي قاله أبو الحسين من أن الاستدلال بخبر النوادر على صدق المخبرين أمر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل لما فتحنا باب المناظرة دق الكلام ولا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عن كل هذه الإشكالات وذلك لو أمكن فإنما يمكن بعد تدقيقات في النظر عظيمة ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه و سلم اظهر من علمه بصحة هذه الدلالة وإبطال ما فيها من الأقسام سوى القسم المطلوب وبناء الواضح على الخفي غير جائز فظهر أن الحق ما ذهبنا اليه من أن هذا العلم ضروري

وحينئذ لا نحتاج إلى الخوض في الجواب عن هذه الأسئلة لأن ." (٣)

" وإن كان غيره مع أن الله تعالى لم ينص عليه ولا أقام عليه دلالة ولا أمارة فكيف يكون مخطئا بالعدول عنه و كيف ينقص ثوابه إذا لم يظفر بما لم يكلف بإصابته ولا سبيل له إلى إصابته وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه المعقول

مسألة

القائلون بأن المصيب واحد احتجوا بأن القول بتصويب الكل يفضي إلى وقوع منازعة لا يمكن قطعها وهذا كما إذا نكح رجل امرأة وكانا مجتهدين ثم قال أنت بائن ثم راجعها والزوج شافعي يرى الرجعة والمرأة حنفية ترى الكنايات بوائن فها هنا الزوج متمكن شرعا من مطالبتها بالوطء والمرأة مأمورة بالامتناع وهذه منازعة لا يمكن قطعها

قال المصوبون هذا الإشكال وارد عليكم أيضا فإن أهل التحقيق منكم ساعدوا على أنه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه إذا لم يعرف كونه مخطئا فهذا الإلزام أيضا وارد عليكم

---

(١) المحصول للرازي، ٢٧٩/٣

(٢) المحصول للرازي، ٤٦٥/٣

(٣) المحصول للرازي، ٣٦٦/٤

ولما كان هذا الإشكال واردا على المذهبين وجب أن نذكر تقسيما ." (١)

" فأما التوقيف بها فلا لظهور الحكم بالاستغراق فيها فإن من قال من دخل الدار فأعطه (ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات) (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) (فأينما تولوا فثم وجه الله) فلا إشكال في إدارة العموم فيها لغة وشرعا وإنكار ذلك قريب من البهت والوعيدية لا حجة لهم في شيء من ذلك كما تقدم بيانه

وأما قول الشافعي إنه نص فهو ضعيف لأن النص هو ما وقع البيان فيه إلى غايته والعموم لم يرتفع فيه البيان إلى الغاية وأيضا فإنه لو كان العموم نصا لكان التخصيص نسخا وهذا ما لا جواب عنه

أما كونها نصا في المستقبل فلأن رفع الكل رفع لفائدة اللفظ وذلك لا يجوز وأما كونها ظاهرا فيما فوقه فلغلبة الاستعمال فيه حتى يخص الدليل بأخص منه وقد بينا ذلك كله في التحميص

المسألة الثالثة النساء يندرجن تحت خطاب الرجال بحكم العموم

خلافا لمن قال أنهن لا يدخلن تحته إلا بدليل لأنه إذا ثبت القول بالعموم وثبت صلاح اللفظ للذكور والإناث لم يكن لامتناع تناول اللفظ لهم وجه وكذلك ." (٢)

"إن الجواب البدهي الأولي على إشكالية استقلال المقاصد عن الأدلة الشرعية، هو أن المقاصد ليست دليلا مستقلا عن الأدلة الشرعية، وإنما هي متضمنة فيها وتابعة لها وملتصقة بها ومتفرعة عنها. (ليست المقاصد الشرعية مصادر تشريع خارجية.. والمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكما شرعيا، أي خطابا من الله متعلقا بأفعال المكلفين، لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد التي هي أمارات للأحكام التي أرادها الله) (١) .

ويمكن أن نورد الأدلة على ما نقول فيما يلي :

- المقاصد الشرعية وكما تدل عليها صفتها -الشرعية- هي المقاصد الثابتة بالشرع الإسلامي، أي بأدلته ونصوصه وتعاليمه وهديه، فهي مبنية على الشرع ومنضبطة بقيوده وقواعده.. ومعلوم أن ميزان الحكم على أن هذا الفعل مصلحة أو مفسدة إنما هو الشرع وما يتعلق بذلك الفعل من الأدلة والقرائن والمعطيات الشرعية النصية والاجتهادية. والقول بغير هذا، موقع بلا شك في القول بتحكيم العقل قبل مجيئ الشرع وبعده، وفي ادعاء حقية المنفعة في ذاتها والمضرة في نفسها، ومساير لأرباب الفلسفات والقوانين والمعارف الوضعية التي اقتصرت في أفكارها ورؤاها على التفسير المادي لظواهر الكون وأفعال الناس، وصممت على إلغاء الأبعاد الدينية والغيبية والقيمية عن مسرح الحياة وطبيعة الوجود الإنساني والكوني (٢).

- بناء على ما ذكر، فإن المقاصد الشرعية هي المعاني المستخلصة من التصرفات الشرعية المتنوعة -نصوصا وأحكاما وقرائن

---

(١) المحصول للرازي، ٨٨/٦

(٢) المحصول لابن العربي، ص/٧٥

وتعليلات ومعطيات لغوية وتاريخية وغير ذلك– ومن ثم فإن افتراض استقلال المقاصد عن التصرفات الشرعية، بين البطلان والرد، لما يلي بيانه:." (١)

"وسلك ابن دقيق العيد طريقاً آخر لحل ذلك الإشكال، فقال: "ما ثبت استمرار فعل النبي صل عليه دائما، دخل تحت الأمر كما هو في قوله ! لمالك بن الحويرب: وصلّوا كما رأيتموف! أصلي " وكان واجباً. وبعض ذلك مقطوع به– أي مقطوع باستمرار فعله له– وما لم يقم دليل على وجوده في تلك الصلوات التِي تعلق الأمر باتباع الصلاة علا صفتها، لا يُجْزَم بتناول الأمر لها (٢).

وفي هذا المسلك ما فيه، أتراه !ن! في الصلوات التي صلاها أثناء!فهد جماعة

مالك بن الحويرب، ترك ما كان يواظب عليه من المستحبات جمع الأقوال والأفعال

(١) أبو يعلي الحنبلي: العدة ق ١٧

(٢) إحكام الأحكام ١/٢٥٧ ٢٩٥

(١/٢٨٩)

والهيئات، كالجهر والإسرار، وتعديد التسبيح والأذكار، والتحرك في التشهد، وقراءة سورة بعد الفاتحة؟ يغلب على الظن أنه !/ يتولى شيئا من ذلك، ولا يتمّ لابن دقيق العيد مسلكه.

ونحن رقد أخذنا على عاتقنا بحث مسائل الأفعال النبوية لا يسعنا إلا أن

نعطي هذه المسألة مزيدا من الاهتمام، وخاصة في مسائل الصلاة والحج، كنموذج لغيرها.

فنقول: إن الدين مكون من أربع حلقات:

الأولى: إن لفظ (الصلاة) الأمور بها في قوله تعالى: (أقيمواْ الصلاة!

و (الحج) في قوله: (ولثه على الناس حج البيشه هما من المجمل.

الثانية: والأمر للوجوب.

الثالثة: وقوله !: "صلوا ما رأيتموني أصلي " ود خذوا عني مناسككم "

دليل على أن أفعاله، في الصلاة والحج بيان للمجمل.

الرابعة: والبيان حكمه حكام المبين.

فتكون النتيجة: أن أفعاله عن في الصلاة والحج واجبة.

ونجيب عن هذه النتيجة بجوابين: مجمل ومفصل.

أما المجمل، فلو أنها كانت صحيحة لاقتضت وجوب جميع أفعاله صلاته

---

(١) الإجتهاد المقاصدي، ص/٨٦

وحجه عن. وهو مردود يقيناً وقد تقدم النقل عن ابن دقيق العيد في الصلاة بخصوصها.

وأما الحج فقد قال السبكي في قواعده، في شان ركعتي الطواف: ٩ فأما." (١)

"تقبل منها إلا ما قبله ابن الشاط كما في ضوء الشموع للعلامة الأمير على شرحه على المجموع مع ما يفتح الله به علي مما تتم به الإفادة من جواب إشكال ترك جوابه أو زيادة رجاء من مفيض الإحسان أن يجعله سببا للعفو والغفران وسميتها بتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ورتبته على مقدمة وعلى فروق تشتمل على نحو خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة موضحة بما يناسبها من الفروع ليزداد انشراح القلب لغيرها فتتم الفائدة ، وتلك الفروق منها ما هو واقع بين فرعين يحصل بيانه بذكر ما هو المقصود من قاعدة أو قاعدتين ، ومنها ما هو واقع بين قاعدتين مقصود تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما نظرا لكون تحقيقهما بذلك أولى بلا إباء من تحقيقهما بغير ذلك لدى النبلاء لأن لضده الثناء وبضدها تتميز الأشياء .

(مقدمة) في فائدتين : (الأولى) اعلم أن الشريعة المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة ، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك ، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة وخبرا لواحد وصفات المجتهدين كما في الأصل .

قلت وتوضيح ذلك أن الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام وإن كانت ثلاثة لفظا وفعلا وإقرارا إلا أن غالب قواعد أصول." (٢)

"يوم المتلفات فتجب فيه القيمة كسائر المتلفات فجوابه عن الأمر الأول أن الآية كما قرئت (فجزاء مثل) بالإضافة فصارت محتملة لما ذكرناه ولما ذكرتموه ، كذلك قرئت ﴿ فجزاء ﴾ بالتنوين و ﴿ مثل ما قتل من النعم ﴾ نعت له فتكون صريحة فيما ذكرناه من كون الجزاء للصيد للمثل فيجب حملها على ما ذكرناه جمعا بين القراءتين .

وهو أولى من التعارض وعن الأمر الثاني أن الضمير في قوله تعالى ﴿ ومن قتله ﴾ يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر وهو مرجعه في قوله تعالى ﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ على عمومه من غير تخصيص كما في قوله تعالى ﴿ إلا أن يعفون ﴾ خاص بالرشيدات والمطلقات مرجعه على عمومه من غير تخصيص ، وكذلك قوله تعالى ﴿ وبعولتهن أحق بردهن ﴾ خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات مرجعه على عمومه وعن الأمر الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشئان الإلزام ، وأنه لا ينافي حكم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم إذ لو نافاه وكان ردا لحكمهم لكان حكمهم أيضا ردا على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإنه عليه الصلاة والسلام ﴿ حكم في الضبع بشاة ﴾ أيضا ، وعن الأمر الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب الجوابر بل من باب الكفارات ؛ لأنه تعالى سماه كفارة في قوله سبحانه وتعالى ﴿ أو كفارة طعام مساكين ﴾ فبطل

---

(١) أفعال الرسول ودلالتها علي الأحكام الشرعية، ص/٢٣٢

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٩

القياس إذا تقرر هذا كله ، وثبت أن حكم ذوي العدل منكم في الصيد من مسائل الإنشاء لا الخبر لم يبق إشكال بين إجماع الصحابة السابق والحكم اللاحق فتفطن والله سبحانه." (١)

"(فصل) : قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف .

المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا : أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه ، وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال بيانه أن هذا الخبر لا يكون صدقا ؛ لأن الصدق هو الخبر المطابق ، والمطابقة أمر نسبي لا يكون إلا بين شيئين ، ولم يتقدم له في هذا البيت خبر آخر حتى تقع المطابقة بينه وبين هذا الخبر فلا يكون صدقا .

وأما أنه ليس بكذب فلأن الكذب هو عدم المطابقة بين الخبر والمخبر عنه ، وعدم المطابقة بين الشيئين فرع تقررهما . ولم يتقدم في هذا البيت خبر صدق حتى يكون الإخبار عنه بأنه كذب كذبا فلا يكون هذا الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال ؛ لأنه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا ، والمحال الثاني أنه لا يلزم من هذا الخبر ارتفاع النقيضين وارتفاعهما محال عقلا لأنه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا ، بيانه أن الصدق عبارة عن المطابقة ، والكذب عبارة عن عدم المطابقة ، والمطابقة وعدمها نقيضان وقد تقدم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون النقيضان قد ارتفعا عنه وهو محال ، وهذا الإشكال من الأسئلة الصعبة الدقيقة التي يحتاج الجواب عنها إلى فكر دقيق ونظر عويص .

والجواب أن نختار." (٢)

"قال شهاب الدين (فصل قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف .

المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ، ولم يكن قال شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر ، وهما خصيصة من خصائصه ، وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال إلى آخر كلامه في كلا الأمرين بتقرير الإشكال) قلت ما قاله من لزوم ارتفاع الصدق والكذب عن هذا الكلام ظاهر .

قال (والجواب أنا نختار أن هذا الخبر كذب ، وتقريره أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق إلى منتهى قوله ، وكذلك نجيب عن ارتفاع النقيضين بأن نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره) قلت : هو جواب حسن غير أنه يبقى إشكال آخر وهو ما إذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو كذب ، ثم قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق فإن الصدق والكذب خبران ، وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد أن يصدق أحد خبريه ويكذب الآخر ، وإلا أدى ذلك إلى اجتماع الضدين وقياس الجواب الذي ذكره يقتضي أنه إذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق أن خبره

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/١٨٦

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/١٩٥

ذلك كذب إذا كان لم يقل في ذلك البيت شيئا فلازم ذلك أن إخباره عما قاله في البيت بأنه صدق ، وبأنه كذب إخبار كذب فقد اجتمع الضدان .

والجواب عن هذا **الإشكال أن** الضدين لم يجتمعا في ثبوت ، وذلك هو الاجتماع الممتنع ،." (١)

"وأما الاجتماع في النفي فغير ممتنع ، وكون كلا الخبرين كذبا نفي لكن يبقى أن يقال اجتماع الضدين في الانتفاء غير ممتنع إذا كانا غير منحصرين بل يكون لهما ضد ثالث ، أما إذا كانا منحصرين فهما كالنقيضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا انتفاء ، والصدق والكذب منحصران فلا يصح ثبوتهما لخبر واحد ولا انتفاؤهما معا وبالجملة المسألة مشكلة بناء على كون الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا ، أما إذا قال قائل يكون في الإخبار ما ليس بصدق ولا كذب ، فقول القائل كل ما قلته في هذا البيت كذب ، أو كل ما قلته في هذا البيت صدق من هذا الضرب الذي تعرى عن الصدق والكذب فلا يلزم على مقتضي قوله **إشكال** ، ويكون الخبر ثلاثة أقسام صدق وكذب ولا صدق ولا كذب ، وتقرير ذلك بأن الخبر إما أن يكون عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع ، وإما أن يكون بالوقوع أو بعدم الوقوع فإن كان الخبر عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع فهذا الخبر لا يتصف لا بالصدق ولا بالكذب ، وإن كان الخبر عن مخبره بالوقوع أو بعدم الوقوع فإما أن يطابق أو لا يطابق فإن طابق فهو الصدق .

وإن لم يطابق فهو الكذب وبهذا التقرير تصح القسمة المنحصرة ، ويبطل حينئذ حد الخبر أو رسمه بأنه القول الذي يلزمه الصدق أو الكذب ، ويحد أو يرسم بأنه القول الذي يقصد قائله به تعريف المخاطب بأمر إما هذا أو ما يشبهه أو يقاربه فإن قيل التعريف هو الإخبار ففيه حد الشيء بنفسه **فالجواب** أن هذه الرسوم تقريب لا." (٢)

"قال شهاب الدين : (المسألة الثانية وعد الله تعالى ووعيده وقع لابن نباتة في خطبة " الحمد لله الذي إذا وعد وفى ، وإذا أوعد تجاوز وعفا إلى آخر المسألة) قلت : جزم الشهاب بخطأ ابن نباتة ويمكن أن يخرج لكلامه وجه ، وهو أن وعد الله لا يخصصه إلا الردة لا غير ووعيده يخصصه الإيمان ، وهو نظير الردة والتوبة والشفاعة والمغفرة ولا مقابل لها في جهة الوعد فلما كان الوعد مخصصاته أقل من مخصصات الوعيد صح أن يفرق بينهما بناء على ذلك ، وما ذكره من إيهام العفو عمن أريد بالوعيد ليس من الإيهام الممنوع والله أعلم .

قال شهاب الدين (المسألة الثالثة إذا فرضنا رجلا صادقا على الإطلاق وهو زيد فقلنا زيد ومسيلمة صادقان أو كاذبان استحال ذلك إلى آخر تقرير **الإشكال** ، ثم ذكر **جواب** الفخر بأنه في قوة خبرين أحدهما صادق والآخر كاذب ورد **الجواب** بتضييق الفرض في السؤال عن المجموع ، أو يقول المتكلم أردت المجموع .

وأجاب بأنه خبر كاذب ، وأنه إن أراد كل واحد منهما فهو خبر كاذب ، وإن أراد المجموع فكذلك ؛ لأن الحقيقة الكلية

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/١٩٩

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٢٠٠

تنتفي بانتفاء جزئها) قلت ما قاله جواب حسن بناء على أن الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا وأما أنه لا يخلو عنهما فلا إشكال .." (١)

"الظرفية الحقيقية قلت إذا ألزمت هذا أقول الوتد في الأرض حقيقة ، ويكون الخبر صادقا ولا محال حينئذ ، والسؤال والإشكال إنما جاء من قبل أن الوتد ليس مغيبا في الأرض ، أما على هذا التقدير فلا يلزم إشكال ولا يضرنا إلزام ما ذكرته فالسؤال ذاهب على كل تقدير وهو المقصود .

sقال (المسألة السابعة) تقول الوتد في الحائط والحائط في الأرض فالوتد في الأرض (إلخ) قلت ما ذكره في الجواب أيضا صحيح ظاهر الأقولة وكقوله تعالى ﴿ وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ﴾ وهو إنما يعبد فوق ظهرهما فاللفظ حقيقة فإن الفوقية الحقيقية تقتضي الاستقرار ، والاستقرار يقتضي المماسة وذلك من صفات الحوادث فإن كان أراد ظاهر ذلك اللفظ فهو خطأ .." (٢)

"(المسألة الثامنة) قولنا هذا الجبل ذهب لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن كل من قال إنه ذهب صادق ، وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات وبهذا النمط يستدل على أن كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع أنواع المحالات تقريرها بهذا الدليل ، وهذه مغلطة عظيمة .

والجواب عنها من وجوه : أحدها أن قول القائل إن هذا الجبل ذهب محال وكذب المحال يلزمه المحال فيكون المحال في النتيجة إنما نشأ من هذا المحال فنحن نلتزم أنه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور ، وإنما المحذور كونه ذهبا في نفس الأمر ، وثانيها أنا لا نسلم أنه يقول إنه جسم فإن قوله هو ذهب محال والمحال يجوز أن يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الأولى فلا تلزم النتيجة ، وثالثها أنا لا نسلم صحة المقدمات ، ونسلم أنه صادق لكنه قد تقدم من قوله أمران : أحدهما قوله إنه ذهب والآخر قوله إنه جسم فهو صادق في قوله إنه جسم لا في قوله إنه ذهب فلا يحصل المقصود للسائل ولا سيما ، وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وقد بيناها فاندفع الإشكال فهذه نبذة من الأخبار مشكلة لا يتحدث فيها إلا الفضلاء النبلاء لتوقف سؤالها وجوابها على دقائق من العلوم ، وقد تذكر في سياق المغلطات فيعسر الجواب عنها ، وقد اتضح منها جملة هاهنا توجب الإعانة على فهم غيرها والله المستعان لا رب غيره .

s." (٣)

"وسلم .

ومثال ذلك من العادات أن يعطي الملك لرجل ألف دينار ويعطي لآخر مائة ثم نطلب نحن من الملك أن يزيد صاحب الألف على الألف مثل ما أعطى صاحب المائة فإذا فعل ذلك كان الحاصل مع صاحب الألف ألفا ومائة ومع صاحب المائة مائة ومعلوم أن ذلك لا يخل بعطية صاحب الألف في ألفه بل المائة زيادة على ما وقع به التفضيل أولا كذلك ها هنا

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢١١/١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٢٤/١

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٢٧/١

فهذا جواب حسن سديد بناء على القاعدة في أن الدعاء لا يتعلق إلا بمستقبل معدوم ولا يحتاج إلى ذلك التعب والتفصيل الذي ذكره الشيخ مع أنه لا يصح فإنه جعل متعلق الطلب جميع ما حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم تعلق الطلب بالواقع وهو محال إذ يلزم عليه تحصيل الحاصل وهو غير جائز .

والجواب الحق هو هذا الثاني والعجب أنا طول أعمارنا نقول : ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بإبراهيم ولا بغيره ومعلوم من قواعد العرب أن الفعل في سياق الإثبات لا يتناول إلا أصل المعنى وأنه مطلق لا عام ومن المعلوم أن أصل الإحسان ليس في الرتبة مثل الإحسان المشبه بإحسانه تعالى لإبراهيم عليه السلام فإذا كنا نقتصر على مطلق الإحسان من غير إشكال ويكون ذلك حسنا من غير خلل فأولى أن يحسن منا طلب الإحسان المشبه بإحسان حصل لعظيم من العظماء فإنه أضعاف أصل الإحسان وما المحسن لطلبنا مطلق الإحسان من غير تشبيه إلا أنا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على." (١)

"ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الإشكال وقال شمس الدين الخسرو شاهي : إن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة .

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلفه السبب الأول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ها هنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر عليه السلام أن صهيبا رضي الله عنه اجتمع في حقه سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح عظيم جليل لصهيب وكلام حسن .

وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفاد كلمات الله تعالى وأنها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها أن تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم إنها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو." (٢)

"الجميع هو حسن سأذكره إن شاء تعالى بعد ذكري لأجوبة الناس لأن من سبق أولى بالتقديم أما أجوبة الناس في الحديث فقال : الأستاذ ابن عصفور لو في الحديث بمعنى إن لمطلق الربط وأن لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الإشكال وقال الشيخ شمس الدين الخسرو شاه أن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال : الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله الشيء الواحد قد

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٥١/١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٦١/١

يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه .

وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلف السبب الأول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك هنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر عليه السلام أن صهيبا اجتمع عنده سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح كبير وكلام حسن .

وأجاب غيرهم بأن **الجواب** محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفاد كلمات الله تعالى وأنها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها." (١)

"فرق حينئذ بين ما يرد من قبل الله عز وجل في كتابه وبين ما يرد من كلام الناس من هذا الوجه فاندفع **الإشكال** **فإن** قلت : فيلزم على هذا أن لا يصح قولنا أن يكون الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وإن يكن نصف الخمسة فالخمسة زوج لأن هذه الأمور لا يشك فيها عادة بل تقطع بأن الواحد نصف الاثنين ولا يكون نصف الخمسة مع أن هذا الكلام عربي وملازمته صحيحة ومعنى معتبر قلت : كون الواحد نصف العشرة أمر ليس في الواقع بل أمر يفرضه العقل ويقدره الوهم ومعناه متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فإن فرض المحال واقع جائز فيجوز أن يلزمه المحال وإذا كان التعليق إنما هو على أمر مفروض والفرض والتقدير ليس أمرا لازما في الواقع بل يجوز أن يقع وأن لا يقع فصار من قبيل المشكوك فيه فلأجل ذلك حسن تعليقه بإن فتأمل هذه المواضع فإنها في بادئ الرأي مشكلة ينحل **إشكالها** بما قررناه .

sقال شهاب الدين (المسألة الثالثة أن النحاة والأصوليين قد نصوا على أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه آخر المسألة) قلت : ليس الأمر كما نصوا عليه بل هي لمطلق الربط سواء كان ما دخلت عليه مشكوكا فيه أو غير مشكوك غير أنها ليست بظرف وإذا ظرف وقد آل كلامه في **جوابه** عن **الإشكال وجوابه** بعد ذلك عن السؤال إلى أنها تستعمل في المشكوك وغير المشكوك ودعوى المجاز على خلاف الأصل .." (٢)

"الصيغ للعموم وأنه لا يلزم فيها إلا طلقة واحدة فإن قلت : فإذا لم يلزمه بإذا إلا طلقة واحدة ولا في متى إلا طلقة واحدة فكيف يظهر أثر العموم وإذا لم يظهر أثر العموم كيف يقضى به ونحن إنما قضينا بالعموم في قول القائل مثلا من دخل داري فله درهم إلا بظهور أثر ذلك فإن كل من دخل يستحق ومن أحرم استحق مانعه الذم فإذا ذهبت هذه الآثار واتحدت الأحكام بين المطلقات والعمومات وكان الطلاق في زمن غير معين على سبيل البدل في القسمين وأن ذلك الزمان غير معين فيهما كان القول بالعموم في أحدهما والإطلاق في الآخر تحكما محضا والتحكم المحض لا عبرة به والعلماء برآء

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٦٥/١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٧٠/١

من ذلك ومن أين فهم العلماء العموم على هذا التقدير فعاد **الإشكال ؟** قلت سؤال حسن قوي **والجواب** عنه من وجهين : (أحدهما) ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ لا يفهم منه إلا الأمر بقتلهم في جميع البقاع وثانيها قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿ حيث ثقفتموهم ﴾ لا يفهم منه إلا ذلك وثالثها قوله تعالى ﴿ أينما تكونوا يدركم الموت ﴾ معناه في أي بقعة كنتم ورابعها قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ معناه علمه سبحانه وتعالى محيط بالخلائق في أي بقعة كانوا ونظائره كثيرة في الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب وإذا كان لا يفهم من هذه الصيغ إلا العموم دل ذلك على وضعها له .

(الوجه الثاني) الدال على كونها للعموم أن القاعدة في جميع صيغ العموم أن اسم الجنس إذا." (١)

"(المسألة السابعة) إذا قال : إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم قال لها أنت طالق ثلاثا قال مالك رحمه الله : تنحل يمينه وقال الشافعي رضي الله عنه : يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك رحمه الله **إشكالان** : أحدهما أنه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الإجماع وثانيهما : أنه خصص المعلق بالطلاق المملوك مع أن لفظ التعليق لم يتقاض ذلك ولا سيما على قاعدته في صحة التعليق قبل الملك في إن تزوجتك فأنت طالق ثلاثا .

والجواب عن الأول بناء على قاعدة وهي أن صاحب الشرع لما جعل للمكلف التعليق على دخول الدار جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فإذا نجز بطلت شرطية الدخول للطلاق فبقي غير مشروط فما وجد المشروط دون شرطه قط وعن الثاني أن لفظ التعليق يتقاضى التصرف في المملوك فقط لأن طلاق المرأة إنما يكون مما هي موثوقة فيه وإنما هي موثوقة في عصمته الحاضرة دون غيرها فكان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق غيرها إلا بدليل الأصل عدمه ، ثم يتأكد ذلك بما يرد على الشافعي رضي الله عنه من جهة أنه يلزم أن يكون الزوج مالكا لست طلقات ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي أجمع الناس عليه أنه إنما يملك ثلاثا فقط والأصل عدم ملكه للزائد فإذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين إبطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط .

S." (٢)

"قال : (المسألة السابعة إذا قال : إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ، ثم قال : لها أنت طالق ثلاثا قال : مالك : تنحل يمينه وقال الشافعي يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك رحمه الله **إشكالان** إلى آخر المسألة) قلت : ما قاله وما اختاره من **الجواب** صحيح والله أعلم .." (٣)

"(المسألة التاسعة) اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ﴾ ووجه الدليل منه في غاية **الإشكال فإن** الآية ليست للتعليق وأن المفتوحة ليست للتعليق فما بقي في الآية شيء يدل على التعليق مطابقة ولا التزاما فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل مطابقة ولا التزاما وطول الأيام يحاولون الاستدلال

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٣٨١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٤٠٤

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٤٠٥

بهذه الآية ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها وليس فيها إلا استثناء وأن هي الناصبة لا الشرطية ولا يتفطن أيضا لهذا الاستثناء من أي شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمله فهو في غاية **الإشكال وهو** الأصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالأفعال .

والجواب أن تقول : هذا استثناء من الأحوال والمستثنى منه حالة من الأحوال وهي محذوفة قبل أن الناصبة وعاملة فيها أعني الحال عاملة في أن الناصبة وتقديره ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا في حالة من الأحوال إلا معلقا بأن يشاء الله ثم حذفت معلقا والباء من أن وهي تحذف معها كثيرا فيكون النهي المتقدم مع إلا المتأخر قد حصرت القول في هذه الحال دون سائر الأحوال فتختص هذه الحال بالإباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء يترك به الحرام إلا هذه الحال فتكون واجبة فهذا مدرك الوجوب وأما مدرك التعليق فهو قولنا معلقا فإنه يدل على أنه تعلق في تلك الحال كما إذا قال له : لا تخرج إلا ضاحكا فإنه يفيد الأمر بالضحك حالة الخروج وانتظم معلقا مع أن." (١)

"واحدة قال مالك رحمه الله .

وفي النسق بالواو **إشكال فحصل** له فيها توقف ولم يتوقف الشافعي رضي الله عنه بل ألزم في الواو طلقة واحدة وهو الحق بسبب أن الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم تقريره فقد بانت بالطلقة الأولى قبل نطقه بالطلقة الثانية فلا يلزم لأجل البينونة كما لو قال : فأنت طالق ولا ينبغي أن يثبت في الواو حينئذ **إشكال أصلا** بل نجزم بتقدم ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدها فتبين فلا يلزمه غير الأولى المعطوف عليها بالواو دون المعطوفة بالواو فهذا هو الحق المقطوع به الذي لا تسع مخالفته وأما قول الأصحاب إنه طلق بالأولى ثلاثا ثم فسره بعده ذلك أو بالقياس على قوله أنت طالق ثلاثا فإن الثلاث تعتبر باتفاق ويلزمكم بقوله أنت طالق ثلاثا فإن مقتضى مذهب الشافعي أنه لا تلزمه الثلاث لأنها بانت بقوله أنت طالق أن تبين فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثا شيء **والجواب** عن الأول أن الكلام في هذا المسألة مع عدم النية فقولهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل إن نوى انعقد الإجماع بين الإمامين على لزوم ما نواه فهذا المدرك باطل قطعا .

وأما القياس على قوله مع عدم نيته أنت طالق ثلاثا فباطل أيضا بسبب فرق عظيم مأخوذ من قاعدة كلية لغوية وهو أن كل لفظ لا يستقل بنفسه إذا لحق لفظا مستقلا بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه ولهذه القاعدة عشرة مثل : (المثال الأول) إذا قال : له عندي عشرة إلا اثنين لا يلزمه إلا ثمانية مع أن." (٢)

"(الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تشرع فيه البسملة وما لا تشرع فيه البسملة) أفعال العباد ثلاثة أقسام منها ما شرعت فيه البسملة ومنها ما لا تشرع فيه البسملة ومنها ما تكره فيه فالأول كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات كالأكل والشرب والجماع والثاني كالصلوات والآذان والحج والعمرة وكالأذكار والدعاء والثالث كالمحرمات لأن الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المبسمل عليه والحرام لا يراد تكثيره وكذلك المكروه وهذه الأقسام تتحصل من تفاريع أبواب الفقه في المذهب فأما ضابط ما تشرع فيه التسمية من القربات

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤١١/١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤٥٨/١

وما لم تشرع فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء وعسر تحرير ذلك وضبطه وإن بعضهم قد قال : إنها لم تشرع في الأذكار وما ذكر معها لأنها بركة في نفسها فورد عليه قراءة القرآن فإنها من أعظم القربات والبركات مع أنها شرعت فيه فالقصد من هذا الفرق بيان عسره والتنبيه على طلب البحث عن ذلك فإن الإنسان قد يعتقد أن هذا لا **إشكال فيه** فإذا نبه على **الإشكال استفاده** وحثه ذلك على طلب **جوابه** والله تعالى خلاق على الدوام يهب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء

sقال : (الفرق التاسع عشر) قلت : ما قاله فيه صحيح .." (١)

"بمقدارين على إحدى الروايتين وثلاث مقادير على رواية الثلاث فيكون نصيب الأب أقل من الثلث وأقل من الربع قطعا فيبطل القول بأنه ثلث البر على إحدى الروايتين وثلاثة أرباع البر على الرواية الأخرى بل أقل بكثير وكما وجب نقصان الأب عن الربع أو الثلث وجب أيضا أن لا يقال : للأم ثلثا البر أو ثلاثة أرباعه لأن الأنصباء المضمومة إليها مختلفة المقادير كما تقدم وإنما يلزم ما قالوا أن لو كانت المقادير مستوية فإن قلت : فهل يتعين ذلك بعد تسليم بطلان المقدار المذكور ؟ قلت : ذلك عسير علي وإنما الذي يتيسر لي إيراد السؤال أما تحرير المقدار فلا أعلم إلا أن ثم اقتضت أصل النقصان مع زيادة في النقصان يحصل بها التراخي بثم أما ما مقدار ذلك الذي به حصل فلا يتعين لي بل جزمت بالتفاوت فقط فإن تيسر الضبط في ذلك فاضبطه .

فإن قلت : ثم حرف عطف تقتضي معطوفا ومعطوفا عليه وليس معنا قبلها أو بعدها إلا كلام فيلزم أن تكون معطوفة على نفسها في الرتبة الأولى والثانية والقاعدة العربية أن الشيء لا يعطف على نفسه قلت أيضا : هذا سؤال مشكل يحتاج إلى نظر وتحرير على القواعد العربية والمقاصد الشرعية ثم إن السائل إنما سأل عن غير الأم والتراخي عنها في الرتبة فكيف أجيب بالأم وكيف يقال : إن التراخي عن الأم في البر هو للأم حتى يحصل **الجواب** به وهذا أيضا **إشكال آخر** **والجواب** أن نقول : هذا عطف وكلام محمول على المعنى كأن السائل لما قيل له : أحق الناس." (٢)

"مالك على إطلاقه غير أنه قد ورد مقيدا في قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿ ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ فيجب حمل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل إلا بالوفاة على الكفر **والجواب** أن الآية الثانية ليست مقيدة للآية الأولى لأنها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر وإذا رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع فيكون الحبوط المطلق الردة والخلود لأجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على إطلاقه ولم يتعين أن كل واحد من الشرطين شرط في الإحباط فليست هاتان الآيتان من باب حمل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من أحسن المباحث سؤالا **وجوابا** .

(المسألة الرابعة) ورد قوله عليه السلام ﴿ جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا ﴾ وورد ﴿ وترابها طهورا ﴾ قال الشافعي رضي الله عنه هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الأول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فإن الأول

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤٨/٢

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٣٢/٢

عام كلية لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم أن ذلك لا يصح إلا في الكلي دون الكلية وهو أيضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضا باطل فأصاب الشافعي من **الإشكال في** هذه المسألة ما أصاب أصحابنا في مسألة بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف .

s." (١)

"(الفرق الحادي والأربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف) (دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به مع التكليف) هذا الموضع التبس على كثير من الفضلاء واختلطت عليهم القاعدتان فوردت **إشكالات** بسبب ذلك ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر ثلاث مسائل (المسألة الأولى) في كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة ثلاثة أقوال مخاطبون ليسوا مخاطبين الفرق بين النواهي فهم مخاطبون بها دون الأوامر فلا يخاطبون بها واتفقوا على أنهم مخاطبون بالإيمان وبقواعد الدين وإنما الخلاف في الفروع وتقرير هذه المسألة مبسوط في أصول الفقه وإنما المقصود بها هاهنا بيان هذا الفرق خاصة بسبب أن القائلين بأنهم ليسوا مخاطبين قالوا لو وجبت الصلاة عليهم لوجبت أما حالة الكفر .

وهو باطل لعدم صحتها حينئذ أو بعد الإسلام وهو أيضا باطل لانعقاد الإجماع على سقوطها بسبب الإسلام ولقوله صلى الله عليه وسلم ﴿ الإسلام يجب ما قبله ﴾ **والجواب** عن هذه النكتة أن نقول نختار أنها وجبت حالة الكفر وقوله أنها لا تصح قلنا مسلم ولا يلزم من ذلك عدم حصول التكليف في هذه الحالة وهذا الزمان لأنه عندنا ظرف للتكليف لا لإيقاع المكلف به وإنما يتوجه لزوم الصحة أن لو كان هذا الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به حتى نقول يصح أما ما لا يكلف به كيف يمكن وصفه بالصحة فإن وصف الصحة تابع للإذن الشرعي فحيث لا إذن لا صحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون." (٢)

"فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فإنه يجعلها ثلاثا ويصلي ركعة ويسجد سجدتين بعد السلام مع أن القاعدة أن من شك هل سها أم لا لا سجود عليه وهو يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون فكيف يسجد مع أنه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فتصير هذه المسألة من أعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا **الإشكال لجماعة** من الفضلاء الأعيان فلم يجدوا عنه **جوابا** ثم أنه كيف يصلي هذه الركعة التي قام إليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوي التقرب بها مع عدم الجزم بوجوبها ويجوز أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة ومع التردد لا جزم **والجواب** عن جميع ذلك أن صاحب الشرع جعل الشك في هذه الصورة سببا لوجوب ركعة وجوب سجدتين بعد السلام ويدل على ذلك أن القاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فصاحب الشرع قد رتب هذه الأحكام على الشك فقال ﴿ إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا فليأت بركعة ويسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان ﴾ فرتب الأحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢/٢٧١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢/٣٧٢

دليل السببية كما لو قال إذا سها أحدكم فليسجد وإذا أحدث فليتوضأ ونحوه فإنه لا يفهم عنه إلا سببية الأوصاف المتقدمة لهذه الأحكام فيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو وعلى هذا تكون أسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث قل أن يتفطن له." (١)

"كان واقعا لكن يقدره الشرع معدوما أي يعطيه الآن حكم عقد لم يوجد لا أنه يرفع بعد وجوده فاندفع **الإشكال** **وفائدة** الخلاف تظهر في ولد الجارية والبهائم المبيعة لمن تكون وكذلك الغلات عند من يقول بذلك هل تكون في الزمان الماضي للبائع إن قدرناه معدوما من أصله أو المشتري إن جعلناه مرفوعا من حينه فهذا كله فقه مستقيم وليس فيه مخالفة قاعدة عقلية حتى يلزم ورود الشرع بخلاف العقل وهو من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات .

(المسألة الثانية) رفض النيات في العبادات كالصلاة والصوم والحج والطهارة ورفع هذه العبادات بعد وقوعها في جميع ذلك قولان والمشهور في الحج والوضوء عدم الرفع وفي الصلاة والصوم صحة الرفض وذلك كله من المشكلات فإن النية وقعت وكذلك العبادة فكيف يصح رفع الواقع وكيف يصح القصد إلى المستحيل بل النية واقعة قطعا والعبادة محققة جزما فالقصد لرفض ذلك وإبطاله قصد للمستحيل ورفع الواقع وإخراج ما اندرج في الزمن الماضي منه وكل ذلك مستحيل كما تقدم ذلك في الرد بالعيب .

والجواب عنه أن ذلك من باب التقديرات الشرعية بمعنى أن صاحب الشرع يقدر هذه النية أو هذه العبادة في حكم ما لم يوجد لا أنه يبطل وجودها المندرج في الزمن الماضي بل يجري عليها الآن حكم عبادة أخرى لم توجد قط وما لم يوجد قط يستأنف فعله فيستأنف فعل هذه فهي من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات فإن قلت وأي دليل." (٢)

"ولم نقل إنه خارج وقته الاختياري وكتب أصول الفقه مجمعة على ذلك ومصرحة به فظهر إمكان اجتماع الأداء والإثم في حق من حجر عليه في بعض الوقت وعدم اجتماع الإثم مع الأداء في حق من لم يحجر عليه في شيء من الوقت كما يجتمع الأداء والإثم فيمن أخر إلى آخر القامة وهو كان يعتقد أنه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة فقدر وأخر وصلى فإنه مؤد آثم ويجتمع في حقه الأداء على الخلاف والإثم إجماعا وإنما وقع الخلاف في اجتماعهما آخر النهار وعند طلوع الفجر فمذهب ابن القاسم اجتماعهما ومذهب غيره عدم اجتماعهما فعلى هذا يجتمع الإثم والأداء في حق فريقين من الناس أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس أو بعد القامة ومن حيث الجملة أو أخروا المغرب والعشاء إلى بعد ثلث الليل أو نصفه على الخلاف في آخر وقت العشاء هل هو ثلث الليل أو نصفه وهل تؤخر المغرب إلى الشفق أم لا وثانيهما الفرق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم فإنهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٩٦/٢

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٥/٣

ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا وأنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه وهو أن يكون." (١)

"المتقدم وتصحيح حده .

قال (وثانيهما الفريق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية) قلت قد تقدم أن ذلك ليس بصحيح .

قال (وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم فإنهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول) قلت يلزم ذلك كما ذكر لمن .

قال به من الشافعية وذلك إذا قال : إنه أداء أما إذا قال : إنه قضاء فلا يلزمه .

قال (ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا فإنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد) قلت ما قاله هنا صحيح بناء على ما قرر .

قال (ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه وهو أن يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا فإنهم أطلقوا القول فيها إلى قوله لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك) قلت ولا صنعه غيرهم من المالكية وغيرهم فيما علمت وليس بنكير أن يطلق القول والمراد التقييد وغايته أن تقول تجنب ذلك في الحدود أكيد .." (٢)

"كان وقوع ذلك المشروط غير ممكن لم يقع الطلاق كقوله إذا مت فأنت طالق هذا هو الصحيح لأن قوله إذا دخلت الدار فأنت طالق ليس معناه إيقاع الطلاق في زمن الدخول بعينه بل معناه إيقاعه في الزمن الذي يلي زمن الدخول لضرورة مقتضى الفاء فإنها للتعقيب ويلزم عن ذلك أن تكون إذا يراد بها ظرف الدخول لا ظرف الطلاق وظرف الطلاق غير مصرح به ويلزم عن ذلك تعلق إذا بدخلت الذي هو فعل الشرط ولا يعترض ذلك بقولهم المضاف إليه لا يعمل في المضاف لأنها قاعدة لا يسلم فيها الإطلاق والله أعلم .

قال (وكذلك قوله تعالى ﴿ واذكر ربك إذا نسيت ﴾ إلى آخر السؤال والجواب) قلت إنما يلزم السؤال على تقدير أن يكون ظرف النسيان هو بعينه ظرف الذكر أما إذا قلنا إن ظرف الذكر غير ظرف النسيان لكنه يعقبه فتكون إذا في قوله تعالى ﴿ واذكر ربك إذا نسيت ﴾ ظرفا للنسيان خاصة فظرف الذكر غير مصرح به فلا يلزم السؤال وجوابه بأن الظرف يكون أوسع من المظروف فيفضل من إذا زمن لا نسيان فيه وهو جواب رافع للسؤال من أصله لا جواب مترتب على صحة السؤال .

قال (وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون ﴾ إلى قوله وبعده عن أكثر الاستعمالات) قلت إنما وقع الإشكال في الآية بناء على أن إذ بدل من اليوم وليس ذلك بصحيح بلا إشكال

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٧٤/٣

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٧٨/٣

وما المانع من أن يكون معنى الكلام ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم هذا لا مانع منه ألبتة .

قال (.")[1]

"النسيان ولم نحتج للجواب عنه المبني على صحته بأن الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمان إذا زمان ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر فلا يجتمع الضدان على أن لا يصح أن يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة وإنما معنى كون الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف كما مر أنه يطلق لفظ اليوم مثلا في فعل يقع في بعضه لا في جميعه وذلك الإطلاق حقيقة لغوية للإطراد وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أن ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى فإن ذلك شيء لا يصح بوجه ولم يزل الإشكال يقع عند كثير من الناس بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية فيظنها شيئا واحدا وليس الأمر كذلك قال ومعنى قوله تعالى ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون ﴾ ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم يعني أن إذ ظلمتم تعليل لنفي النفع المأخوذ من لن أي أنهم لعظم ما هم فيه لا يهون عليهم اشتراكهم في العذاب كما كان في الدنيا كما في المغني وحواشيه نعم ظاهر قوله بسبب ظلمكم إذ ظلمتم الجري على القول بأن إذا التعليلية ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ فإنه إذا قيل ضربته إذ أساء وأريد بإذ الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الإساءة سبب الضرب لأن تعليق الحكم بوصف يشعر بعليته لا على القول بأنها حرف بمنزلة لام العلة وذلك لقوله في المغني والجمهور لا يثبتون هذا القسم أي كون إذ حرفا بمنزلة لام العلة ولذا قال الرضي في." (٢)

"لبس الخف خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة كما قلنا في الوضوء يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة فتكون هذه القاعدة مثل هذه القاعدة سواء ويندفع الإشكال عن هذه المقالة قلت هذا الجواب لا يصح لأن قولهم الحدث يرتفع عن عضو وحده لم يخصصوا به الرجل بل عمموه في جميع الأعضاء واتفقنا على أن غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف ولا غيره .

وكذا اليدان والرأس لا يرفع الحدث باعتبار شيء ولا المكلف تباح له الصلاة به وحده فصارت هذه المقالة غير معقولة ولأن الوضوء إنما قلنا إنه يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة لورود النص فيه وفي رفع الحدث عن كل عضو وحده ليس فيه نص ولا قياس فإن هذه الأمور تعبدية وقد علل الوضوء هناك بأمور كلها باطلة والظاهر أنه تعبد ومع التعبد لا يصح القياس ولو صحت تلك المعاني فليست موجودة في كل عضو وحده فإن مسح الرأس وحده ليس من جملة الوضوء حتى يصح القياس عليه فظهر أن القول برفع الحدث عن كل عضو بانفراده قول باطل وإنما يصح أن لو ثبتت الإباحة عقيبه لكن المنع باق إجماعا فالحدث باق وينبغي أن يعلم أن قولنا إن الحدث يرتفع عن كل عضو وحده قول باطل وإن القول بثبوت الحدث

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣/٣١٠

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣/٣١٦

في الأعضاء وفي كل عضو وحده أيضا قول باطل لأن الحدث هو المنع الشرعي عن ملابسة الصلاة والعضو ليس ممنوعا من الصلاة إنما الممنوع هو المكلف فلا معنى لثبوت المنع على العضو وحده وهذا." (١)

"غير مرجح فإنه ليس إحداهما أولى من الأخرى بالبطلان فهذه أمور مجمع عليها كلها وجميعها يقتضي **الإشكال على** هاتين القاعدتين .

الجواب عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى بعد أن كان يورد هذا **الإشكال فلا** يجيبه أحد عنه فكان يقول الشيء قد يجب إيجاب الوسائل ، وقد يجب إيجاب المقاصد فالأول كالنظر في أوصاف المياه فإنه واجب وجوب الوسائل فإنه يتوسل به إلى معرفة الطهورية وكالنظر في قيم المتلفات فإنه وسيلة إلى معرفة قيمة المتلف ، وكالسعي إلى الجمعة واجب ؛ لأنه وسيلة إلى إيقاعها في الجامع ، وكذلك السفر إلى الحج وهو كثير في الشريعة ، ومثال ما يجب وجوب المقاصد الصلوات الخمس وصوم رمضان والحج والعمرة والإيمان والتوحيد وغير ذلك مما هو واجب ؛ لأنه مقصد لنفسه لا ؛ لأنه وسيلة لغيره إذا تقررت هذه القاعدة فاختلف الناس في الجهة هل هي واجبة وجوب الوسائل ، وأن النظر فيها إنما هو لتحصيل عين الكعبة وهو مذهب الشافعي رحمه الله ، وإذا أخطأ في الجهة وجبت الإعادة ؛ لأن القاعدة أيضا أن الوسيلة إذا لم يحصل مقصدها سقط اعتبارها والنظر في الجهة واجب وجوب المقاصد ، وأن الكعبة لما بعدت عن الأبصار جدا ، وتعذر الجزم بحصولها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو الواجب نفسه ، وهو المقصود دون عين الكعبة فإذا اجتهد ثم تبين خطؤه لا تجب عليه الإعادة .

وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى فعلى هذا التقرير يصير الخلاف في." (٢)

"السمت هل يجب وجوب المقاصد أو لا يجب ألبتة لا وجوب المقاصد ولا وجوب الوسائل ؛ لأنه ليس وسيلة لغيره قولان وهل تجب الجهة وجوب المقاصد أم وجوب الوسائل قولان هذا هو توجيه القولين في كل واحدة من القاعدتين فعلى هذا تكون الجهة واجبة بالإجماع إنما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسائل أو المقاصد ، ويكون السمت ليس واجبا مطلقا إلا على أحد القولين فإنه واجب وجوب المقاصد فقول العلماء هل الواجب الجهة أو السمت قولان يصح فيه قيد لطيف فيكون معناه هل الواجب وجوب المقاصد السمت أو الجهة ؟ قولان فبهذا القيد استقام حكاية الخلاف ، واتضح أيضا به تخريج الخلاف هل تجب الإعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا ؟ قولان مبنيان على أن الجهة واجبة وجوب المقاصد ، وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لا شيء وراءه أو واجبة وجوب الوسائل فتجب الإعادة ؛ لأن الوسيلة إذا لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها واتضح الخلاف والتخريج ، واندفع **الإشكال حينئذ** بهذا القيد الزائد وبهذا التقرير وأما **الجواب** عن الصف الطويل فهو أن الله تعالى إنما أوجب علينا أن نستقبل الكعبة الاستقبال العادي لا الحقيقي ، والعادة أن الصف الطويل إذا قرب من الشيء القصير الذي يستقبل يكون أطول منه ، ويجد بعضهم نفسه

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤١٥/٣

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٦٩/٤

خارجة عن ذلك الشيء المستقبل الذي هو أقصر من الصف الطويل ، وإذا بعد ذلك الصف الطويل بعدا كثيرا عن ذلك الشيء القصير يجد كل واحد ممن في ذلك الصف الطويل نفسه مستقبلا." (١)

"معناه هل الواجب وجوب المقاصد السمت أو الجهة قولان فبهذا القيد استقام حكاية الخلاف ، واتضح أيضا به تخريج الخلاف هل تجب الإعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا ؟ قولان مبنيان على أن الجهة واجبة وجوب المقاصد ، وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لا شيء وراءه ، أو واجبة وجوب الوسائل فتجب الإعادة ؛ لأن الوسيلة إذا لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها ، واتضح الخلاف والتخريج واندفع **الإشكال حينئذ** بهذا القيد الزائد وبهذا التقرير) قلت جميع ما قاله في هذا الفصل تحرير خلاف ولا كلام فيه غير أن الصحيح من الأقوال أن الجهة واجبة وجوب المقاصد ، وأن الإعادة لازمة عند الخطأ والله أعلم قال : (وأما **الجواب** عن الصف الطويل إلى آخر ما قاله في هذا الفرق) .

قلت : هذا **الجواب** إنما هو **جواب** القائلين بالسمت دفعا لاستدلال القائلين بالجهة عليهم بالصف الطويل ، وللقائلين بالجهة أن يقولوا سلمنا صحة هذا **الجواب** ؛ لأنه محصل لمقصودنا من القول بالجهة وغير محصل لمقصودكم من القول بالسمت الحقيقي الذي هو العين من غير شرط المعاينة لتعذر ذلك مع البعد ومآل قولكم بالسمت العادي غير الحقيقي إلى قولنا بالجهة ، فعلى التحقيق ذلك **الجواب** ليس **بجواب** بل تسليم لقول المخالف والله أعلم .." (٢)

"البابين ، وميزت بين القاعدتين بالرؤية وعدمها ، وقلت السبب في الأهلة الرؤية وفي أوقات الصلوات تحقيق الوقت دون رؤيته فحيث اشترطت الرؤية فقد أبطلت ما ذكرته من الفرق .

قلت سؤال حسن (**والجواب** عنه) أني لم أشترط الرؤية في أوقات الصلوات لكني جعلت عدم اطلاع الحس على عدم الفجر دليلا على عدمه وأنه في نفسه لم يتحقق ؛ لأن الرؤية هي السبب ونظيره في الأهلة لو كانت السماء مصحية والجمع ثير ولم ير الهلال جعلت ذلك دليلا على عدم خلوص الهلال من شعاع الشمس .

وكذلك لو رأيت الظل عند الزوال مائل لجهة المغرب ، ولم أره مائلا إلى جهة المشرق بل متوسطا بين الجهتين جعلت ذلك دليلا على عدم دخول الوقت وعدم السبب ففرق بين كون الحس سببا وبين كونه دالا على عدم السبب فإني في الفجر جعلته دليلا على عدم السبب لا أني اشترطت الرؤية ، ولذلك أني لم أستشكل ذلك إلا والسماء مصحية والحس لا يجد شيئان من الفجر ، أما لو كان حسابهم يظهر معه الفجر مع الصحو طالعا من الأفق ويخفى مع الغيم لم أستشكله ، وقلت : إنما يخفى لأجل الغيم لا لأجل عدمه في نفسه لكن لما رأيت حسابهم في الصحو لا يظهر معه الفجر علمت أن حسابهم يقارن عدم السبب فإن الحس كما يدل على وجود الفجر يدل أيضا على عدمه باتساق الظلمة وعدم الضياء ، فهذا **جواب** هذا السؤال لا أني سويت بين الأهلة وأوقات الصلوات فتأمل ذلك أن **الإشكال الثاني** المالكية جعلوا رؤية الهلال في بلد من البلاد سببا." (٣)

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٧٠/٤

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٧٥/٤

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٤١/٤

"بالمشرق والآخر بالمغرب أيهما يرث صاحبه فأفتى الفضلاء منهم بناء على هذا الاختلاف بأن المغربي يرث المشرقي ؛ لأن زوال المشرق قبل زوال المغرب فالمشرقي مات أولا فيرثه المغربي المتأخر لبقائه بعده حيا متأخر الحياة نعم قدم هذا الإشكال في الفرق الأول موضحا ، ومر جوابه به بما فيه كفاية ومنقع لمن له قلب ومسمع والله أعلم .." [1]

"المغصوبة يقتضي أنها انعقدت قربة ؛ لأن الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجبا فضلا على أنه ليس بقربة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب فإن قلت الصوم والصلاة كلاهما قربة بالإجماع ، والنهي والمفسدة إنما جاء من جهة أمر خارجي وهو الزمان في الصوم والمكان في الصلاة فأنت إذن فرعت على مذهب من يرى أن النهي عن الوصف لا يتعدى إلى الأصل لزم ذلك فيما قاله أبو حنيفة رحمه الله في عقود الربا أن الوصف يبطل ويصح الأصل لسلامته عن النهي والمفسدة فيلزمك أن تلتزم مذهبه وإن فرعت على مذهب من يرى أن البابين واحد وهو مذهب أحمد فيلزمك أن تلتزم ما قاله في إبطال الصلاة في الدار المغصوبة وبالثوب المغصوب وإبطال الوضوء بالماء المغصوب ونحو ذلك من فروع الحنابلة وأنت لم تقل بهذا المذهب ولا بذاك فكان مذهبنا مشكلا فتحتاج الجواب لمالك والشافعي عن هذا الإشكال وإن تبطل الفرق الذي ذكرته بين الصلاة والصوم فإنك إن اعتبرت الأصل والوصف وفرقت بينهما كقول أبي حنيفة لزمك الصحة في الصلاة والصوم ؛ لأن النهي لأمر خارجي وهو الزمان والمكان وإن سويت كما قاله أحمد لزمك البطلان فيهما ، وعلى التقديرين بطل ما حاولته من الفرق قلت سؤالات حسنة والجواب عنها أني ألتزم الفرق بين الأصل والوصف ولا أسوي كما قالته الحنابلة .

ولا يلزمني عقود الرب بسبب أن انتقال الإملاك في المعاوضات يعتمد الرضا لقوله." [2]

"(الفرق الرابع والمائة بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ومتى دار بين الندب والتحريم ترك تقديما للراجح على المرجوح ، وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أم لا) فإنه يحرم صومه مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب وإن كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي أن يتعين صومه ، وبهذه القاعدة تمسك الحنابلة في صومه على وجه الاحتياط وهو ظاهر من هذه القاعدة ، ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما .

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يصومه احتياطا لهذه القاعدة ثم إنا ناقضنا قاعدتنا فقلنا من شك في الفجر لا يأكل ويصوم مع أنه شاك في طريان الصوم كما شك أول الشهر في طريان الصوم فيهما سواء فإن قلنا بالصوم في الثاني دون الأول فهو إشكال آخر ، ويحتاج إلى الفروق القادحة المعتبرة في الموضعين أما الأول فالجواب عنه وهو الفرق المقصود هاهنا أن صوم يوم الشك عندنا دائر بين التحريم والندب فتعين الترك إجماعا على هذا التقدير ، وإنما قلنا إنه دائر بين التحريم والندب ؛ لأن النية الجازمة شرط وهي هاهنا متعذرة ، وكل قربة بدون شرطها حرام فصوم هذا اليوم حرام فإن كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه ، وإن كان من شعبان فهو مندوب فقد تبين أنه دائر بين التحريم والندب لا بين الوجوب والندب ، وهذا

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/١٤٨

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/١٥١

هو الفرق ومما يدل على تحريمه ما ورد في الحديث ﴿ من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﴾ .

وأما الثاني فالجواب عنه أن رمضان عبادة واحدة وإنما." [١]

"قال (الفرق الرابع والمائة بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ، ومتى دار بين التحريم والندب ترك تقديما للراجح على المرجوح ، وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أو لا فإنه يحرم صومه مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب ، وإن كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي أن يتعين صومه إلى قوله : ويحتاج إلى الفروق القادحة المعتبرة في الموضعين) .

قلت قوله مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب ليس بمسلم بل هو من شعبان لا على القطع بل على الشك ، وهو ممنوع الصوم للنهي عنه الوارد في الحديث ، وعلى هذا الإشكال في قولنا بالمنع من صومه ، أما على قول الحنابلة فصومه على وجه الاحتياط فجار على قاعدة الفرق المذكور ، وذلك والله أعلم لعدم صحة الحديث عندهم .

قال : (أما الأول فالجواب عنه وهو الفرق المقصود هاهنا إلى قوله ﴿ فقد عصى أبا القاسم ﴾) قلت : ما قاله من أنه دائر بين التحريم لتعذر النية الجازمة وبين الندب ليس بمسلم من جهة أن لقائل أن يقول ليست النية الجازمة شرطا إلا مع عدم تعذرها ، وما ذكره لم يأت عليه بحجة فلا يبقى إلا الحديث إن صح .

قال : (وأما الثاني فالجواب عنه أن رمضان عبادة واحدة ، وإنما الأكل بالليل رخصة إلى قوله فظهر الجواب والفرق) .

قلت : ليس ما قاله من أن الأصل في الليل الصوم بصحيح ، وإنما كان الممنوع بالليل الأكل والوطء بعد النوم خاصة ، أما غير ذلك وهو ما قبل فلا ، ثم إن جوابه معارض للنص في قوله تعالى ﴿.﴾ " [٢]

"(اللفظ السابع) قولنا وحق الله وحق الرحمن وحق الرحيم وحق العليم والجبار قال الشافعي من الكنايات لا الصرائح لأن لفظ الحق قد يطلق ويراد به حق الله تعالى على عباده من الطاعة والأفعال المطلوبة منهم وهي حادثة كالصلاة والصوم فلا يجب به كفارة حتى ينوي القديم وهو حق الله تعالى الذي هو أمره ونهيه النفساني الموظف على عباده وفي مجموع الأمير وشرحه انعقاد اليمين بحق الله أي استحقاقه إن لم ينو معنى حادثا أي الحقوق التي على العباد من العبادات التي أمر بها بأن نوى قديما أو لم ينو شيئا ا هـ .

وفي كنون على عبق وحق الله قدرته وعظمته وجلاله قاله في البيان وقال أبو زيد القابسي رحمه الله تعالى ما نصه في جواب للونشريسي لا يلزم الحالف بحق الله تعالى كفارة لأن حق الله أمره ونهيه أي أن يطيعوه ولا يخالفوه وأن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا إلا أن يريد به اليمين فيجري على الخلاف في انعقاد اليمين بالنية ا هـ .

(اللفظ الثامن) ايمن الله بلغاته الأربع عشرة التي في قول ابن مالك (: همز أيم أيمن فافتح واكسرا وأم قل أو قل أو من بالتثليث قد شكلا وأيمن اختم به والله كلا أضف إليه في قسم تسوف ما نقلا) وايمن الأخير بفتح الميم وكسر الهمزة في

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/١٥٩

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/١٦٢

الرهوني على عبق ولابن رشد في رسم أوصى من سماع عيسى من كتاب الأيمان والنذور ما نصه أما ايم الله فلا إشكال في أنها يمين لأن ايم الله أو ايمن الله أو من الله كلها جاءت للعرب في القسم فمن النحاة من ذهب إلى." (١)

"والصيام والإحرام وغير ذلك من الموانع فلم يحصل مقتضى الغاية فهل هذه هي الغاية باقية على بابها مقتضية لثبوت النقيض أو هي مستثناة عن قاعدة الغايات بالإجماع (والجواب) أنها باقية على بابها وتقريره أنها كانت محرمة بكونها أجنبية وبكونها مطلقة ثلاثا فلما تزوجها الزوج الثاني صارت مباحة من جهة الطلاق الثلاث وزال التحريم الناشئ عنه وبقي التحريم بكونها أجنبية وتجدد سبب آخر للتحريم وهو كونها زوجة لغيره فقد خلف السبب الزائل سبب آخر وزال التحريم الكائن بسبب الطلاق الثلاث وثبت مقتضى الغاية وإذا طلقها الزوج الثاني بقيت محرمة بالعدة وهو سبب متجدد وبكونها أجنبية فإذا عقد عليها الزوج الأول زال التحريم بسبب كونها أجنبية وبقيت محرمة بسبب ما تجدد من حيض أو صوم أو غيرهما فإذا زال ذلك ثبتت الإباحة المطلقة وكان الثابت قبل ذلك مطلق الإباحة المطلقة وقد تقدم الفرق بين مطلق الإباحة والإباحة المطلقة فظهر أن الغاية على بابها لم تخالف مقتضاها بل هي معمول بها واندفع الإشكال عن الآية (المسألة الثانية) إذا ترك الصلاة وزنى وهو محصن وارتد عن الإسلام وقتل النفس التي حرم الله فهذا قد أبيح دمه بكل واحد من هذه الأسباب فإذا عفا الأولياء عن القصاص ذهبت الإباحة الناشئة عن القتل وثبتت الإباحة الناشئة عن غير ذلك من الأسباب المذكورة فالإباحة المرتفعة ههنا نظير الإباحة الحاصلة في المسألة المتقدمة وهي مطلق." (٢)

"ولو وهبه إياه على أن يعتقه عن ظهاره لم يجزه فكذلك إذا أعتقه عنه والفرق بينهما على قول ابن القاسم أنه قد ملك الواهب أو البائع العتق في ذلك العبد قبل وقوعه ولزم الموهب له إيقاعه بالشرط فلذلك لم يجزه ألا ترى أنه لو باعه من ورثة الميت بشرط عتقه عنه أو وهبهم إياها بذلك الشرط لم يجزه الذي أنفذ عتقه عن المعتق عنه أعتقه ولذلك أن يعتقه عن الميت ، وقد روى في العتبية أبو زيد عن ابن القاسم في المرأة تعطي زوجها الرقبة يعتقها عن ظهاره أو عن الوجه إن كان بشرط العتق لم يجزه وإن كان بغير شرط أجزاه وذلك لما ذكرناه .

ورواه في المدينة عيسى بن دينار وعبد الرحمن بن دينار عن ابن كنانة ا هـ منه بلفظه وهو حسن ، وقد أغفله الجم الغفير والتوفيق بيد العلي الكبير ا هـ محل الحاجة منه بلفظه ، وإما بناء على قاعدة التقادير فيقدر انتقال ملكه عنه للمعتق عنه قبل صدور العتق بالزمن الفرد حتى يثبت الولاء وتبرأ ذمته من الكفارة فيرد الإشكال بقاعدة النية فإن مالكا وابن القاسم يشترطانها .

وهي متعذرة مع الغفلة ولا يدفعه الجواب بالقياس على العتق عن الميت للفرق بأن الحي متمكن من العتق عن نفسه بخلاف الميت فإنه قد تعذر عليه باب التقرب فناسب أن يوسع الشرع له في ذلك ولا بالقياس على أخذ الزكاة كرها مع اشتراط النية فيها للفرق أيضا بأنها حالة ضرورة لأجل امتناع المالك وها هنا المعتق عنه غير ممتنع وبأن مصلحة الزكاة عامة." (٣)

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢/٥

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٥٨/٥

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٩٥/٦

"عن هذا النمط في الكفارات والمنذورات هذا وجه **الإشكال** .

وكذلك ما قاله الشافعي أيضا في الإغماء فينبغي أن يبطل التتابع كما تبطل الصلاة والصوم بالإغماء ، وكذلك المرض عند الشافعي وأبو حنيفة مثله فالكل مشكل والذي يظهر في بادي الرأي أن التفريق متى حصل بأي طريق كأن وجب ابتداء الصوم كما قلناه في جميع النظائر المتقدمة لأن الصوم بوصف التتابع لم يحصل ومتى لم يحصل المطلوب الشرعي مع إمكان الإتيان به وجب الإتيان به هذا هو القاعدة (**والجواب**) عن هذا **الإشكال ببيان** قاعدة وهي أن الأحكام الشرعية على قسمين خطاب وضع وخطاب تكليف فخطاب الوضع هو نصب الأسباب والشروط والموانع والتقديرات الشرعية وخطاب التكليف هو الأحكام الخمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة فأما خطاب الوضع فلا يشترط فيه علم المكلف ولا قدرته ولا إرادته كالتوريث بالأنساب والإنسان لا يعلم بذلك ولا هو من قدرته ولا إرادته فيدخل الميراث في ملكه وإن لم يشعر به ولذلك نوجب الضمان على الصبيان والمجانين والغافلين ونطلق بالإضرار ونوجب الظهر بالزوال والصوم برؤية الهلال إلى غير ذلك مما هو من خطاب الوضع وخطاب التكليف يشترط فيه العلم والقدرة والإرادة فما لا قدرة له عليه لا يكلف به ، وكذلك ما لم يبلغه لا يلزمه حتى يعلم به غير أن التمكن من العلم يقوم مقام العلم في التكليف .

وقد تقدمت هذه القاعدة مبسوطة فإذا وضحت فنقول المتابعة من باب خطاب التكليف ؛." (١)

"استطعتم ﴾ فلذلك قلنا يبتدي الصوم في الظهار متتابعا إذا وطئها قبله وإن كان وصف تقدم عدم الوطء قد تعذر ؛ لأنه الممكن الباقي .

وأما في النذر ونحوه فيأتي بيوم غير اليوم الذي أفطر فيه ناسيا يصله بآخر صيامه تكملة للعدة لا لتحصيل وصف التتابع في جميع الصوم ، بل في آخره فقط ؛ لأن تحصيله في أثناء الصوم قد تعذر فأفطر ناسيا وبقي تحصيله في آخره ممكنا فوجب الممكن وسقط المتعذر على القاعدة المتقدمة ، وكذلك في جميع الكفارات وأنواع الصوم المتتابع فاندفع **الإشكال بهذه** القاعدة بفضل الله تعالى .

(مسألة) قال مالك رحمه الله إذا تطوع بالصوم أو بالصلاة ونحوهما مما يجب بالشروع وعرض عارض يقتضي فساده ناسيا أو مجتهدا لم يجب قضاء الصوم والصلاة وإن أفطر متعمدا أو أبطل الصلاة وجب القضاء على قاعدة الوجوب بالشروع مع أن قاعدة الوجوب بالشروع تقتضي القضاء مطلقا ألا ترى أن الصلوات الخمس وصوم رمضان يقضيهما إذا فسدا بأي طريق كان فكان يلزمه هنا كذلك وهو **إشكال كبير** فإن الواجب ينبغي أن لا يختلف حاله (**والجواب**) عنه أن وجوب التطوعات عنده مأخوذ من قوله تعالى ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ نهى سبحانه وتعالى عن الإبطال ، فيكون الإكمال واجبا مكلفا به والتكليف يشترط فيه القدرة والعلم على القاعدة المتقدمة فلا يجب الإتمام حالة عدم القدرة والعلم فلا يجب القضاء كذلك .

وإذا تعمد الإفساد اندرجت هذه الحالة في التكليف لحصول القدرة والعلم فوجب القضاء." (٢)

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١١١/٦

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١١٣/٦

"أشهر لم يظهر فيها حمل .

وقد حصلت فالموضع في غاية **الإشكال وجوابه** أن هذه النسوة وإن انكشف الغيب عن إياسهن إلا أن العدة لا بد وأن تكون بعد سببها وإن علم حصول براءة الرحم قبل السبب فإن من غاب عن امرأة عشر سنين ، ثم طلقها بعد العشر وهو غائب عنها فإنها تستأنف العدة إجماعا ؛ لأن تلك المدة المتقدمة وهي العشر سنين وإن دلت على براءة الرحم غير أن تلك المدة وقعت قبل السبب والواقع قبل السبب من جميع الأحكام لا يعتد به كالصلاة قبل الزوال والصوم قبل رؤية الهلال وإخراج الزكاة قبل ملك النصاب والله سبحانه وتعالى جعل الإياس سببا للعدة ثلاثة أشهر ؛ لأنه تعالى رتبه عليها بصيغة الفاء لقوله تعالى ﴿ واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر ﴾ فتدل هذه الآية على السببية في الإياس من وجهين (أحدهما) أن ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم كقولنا اقطعوا السارق واجلدوا الزاني وغير ذلك فإن هذه الأوصاف المتقدمة أسباب لهذه الأحكام المترتبة عليها كذلك هاهنا يكون الإياس سببا للاعتداد بثلاثة أشهر والواقع من الأشهر قبل كمال التسعة واقع قبل إياسنا وإياسهن من الحيض ، فيكون واقعا قبل سببه فلا يعتد به ويتعين استئناف ثلاثة بعد تحقق السبب .

وأما المطلقات تمضي لهن ثلاثة أشهر بعد الطلاق وقبل العلم به والمتوفى عنهن أزواجهن يمضي لهن أربعة أشهر وعشر بعد الوفاة وقبل." (١)

"(المسألة الرابعة) قال الباجي قال القاضي أبو إسحاق والشافعي لا بد في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه لأنا قضينا بكذبه في الظاهر لما فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصرا على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر ، وعليه **إشكالان** : (أحدهما) أنه قد يكون صادقا في قذفه فتكذيبه لنفسه كذب فكيف تشترط المعصية في التوبة التي هي ضدها ، ونجعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته ورفعته .

(ثانيهما) أنه إن كان كاذبا في قذفه فهو فاسق أو صادقا فهو عاص لأن تعيير الزاني بزناه معصية فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصيا بكل حال ، **والجواب** عن الأول أن الكذب لأجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته ، وللإصلاح بين الناس ، وهذا التكذيب فيه مصلحة الستر على المقذوف ، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس ، وقبول شهادته في نفسه ، وعوده إلى الولاية التي يشترط فيها العدالة ، وتصرفه في أموال أولاده وتزويجه لمن يلي عليه ، وتعرضه للولايات الشرعية (وعن الثاني) أن تعيير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة ، وقال مالك لا يشترط في قبول توبته ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار والعمل الصالح كسائر الذنوب .." (٢)

"وجه ، وما قاله في القسم السابع صحيح ، وكذا ما قاله في الثامن .

لكن إطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل لا على خصوص مذهب الفلاسفة ، وإلا فمذهبهم الجزم بأن لا بعثة للأجسام والجهل في التاسع إن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق شيئا من الحيوانات الموجودات المعلوم وجودها فذلك كفر لا شك

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٢٧/٦

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٦٣/٧

فيه ، وإن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق حيوانا لا يعلم وجوده فذلك ليس بكفر ، ولا معصية ؛ لأن ذلك ليس براجع إلى الجهل لتعلق صفات الله تعالى به بل بوجود هذا المتعلق وبعض الصور التي قد يكلف الشرع بمعرفتها من ذلك لأمر يخصها إن أراد بها مثل السحر الذي يكفر به فذلك وإلا فلا أدري ما أراد ، وما قاله في العاشر نقل وترجيح ، وما قاله فيما يتعلق بالجرأة على الله تعالى ليس بصحيح فإن التكفير لا يصح إلا بقاطع سمعي ، وما ذكره ليس كذلك فلا معول عليه ، ولا مستند فيه فما قاله في المسألة الأولى **جوابا** عما استشكله بعض العلماء من الفرق بين كون السجود للشجرة كفرا والسجود للوالد ليس بكفر قد تقدم أنه يفتقر إلى توقيف وتقدم ما يدفع **الإشكال فلا** تغفل ، وما قاله في المسألة الثانية من لزوم الكفر لكل ممتنع من السجود ولكل حاسد ولكل عاص ليس بصحيح ؛ لأنه لا يمنع في العقل أن يجعل الله تعالى حسدا ما وامتناعا وعصيانا ما دون سائر ما هو من جنسه كفرا إذ كون أمر ما كفرا أو غير كفر أمر وضعي وضعه الشارع لذلك فلا مانع من أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده ، وما." (١)

"منها حد بل الكل حق لله تعالى إلا القذف على خلاف فيه إما أنه تارة يكون حدا حقا لله تعالى وتارة يكون حقا لآدمي فلا يوجد ألبتة .

sقال (الفرق السادس والأربعون والمائتان بين قاعدة الحدود وقاعدة التعازير من وجوه) قلت جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح لكنه أغفل من الأجوبة عن قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ لا تجلدوا فوق عشر جلدات في غير حد من حدود الله ﴾ أصحها ، وأقواها وهو أن لفظ الحدود في لفظ الشرع ليس مقصورا على الزنا وشبهه بل لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مأمور به ومنهي عنه فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعالى فإن قيل الحديث يقتضي مفهومه أنه يجلد عشر جلدات فما دونها في غير الحدود فما المراد بذلك **فالجواب** أن المراد به جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهائم ، والله تعالى أعلم .

وأغفل أيضا التنبيه على ضعف قول إمام الحرمين أن الجناية الحقيرة تسقط عقوبتها وبيان ضعف ذلك القول بل بطلانه أن قوله العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيها ردعا ، قول متناف من جهة أنه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجناية إلا أنها تؤثر فيها العادة الجارية ردعا فإن كانت بحيث لا تؤثر ردعا فليست بصالحة لها هذا أمر لا خفاء به ، ولا **إشكال** ، والله تعالى أعلم ، وجميع ما قاله في الفروق الثلاثة بعده صحيح أو نقل وترجيح .." (٢)

"(المسألة الثالثة) قال الأستاذ أبو إسحاق الإدراك يضاده النوم اتفاقا والرؤيا إدراك المثل كما تقدم فكيف تجتمع مع النوم وأجاب بأن النفس ذات جواهر فإن عمها النوم فلا إدراك ولا منام ، وإن قام عرض النوم ببعضها أمكن قيام إدراك المنام بالبعض الآخر ؛ ولذلك فإن أكثر المنامات آخر الليل عند خفة النوم (المسألة الرابعة) تقدم أن المدرك إنما هو المثال ، وبه خرج **الجواب** عن كون رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى في الآن الواحد في مكانين فإن المرئي في المكانين مثالان فلا **إشكال إذا** تعددت المظروفات بتعدد الظروف إذ المشكل أن يكون في مكانين في زمان واحد ، وأجاب الصوفية

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٦٢/٨

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٦٠/٨

بأنه عليه السلام كالشمس ترى في أماكن عدة ، وهي واحدة ، وهو باطل فإنه عليه السلام يراه زيد في بيته ويراه عمرو بجملته في بيته أو داخل مسجده والشمس إنما ترى من أماكن عدة ، وهي في مكان واحد فلو رئيت داخل بيت بجرمها استحال رؤية جرمها في داخل بيت آخر ، وهو الذي يوازن رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيتين أو مسجدين ، **والإشكال لم** يرد رؤيته عليه السلام من مواضع عدة ، وهو في مكان واحد إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته عليه السلام فأين أحدهما من الآخر مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فلا يتجه **الجواب** إلا بأن المرئي مثاله عليه السلام لا ذاته ، وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غيره إنما يرى مثاله." (١)

"مكانين في الآن الواحد بأنه عليه السلام كالشمس ترى في أماكن عدة ، وهي واحدة باطل فإن **الإشكال لم** يرد في رؤيته عليه السلام من مواضع عدة ، وهو في مكان واحد حتى يصبح **الجواب** عنه بذلك بل إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته عليه السلام مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فأين أحدهما من الآخر فلا يتجه **الجواب** إلا بأن المرئي مثاله عليه السلام لا ذاته .
وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غير ذلك إنما يرى مثاله لا هو بذاته وبه يظهر معنى قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ من رآني فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بي ﴾ وأن التقدير من رأى مثالي فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بمثالي ، وأن الخبر إنما يشهد بعصمة المثال عن الشيطان ، ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة كذلك معصومة عن تمثل الشيطان بمثلها وما عدا ذلك من المثل يمكن حقا ويمكن أن يكون من قبل الشيطان ، وأنه تمثل بذلك المثال ا هـ .." (٢)

"قال (القسم الرابع من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله ثبوت أمر دل السمع على ثبوته وله أمثلة : الأول أن يقول الداعي جعل الله موت من مات لك من أولادك حجابا من النار ، وقد دل الحديث الصحيح على أن ﴿ من مات له اثنان من الولد كانا حجابا له من النار ﴾ فيكون هذا الدعاء معصية قال ، فإن قلت أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ندعو له بقولنا اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد ، وقد ورد في الحديث الصحيح ﴿ أن الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح وأرجو أن أكون إياه وأن المقام المحمود هو الشفاعة ﴾ ، وقد أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أعطيها فيلزم أحد الأمرين إما إباحة الدعاء بما هو ثابت وإما **الإشكال على** الإخبار عن كونه عليه الصلاة والسلام أعطيها قلت ذكر العلماء في هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم أنه أعطي هذه الأمور مرتبة على دعائنا وأعلم أن دعاءنا يحصل له ذلك فحسن أمرنا بالدعاء له ؛ لأنه سبب هذه الأمور وحسن الإخبار بحصولها ؛ لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها ، والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع **الإشكال**) قلت **جوابه** هذا مبني على أن الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٨٥/٨

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٨٩/٨

الحصول ممنوع وذلك هو عين دعواه من غير حجة أتى بها .

قال (الثاني أن يقول الداعي اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة ، وقد جاء في." (١)

"

(١) لعلها بائعاً له .

[١٠٤/١]$

نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون ﴾ . ولا يجب عليه الوفاء بالوعد أخذا من حديث أبي داود والترمذي عن زيد بن أرقم بلفظ : « إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفي له فلم يف له فلا إثم عليه » ، وإسناده حسن ليس فيه من أجمع على تركه ، فإنه دل بمنطوقه على عدم إثم من وعد وأخلف من غير عزم على الإخلاف حالة الوعد وبمفهومه على أنه يأثم إن كان عازما على الإخلاف ، وهذه علامة الإخلاف حالة الوعد وبمفهومه على أنه يأثم إن كان عازما على الإخلاف ، وهذه علامة المنافق لأنه من يظهر خلاف ما يبطن فهو حال الشراء يظهر للبائع الرغبة في ثواب الإقالة متى جاءه ، وهو عازم على أنه متى وقع البيع بيده لا يقيله أبدا .

والحاصل : أنا وإن اطلعنا على أنه عازم على عدم الوفاء كأن أقر مثلاً وحكمنا بإثمه ونزلناه منزلة المنافقين لا يجبر على الإقالة ، ولم يرو عن أحد من السلف وجوب الوفاء بالوعد إلا ما نقل عن عمر بن عبدالعزيز ، وعن أصبغ المالكي ؛ قال البخاري : « وقضى ابن الأشوع بالوعد وفعله الحسن البصري ونقل عن مالك أنه يجب منه ما كان بسبب ؛ أي : فمن قال لآخر تزوج ولك كذا فتزوج لذلك جب الوفاء به » ، قال الحافظ ابن حجر : « قرأت بخط والدي رحمه الله تعالى في إشكالات على « الأذكار » للنووي لم يذكر جواباً عن الآية والحديث : « آية المنافق ثلاث » ، والدلالة للوجوب منهما قوية . فكيف حملوه على كراهة التنزيه مع الوعيد الشديد ؟ وينظر هل يمكن أن يقال يحرم الإخلاف ولا يجب الوفاء أي يأثم بالإخلاف وإن كان لا يلزمه وفاء ذلك » . انتهى .." (٢)

" واحتجوا بأنه لا يتوصل إلى معرفة النازلة من طريق الاجتهاد فهو كالعامي

قلنا لا نسلم أنه لا يتوصل لأنه إذا نظر وتأمل توصل إلى معرفة الحكم ويفارق العامي فإن العامي لا طريق له إلى ذلك

ألا ترى أنه لو كرر النظر ألف مرة لم يعرف الحكم من طريقه ولهذا نجوز له التقليد مع اتساع الوقت بخلاف العالم

واحتج بأنه مضطر إلى التقليد فإذا اجتهد فاتته العبادة وتأخرت وذلك لا يجوز

والجواب هو أنه إن كان ذلك مما يجوز تأخيره لعذر صار إشكال الحادثة عليه عذرا له في التأخير

وإن كان مما لا يجوز تأخيره كالصلاة أداها على حسب حاله ثم يعيد فلا ضرورة إلى التقليد ." (٣)

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٥/٩

(٢) إيضاح القواعد الفقهية لطلاب المدرسة الصولتية للحجي، ص/١٠٦

(٣) التبصرة، ص/٤١٣

" أحدها أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا وحرمت بعد أن لم تكن حراما والبعدية تصريح بالحدوث

والثاني أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد فتقول هذا الفعل حلال وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثا فصفة فعله أولى بأن تكون حادثة

والثالث أنه أي الحكم يكون معللا به أي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح فالنكاح علة في الحل وحرمت بالطلاق فالطلاق علة في التحريم

وأيضا فموجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنها

هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعا لجميع أفراد المحدود مانعا من دخول غيره فيه فمتى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد والمراد بالدلوك زوال الشمس هذا هو الصحيح وقيل غروبها وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد

وأيضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير أو للترديد والترديد ينافي التحديد لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام

واعلم أن مدلول أو إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو وإما إبهام كقوله تعالى وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين وإما تخيير كخذ درهما أو دينارا فالشك والإبهام منافيان للبيان بلا إشكال والتقسيم ليس فيه بيان المقسم والحد إنما يؤتى فيه بما يفيد البيان أو التخيير والإباحة لا محل لهما هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان في الحدود

قلنا الحادث التعلق هذا جواب عن الوجه الأول من تقرير المقدمة ." (١)

" والثاني وهو الذي أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ولا يكون الكعبي حينئذ مفاجئا بانكار المباح وقد نقل القاضي في مختصر التقريب والغزالي في المستصفى أن المباح مأمور به دون الأمر بالندب والندب دون الأمر بالإيجاب وقد صرح في مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجبا ولا الإباحة إيجابا إذا عرفت ذلك فقد استدل الكعبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور وترك الحرام واجب فيلزم أن يكون فعل المباح واجبا من جهة وقوعه تركا لمحظور

وأجاب عنه المصنف بأنا لا نسلم أن فعل المباح هونفس ترك الحرام يعني أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئا يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به وقد يحصل بغيره فلم بنحصر تركه في المباح وقد ضعف الآمدي وغيره هذا الجواب وقالوا هو صادر ممن لم يعلم غور كلامه فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم

---

(١) الإبهاج، ١/٤٥

الواجب إلا به فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وقوعه واجبا بعد التعيين وقال لا خلاص عنه إلا بمنع وجوب المقدمة قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وله أن يجيب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة قال وبالجملة إن استعيد فهو في غاية الغوص **والإشكال وعسى** أن يكون عند غيري حله

قلت وهو صحيح ولكنا نقول للكعبي نحن لا ننكر أن الإباحة تقع ذرائع إلى الانكفاف عن المحظور كغيرها من الأفعال التي يلزم منها الانكفاف ." (١)

" احدهما أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا **إشكال فيه** لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها **إشكال لأن** شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وإنما يجب بتمامه فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لا أسلم اشترط مضي حول من وقت إسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت **وجواب** هذا **الإشكال بأنه** إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز فما كلفناه بمستحيل بل بممكن فإن استمر على كفره كان التكليف مستمرا وإن أسلم سقط ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله

الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج

وفي الزكاة ثلاثة أشياء

الخطاب بأدائها وهو حاصل لما بيناه

والثاني ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضا لا يفترق الحال بين المسلم والكفار فيه

الثالث تعلقها بالمال وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما سنعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول

والمباحثة الثانية أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم ومن لا يقول بذلك يقول لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام ." (٢)

---

(١) الإبهاج، ١٣١/١

(٢) الإبهاج، ١٧٨/١

" الصلاة لكن ظهر لي الآن ان العموم في الأحوال إنما جاء في هذه الآية من صيغة إذا فإنها ظرف والأمر معلق بها وهي شرط ايضا والمعلق على شرط يقتضي التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ويلزمها الأحوال وقررت مرة أخرى ان هذه القاعدة إنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله اقتلوا المشركين لا فيما إذا كان فعلا في سياق النفي كما لو قيل لا نقتل مسلما فإن الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه وقد دخل عليه حرف النفي فعمم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق النفي عاما في الأزمان لأن حكم الفعل حكم النكرة وهي في سياق النفي للعموم والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها حق لا سبيل إلى المصادمة بمنعها ولكن ما جعله القرافي لازما عليها غير مسلم له وذلك لان المقصود ان العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع بمعنى انه إذا عمل به في الأشخاص في حالة ما في زمان ما في مكان ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى أما في أشخاص أخر فيعمل به لأنه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالتوفية بعموم الأشخاص ان لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال الا حكم عليه والتوفيه بإطلاق ان لا يتكرر ذلك الحكم فكل زان يجلد إذا جلدناه لا نجلده مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى الا إذا زنا مرة أخرى لان تكرر جلده لا دليل عليه والفصل مطلق هذا ما قرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي ونقله عنه والدي أطال الله بقاءه في كتابه أحكام كل وهو من انفس مختصراته

قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة وبه يظهر ان لا إشكال عليها ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والدي أيده الله وقد يعترض على هذا التقرير بان عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار وبان المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه وهما غير ان فلا يصلح ان يكون ذلك تأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي ان يهذب هذا الجواب ويجعل العموم والإطلاق في لفظ واحد بأن يقال المحكوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران . " (١)

" إباحته فهذا فرق بين المقامين فان قلت يكفي في تسويغ الفعل البرآة الأصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن إبقاء الشارع بحكم البرآة الأصلية حكم وهو دليل شرعي وإنما يقول بالتحريم إذا قدم بلا سبب فهذا ينكر عليه سواء كان هناك حكم أم لا فإذا لم ينكر دل على الإباحة ويحمل على ان فاعله اقدم عن علم بخلاف السائل فإن ظاهر حاله انه واقف عن الاعتقاد منتظر الجواب فلا يحصل مفسدة والله اعلم

قال السادسة خصوص السبب لا يحصل لأنه لا يعارضه

هذه المسألة مشتملة على بحثين

الأولى في ان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف والتحبيق تفصيل وهو ان الخطاب إما ان يكون لسؤال سائل او لا فان كان جوابا فاما أن يستقل بنفسه أولا فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان استقل فهو أقسام لأنه وإما ان يكون

---

(١) الإبهاج، ٨٧/٢

أمضى أو مساويا أو اعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب من سأله عمن افطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط

أحدها ان يكون فيما خرج من الجواب ينبه على ما لم يخرج منه

والثاني ان يكون السائل مجتهدا او لا لم يفد التنبيه

والثالث ان لا تفوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد وأما المساوي فلا إشكال فيه وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما ان يكون اعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن ماء بئر بضاعة ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه أبو داود والترمذي وقال حسن ." (١)

" شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إنقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطيء في مسألة والأكثر على أنه يجوز

واختار الآمدي خلافه وأعلم أن الجواب من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا الإشكال غير الوارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقا لأن المجتهد يعمل بما أداه إليه اجتهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم الخطيئة وإنها ممتنعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه

قال الثانية إذ لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق أن نصوا بعدم الفرق أو اتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لأنه رفع مجمع عليه وإلا جاز ولا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جميع الأحكام

لعلك تقول ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفصيل إحداث لقول ثالث ويعتضد بأن الآمدي لم يفرد هذه المسألة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك

وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعددا والأولى مخصوصة بما إذا كان محمله متحدا ان أهل العصر لم يفصلوا بين مسألتين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والآخرون إلى التحريم فيهما وأراد من بعدهم الفصل فهذا يقع على أوجه

أحدهما أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلاني فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوهم أن الخلاف جار فيه وصرح فيه الجار بردي وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحي الكتاب ." (٢)

---

(١) الإبهاج، ١٨٣/٢

(٢) الإبهاج، ٣٧٢/٢

" الحاجة فهو احتمال مرجوح لكونه نادرا إذا الغالب في السؤال كونه وقت الحاجة وإذا كان ما ذكره الرسول عليه السلام جوابا عن السؤال معاد في الجواب تقديرا فيصير تقدير الكلام واقعت فاعتق فيرجع إلى نوع ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لأن الفاء وإعادة السؤال مقدر فيه والمقدر وإن ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة وما وقع من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة أيضا لأن معرفة كون الكلام المذكور جوابا عنه أو ليس جوابا لا يحتاج إلى دقيق نظر وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف أنه لا يجزم بكونه جوابا إلا وقد تيقن ذلك

قال الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم والطوافات ثمرة طيبة وماء طهور وقوله أينقص الرطب إذا جف قيل نعم فقال فلان إذن وقوله لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بما ثم مججته

إذا ذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم أي لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثا ولغوا ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام

الأول أن يدفع السؤال في صورة الإشكال بذكر الوصف كما روي أن عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات رواه الأربعة أصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من ." (١)

"فقد عرَّفه بعضُهم بأنه : قَبُول قولِ الغير من غير حجةٍ.

وهذا التعريفُ ذكره جماعةٌ من الأصوليين، منهم : الغزاليُّ، وابنُ قدامة، والآمديُّ، وابنُ الحاجب، وابنُ الهمام، والشوكانيُّ، وغيرهم.

ويَرِدُ على هذا التعريف إشكالٌ، وهو : أن قولَهم : « من غير حجة » هل يُقصدُ به أن القَبُولَ لا حجةَ عليه؟ أو أن القولَ نفسَه ليس عليه حجةٌ؟

فإنْ أُريد أن القَبولَ لا حجةَ عليه لزم خروجُ اتِّباع العاميّ للعالِم؛ لأن ذلك قد قامت حجّتُه، وهي قوله تعالى : ﴿ ﴾ [النحل٤٣]، والإجماعُ على صحّة سؤال العاميّ للعالم.

وإنْ أرادوا أن الذي ليس عليه حجةٌ هو القولُ نفسُه، فهذا مشكِلٌ من جهة أن القولَ الذي يَعرف المقلدُ أنه لا حجةَ عليه لا يجوزُ اتباعُ العالِم فيه عند أكثر العلماء، بل حكي الاتفاق عليه.

والفريقُ الثاني عرَّفوا التقليدَ بأنه : قَبولُ قولِ القائل وأنتَ لا تَعرفُ من أين قاله (١).

أو : أخذُ مذهب الغير بلا معرفةِ دليله (٢).

وقد ذهب إلى هذا جماعة من العلماء، منهم : القفالُ الشاشيُّ، والمرداويُّ، وابنُ النجار.

ومن الذين عبروا باللفظ الأول مَن قصد هذا المعنى، ولكنه ظن أن عبارته تفيده كابن قدامة رحمه الله، فإنه في أثناء كلامه أوضح أن مرادَه المعنى الذي ذكره الفريقُ الثاني.

ولو وازنا بين التعريفين لاخترنا تعريفَ الفريقِ الثاني، ولكن يرد عليه اعتراضٌ لا بدَّ من الاحتراز عنه. وهو : هل يخرج

---

(١) الإبهاج، ٣/٥٠

الإنسانُ من مرتبة التقليد إذا عَرف دليلَ المسألة، وإنْ لم يكنْ قادراً على دفع الشُّبَه عن الدليل **واجواب** عن أدلة القول الآخر؟

(١) البحر المحيط ٢٧٠/٦ .

(٢) التحبير ٤٠١١/٨ .." (١)

"قلنا: فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة إلى السيد وأولى أن لا يكون السيد قادرا على المنع ومع ذلك فالفرق واقع **والجواب**: عن الإلزام الأول: أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الذاتي وعن الثاني: أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى أن له فعله وعن الثالث: أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه وعلى هذا فلا يمتنع ورود الأمر بما كان منهيا والنهي بما كان مأمورا.

وعن الرابع: أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضا وعن السادس: ما سيأتي في المسألة بعدها وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع إذ هما مبنيان على ذلك غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهارا لما يختص بكل واحد من **الإشكالات** والمناقضات.

المسألة الثانية مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك بأن قالوا لو كان العقل موجبا فلا بد وأن يوجب لفائدة وإلا كان إيجابه عبثا وهو قبيح ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها وإن عادت إلى العبد فإما أن تعود إليه في الدنيا أو في الأخرى.

الأول محال فإن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى لأن الشكر فرع المعرفة وإنما هو عبارة عن إتعاب النفس وإلزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية وهو فرع التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذي لا حظ للنفس فيه.." (٢)

"قلنا: أما **الإشكال الأول** فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده أوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكن في هذا الدار فإن فعلت هذا أثبتك وإن فعلت هذا عاقبتك فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب فإنه يصح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية إجماعا وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا وذلك أن يقال: متعلق الوجوب إن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق وليس كذلك فيما فرض من الصورة وإن تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة فالواجب متوقف على المحرم فيلزم أن يكون واجبا لا محرما لما قيل وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم

(١) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص/٣٢٤

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٨١/١

فيها فما هو الجواب في هذه الصورة هو الجواب في صورة محل النزاع وعلى هذا فقد اندفع الإشكال الثاني أيضا من حيث إن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة وشغل الحيز بالسكن محرم على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق والجواب يكون مشتركا: كيف وإن إجماع سلف الأمة وهلم جرا منعقد على الكف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤدات في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم لبقي الوجوب مستمرا وامتنع على الأمة عدم الإنكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه وأما القاضي أبو بكر فإنه قال إن الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين الإجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلاة وقد بينا إبطال مستنده.." (١)

"احتج من قال إنه غير مأمور به أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح لما سبق في تحديده ولأن الأمة مجمعة على انقسام الأحكام إلى وجوب وندب وإباحة وغير ذلك فمنكر المباح يكون خارقا للإجماع. وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحا إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما وترك الحرام واجب ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق ثم اعتذر عن الإجماع المحتج به بأن قال يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه فإنه إذ ذاك لا يكون مأمورا به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان وقد اعترض عليه من لا يعلم عور كلامه بأنه وإن كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره فلا يلزم أن يكون واجبا وهو غير سديد فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواحب دونه فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وهو محال فكان جوابه أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه.

وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله.." (٢)

"وأما الإشكال الثاني فقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا وهو غير صحيح لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر وهو عين الدور بل لو قيل إن الصدق والكذب وإن كان داخلا في حد الخبر ومميزا له فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان أولى.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١/١٠٩

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١/١١٥

وأما الإشكال الثالث فقد قيل في جوابه إن المحدود إنما هو جنس الخبر وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون وهو غير صحيح فإن الحد وإن كان لجنس الخبر فلا بد وأن يكون الحد موجودا في كل واحد من آحاد الأخبار وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب والحق في ذلك أن الواو وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق غير أن المراد بها الترديد بين القسمين تجوزا.

وأما الإشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الإشكال الذي قبله وقد عرف ما فيه.

ومن الناس من قال: الخبر ما دخله الصدق أو الكذب ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الأخيرين وقد عرف ما فيهما ويرد عليه إشكال آخر خاص به وهو أن الحد معروف للمحدود وحرف أو للترديد وهو مناف للتعريف ويمكن أن يقال في جوابه: إن الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ في التحديد وإنما التردد في اتصافه بأحدهما عينا وهو غير داخل في الحد ومنهم من قال: هو ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يدخله التصديق أو التكذيب.." (١)

"وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ولا سيما في موضع الإشكال وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر من الأخبار كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك فانتهينا وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين إلى غير ذلك وجدهم في طلب الأخبار والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها.

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الآحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل الإجماع على ذلك كما سبق تقريره في مسائل الإجماع وما رووه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها ولهذا أجمعنا على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة وإن جاز تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها.

وعن الرابع أن اتفاقهم على العمل بخبر الواحد إنما يوجب العلم بصدقه أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن وليس كذلك بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والعمل بالقياس على ما يأتي وإذا كان اتباعهم لخبر الواحد لكونه ظنيا مضبوطا بالعدالة كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولا بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة وذلك يعم خبر كل عدل.

وأما المعارضة بالآيات فجوابها ما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلا.." (٢)

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢٦٧/١

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٣٢٥/١

"وأما قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا أمرتكم بأمر" الحديث إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأمورا به وليس كذلك.

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرر الصلاة بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة **الإشكال بمعرفة** كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم سهوا أو لا للتكرار إن كان فعله عمدا كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن التكرار ولو كان للتكرار لما أعرض عنه وله الترجيح.

وأما الشبهة الأخيرة فإنما عم الأمر فيها بالإكرام وحسن العشرة للأزمان لأن ذلك إنما يقصد به التعظيم وذلك يستدعي استحقاق المأمور بإكرامه للإكرام وهو سبب الأمر فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لا من مطلق الأمر.

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بامتناع احتمال الأمر المطلق للتكرار أن ذلك يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار ولا يلزم منه امتناع احتماله له ولهذا فإنه لو قال ادخل الدار مرارا بطريق التفسير فإنه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير.

وعن الثانية: أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح وبه دفع الشبهة الثالثة وإذا قال لوكيله طلق زوجتي إنما لم يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم الاحتمال لغة ولهذا لو قال طلقها ثلاثا على التفسير صح.

وعن الخامسة: ما سبق.

وعن السادسة: أنها باطلة وذلك لأن زيادة المشقة من حمل الأمر على التكرار إما أن لا يكون منافيا له أو يكون منافيا: فإن كان الأول فلا اتجاه لما ذكروه وإن كان الثاني فغايته تعذر العمل بالأمر في التكرار عند لزوم الحرج فيلون ذلك قرينة مانعة من صرف الأمر إليه ولا يلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة **وجواب** شبهة القائلين بالوقف ما سبق في **جواب** من تقدم والله أعلم.." (١)

"وأما المعقول فهو أن العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من أقسامه إجماعا والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده إلا أن يوجد له معارض والأصل عدمه فإن قيل: لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص لم يخل إما أن يدل عليه حقيقة أو تجوزا لا جائز أن يقال بالأول إذ يلزم منه أن يكون اللفظ مشتركا بينه وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق والاشتراك على خلاف الأصل وإن كان مجازا فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة أوجه.

الأول: أن المجاز فيما وراء صورة التخصيص ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا.

الثاني: أن المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة.

الثالث: أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله: اقتلوا المشركين إلا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذلك المشبه سلمنا

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٤١١/١

أنه حجة لكن في أقل الجمع أو فيما عدا صورة التخصيص؟ الأول مسلم والثاني ممنوع وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن **والجواب** عن السؤال الأول من جهة الإجمال والتفصيل: أما الإجمال فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه قبل التخصيص إجماعا وهو إما أن يكون دالا عليه حقيقة أو مجازا ضرورة وكل ما ذكروه من الإشكالات تكون لازمة ومع ذلك فهو حجة والعذر يكون متحدا.

وأما التفصيل فنقول: ما المانع أن يكون مشتركا؟ قولهم: الاشتراك على خلاف الأصل قلنا إنما يكون خلاف الأصل أن لو لم يكن من قبيل الأسماء العامة وليس كذلك على ما يأتي عن قرب إن شاء الله تعالى وإن سلمنا أنه ليس مشتركا فما المانع من التجوز؟." (١)

"قولكم إنه يفيد جواز الفعل في الزمان الثاني من وقت الأمر قلنا: متى إذا كان الفعل المأمور به مبينا أو إذا لم يكن مبينا؟ الأول مسلم والثاني ممنوع.

وإن سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن الحاجة داعية إلى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه بدليل ما قبل الأمر.

وأيضا فإنه لما نزل قوله تعالى:" أقيموا الصلاة " مع أنه لم يرد بها مطلق الدعاء إجماعا لم يتقرن بها البيان بل أخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها إلى أن بين ذلك جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك وبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لغيره بعد بيان جبريل له.

وكذلك نزل قوله تعالى:" وآتوا الزكاة " البقرة ١١٠ مطلقا ثم بين النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من أموال الزكاة شيئا فشيئا.

وكذلك نزل قوله تعالى:" والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " المائدة ٣٢ ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقته في مقداره وصفته على التدريج وكذلك نزل قوله تعالى:" وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم " التوبة ٤١ ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى :" ليس على الضعفاء ولا على المرضى " إلى غير ذلك من الأوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها إلا بعد مدد.

فإن قيل: المؤخر في جميع هذه الأوامر إنما هو البيان التفصيلي وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الإجمالي كيف وإن الأمر إما أن يكون على الفور أو التراخي وتمام **الإشكال ما** سبق.

قلنا: **وجواب** الإشكالين أيضا ما سبق وأيضا فإن العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث وردت مطلقة والنبي صلى الله عليه وسلم بين بعد ذلك على التدريج ما يصح بيعه وما لا يصح ومن يحل نكاحها ومن لا يحل وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث شيئا فشيئا.." (٢)

"الرابع: أن فيه زيادة لا حاجة إليها وهي قوله متراخ عنه وقوله: على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا فإن ذكر التراخي إنما وقع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٤٧٩/١

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١٠٧/٢

والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثنى وفيما خرج عن الشرط والغاية وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم إذا كان حكمه موقتا من حيث إن الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته.

والجواب عن **الإشكال الأول**: لا نسلم أن النسخ هو ارتفاع الحكم بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع وذلك لأن النسخ يستدعى ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع أي الفاعل والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول.

والرافع والمرفوع أي الفاعل والمفعول يستدعي رفعا وارتفاعا أي فعلا وانفعالا والرافع هو الله تعالى على الحقيقة.

وإن سمي الخطاب ناسخا فإنما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه والمرفوع هو الحكم والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول.

وذلك على نحو فسخ العقد فإن الفاسخ هو العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو قوله: فسخت والانفساخ صفة العقد وهو انحلاله بعد انبرامه.

وأما النسخ بفعل الرسول فلا نسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة إذ ليس للرسول ولاية إثبات الأحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه وإنما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الأحكام ويرفعه ففعله إن كان ولا بد فإنما هو دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم لا أن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع.." (١)

"وأما **الإشكال بالإجماع** ففيه **جوابان**: الأول: أنه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة وكان إجماعهم قاطعا فلا نسلم تصور إجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولا ليصح ما قيل.

الثاني: أنه وإن صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيا وإثباتا مستند إلى قول أهل الإجماع وإنما هو مستند إلى الدليل السمعي الموجب لإجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا فيكون إجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ لا أن خطابهم نسخ.

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي **الجواب** عنه أيضا.

وأما ما ذكروه من الزيادات فهي غير مخلة بصحة الحد وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة.

ومع ذلك فالمختار في تحديده أن يقال: النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق.

ولا يخفى ما فيه من الاحتراز من غير حاجة إلى التقييد بالتراخي ولا بقولنا: لولاه لكان مستمرا ثابتا لما سبق تقريره.

وأما الناسخ فإنه قد يطلق على الله تعالى فيقال: نسخ فهو ناسخ ومنه قوله تعالى:" ما ننسخ من آية " البقرة ١٠٦ وقوله تعالى:" فينسخ الله ما يلقى الشيطان " الحج ٥٢ وقد يطلق على الآية أنها ناسخة فيقال: آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١٦٨/٢

وكذلك على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره وإجماع الأمة.
وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال: فلان ينسخ القرآن بالسنة أي يعتقد ذلك فهو ناسخ.." (١)

"الثاني: أن موسى الكليم كان نبيا حقا بالإجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته وقد نقل عنه نقلا متواترا أنه قال: هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض وروي عنه أنه قال: الزموا يوم السبت أبدا فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذبا وهو محال.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن ظاهرة بل إن قلنا برعاية الحكمة بحكمة كان عالما بها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبدآء.

وعن **الإشكال الثاني** أن اعتقاد التوحيد وكل ما مستند معرفته دليل العقل لا يخلو إما أن يقال بأن وجوبه ثابت بالعقل كما قاله المعتزلة أو بالشرع كما نقوله نحن: فإن كان الأول فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل وإن كان الثاني فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه.

وعن الثالث قولهم إن الخطاب إن كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ لا نسلم ذلك فإنه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا فإنه يكون جائزا عندنا على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

قولهم: وإن كان دالا على التأبيد فهو محال لا نسلم ذلك.

قولهم في الوجه الأول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأبيد فقد أجاب عنه أبو الحسين البصري بأنه إنما يفضي إلى ذلك إن لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك: وقد بينا إبطال ما ذهب إليه في تأخير البيان إلى وقت الحاجة.." (٢)

"قولهم: الفعل المأمور به إما أن يكون حسنا أو قبيحا فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه.

قولهم: إما أن يكون طاعة أو معصية قلنا هو طاعة حالة كونه مأمورا ومعصية حالة كونه منهيا فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال بل تابعة للأمر والنهي.

قولهم: إما أن يكون مرادا أو مكروها لا نسلم الحصر لجواز أن لا يكون مرادا ولا مكروها إذ الإرادة والكراهة عندنا غير لازمة للأمر والنهي وبتقدير أن يكون ما أمر به مرادا جاز أن يكون مرادا حالة الأمر دون حالة النهي.

قولهم: المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ليس كذلك فإنه قال تعالى:" ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها " البقرة ١٠٦ والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها لما تحقق هذا الوصف وإنما يتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع إلى تحمل المشقة أو أن ثواب البعض أجزل من ثواب

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/١٦٩

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/١٨٠

البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ أحكام الآيات لا على ما ذكروه.
وأما منع كون شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لإجماع السلف قاطبة.
والكلام في هذا المقام إنما هو مع منكر النسخ من الإسلاميين وما يذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي **الجواب** عنه أيضا وأما ما ذكروه على باقي صور النسخ فهو أيضا خلاف إجماع السلف كيف وإن ما ذكروه من التخريج لا وجه له.
قولهم إن التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالكلية قلنا: لا خلاف أنه كان يجب التوجه إليه حالة عدم **الإشكال والعذر** وقد زال ذلك بالكلية فكان نسخا.." (١)

"ومنهم من قال: هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر وهو أيضا باطل بالعلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والإجماع كيف وإن العلم غير حاصل من القياس فإنه لا يفيد غير الظن وإن كان حاصلا منه فهو ثمرة القياس فلا يكون هو القياس.
وقال أبو هاشم إنه عبارة عن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه وهو باطل من وجهين: الأول أنه غير جامع لأنه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فإنه ليس بشيء الثاني أن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسا وإن كان بجامع فيكون قياسا وليس في لفظه ما يدل على الجامع فكان لفظه عاما للقياس ولما ليس بقياس.
وقال القاضي عبد الجبار: إنه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول.
وقال أبو الحسين البصري: القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقد أورد على نفسه في ذلك **إشكالا** وأجاب عنه.
أما **الإشكال فهو** أن الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما سبق تحقيقه.
وأما **الجواب** فحاصله أن تسمية قياس العكس قياسا إنما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة ويمكن أن يقال في **جوابه** أيضا إنه وإن كان قياس العكس قياسا حقيقة غير أن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس فتحديد أحدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته وإن كان مسمى باسمه ولهذا فإنه لو حدت العين بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وإن اشتركا في الاسم.
والمحدود هاهنا إنما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس العكس غير أن ما ذكره من الحد مدخول من وجهين.." (٢)
"الثالث أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد ثبتت الصفة أيضا بالقياس كقولنا في الباري تعالى:عالم فكان له علم كالشاهد فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي.

---
(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/١٨٢
(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٣٦

وعند ذلك إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم أو لا تكون: فإن كان الأول كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما تكرارا لكون الصفة أحد أقسام الحكم وإن كان الثاني كان التعريف ناقصا.

الرابع أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لا أقسام الجامع وذلك إن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من أقسامه بعينه وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلا في حدها وأيضا فإنه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع فالحكم والصفة الجامعة أيضا كل واحد منهما منقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى فكان يجب استقصاؤها في الذكر وإلا كان الحد ناقصا وهو محال.

الخامس أن كلمة أو للترديد والشك والتحديد إنما هو للتعيين والترديد ينافي التعيين.

السادس أن القياس الفاسد قياس وهو غير داخل في هذا الحد وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع ومهما حصل الجامع كان صحيحا فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر لا يكون داخلا فيه فكان يجب أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد فإنه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقا وقوله بعد ذلك في إثبات حكم أو نفيه إشارة إلى ذكرها بفاصل ذلك الحكم وأقسامه وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم فذكرها ثانيا لا يكون تكرارا.." (١)

"فإن قيل: نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ليلزمنا ما قيل بل معنى استقلالها أنها لو انفردت لكان الحكم ثابتا لها ولا أثر لانتفاء غيرها ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل واحدة مستقلة بالحكم لكنه معارض بما يدل على جوازه بالنظر إلى ما هو الواقع من أحكام الشرع وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة وعند ذلك فإما أن يقال: العلة منها واحدة أو الكل علة واحدة ذات أوصاف أو أن كل واحدة علة مستقلة: لا جائز أن يقال بالأول وإلا فهي معينة أو مبهمة: القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به وبهذا يبطل الإبهام.

والقسم الثاني أيضا فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام الإجماع على إباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا عدوانا وارتد عن الإسلام وزنى محصنا وقطع الطريق معا وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معا.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن الكلام إنما هو مفروض في حالة الاجتماع لا في حالة الانفراد والتقسيم في حالة الاجتماع فعلى ما سبق وأما الأحكام فالوجه في دفعها أن تقول أما إباحة قتل من قتل وارتد وزنى محصنا وقطع الطريق فالعلل وإن كانت فيه متعددة فالحكم أيضا متعدد شخصا وإن اتحد نوعا.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٣٩

ولذلك فإنه لا يلزم من انتفاء إباحة القتل بعد العود عن الردة إلى الإسلام انتفاء إباحة بباقي الأسباب الأخر ولا من انتفاء الإباحة بسبب إسقاط القصاص انتفاؤها بباقي الأسباب ويدل على تعدد الحكم أيضا أن الإباحة بجهة القتل العمد العدوان حق للآدمي بجهة الخلوص.." (١)

"فإن قيل: إذا كان الوصف مناسبا لأحد الحكمين فمعنى كونه مناسبا له أنه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده.

وعلى هذا فيمتنع أن يكون مناسبا للحكم الآخر لأنه لو ناسبه لكان بمعنى أن ترتيبه عليه محصل للمقصود منه وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا به لحكم الآخر وأيضا فإنه إذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين: فإما أن يناسبهما من جهة واحدة أو من جهتين مختلفتين: فإن كان الأول فهو ممتنع إذ الشيء الواحد لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب مخالفه وإن كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لا أنها متحدة.

والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه وذلك لأن المناسب ينقسم إلى ما ترتيب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير وإلى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وإن لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر.

وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الأول وإن كان لازما فلا يمتنع أن يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني.

وعن **الإشكال الثاني** أنه إذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة.

المسألة الرابعة عشرة إذا كانت العلة في أصل القياس بمعنى الباعث فشرطها أن تكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع كما قررناه من إثبات الحكم أو نفيه بحيث لا يلزم منه إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة وإلا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا وهو ممتنع ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص إنما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير كما يقوله أبو حنيفة فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتا ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود علته وهو ممتنع.." (٢)

"والمختار اشتراطه وذلك لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق فما لا فائدة في إثباته فلا يشرع فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته وسواء وجدت ثم حكمة تقتضي نفيه أو لم توجد وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له.

وإذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للإثبات كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعا.

فإن قيل: لا خفاء بأن وجود المقتضب من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فإذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٨٣

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٨٥

الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى وأيضا فإنا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين. وعند انتفاء المقتضي لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الأصل.

قلنا: **جواب الإشكال الأول** أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في إعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط إعماله.

وجواب الثاني: أنه وإن لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط فهو أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط إعماله على ما حققناه.

ولهذا كان نفي الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقا عليه بين القائلين بتخصيص العلة ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضي وبتقدير انتفاء المقتضي فنفي الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط وإن أفضى إلى إلغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع اعتباره إلا أنه أولى من انتفائه للمانع أو فوات الشرط.

ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي مع القائلين بامتناع تخصيص العلة فكان النفي له أولى.." (١)

"قولهم: لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة ؟ قلنا: لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الأول فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حذرا من التعارض فإنه على خلاف الأصل **والجواب** عما ذكروه على الوجه الثاني من **الإشكال الأول** أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعميم نظرا إلى قرينة حال الآباء مع الأبناء وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئا أو أوجبه فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما أوجب حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان ويحرمه في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد مخرجهما ويوجب الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ويبيح النظر إلى وجه الرقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله إذ ليست المصالح والمفاسد من الأمور التابعة لذوات الأوصاف وطباعها حتى تكون لازمة لها بل ذلك مختلف باختلاف الأوقات هذا كله إن قلنا بوجوب رعاية المصالح وإلا فلله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وعن **الإشكال الثاني**: أن النظر في التعليل إلى مناسبة القدر المشترك وإلغاء ما به الافتراق من الخصوصية إما أن يكون دالا

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٨٨

على وجوب الاشتراك بين الأصل والفرع أو لا يكون موجبا له: فإن كان موجبا فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وإن لم يكن موجبا للتعدية فلا أثر لإيراده.." (١)

"فإن قيل: يمتنع ذلك لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة فلا نأمن من اختياره للمفسدة وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة.

والجواب عن هذا الإشكال أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى وقد أبطلناه في موضعه وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله اختر فإنك لا تختار إلا الصواب.

فإن قيل: يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي وليس كذلك.

قلنا: دليل جواز ذلك من الشارع أنا لو قدرنا وروده منه لم يلزم عنه لذاته محال.

قولهم: إنه لا يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة قلنا: متى إذا أخبر الصادق بذلك أو إذا لم يخبر؟ الأول ممنوع. والثاني مسلم.وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك كان جائزا عقلا.

ثم وإن سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة لكن متى إذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار أو إذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار الأول مسلم والثاني ممنوع.

فإن قيل: فيلزم من ذلك الإباحة وإسقاط التكليف قلنا: ليس كذلك بل هو إيجاب التخيير وإيجاب التخيير تكليف لا أنه إباحة وإسقاط للتكليف.

فإن قيل: إنما يحسن إيجاب ما يمكن الخلو منه ويمتنع الخلو من الفعل والترك فلا يحسن إيجابه قلنا هذا وإن استمر في إيجاب الفعل وتركه فلا يستمر في التخيير بين الأحكام التي يتصور الخلو منها كالتخيير بين أن يكون الفعل محرما أو واجبا.

وذلك بأن يقال له: اختر إما التحريم وإما الوجوب وأيهما اخترت فلا تختر إلا ما المصلحة فيه ولا يخفى جواز الخلو منهما بالإباحة.." (٢)

"والجواب عن الإشكال الأول: أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي باتباع قول المفتي مع جواز خطئه فما هو جواب لهم في صورة الإلزام فهو جواب لنا في محل النزاع.

وعن الإشكال الثاني: أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه.

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطإ فيه كما سبق ذكره في مسائل الإجماع وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطإ فيه فلا مانع منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله وأنه الشارع المتبع وأهل الإجماع متبعون له ومأمورون بأوامره ومنهيون بنواهيه.ولا كذلك بالعكس.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٣٨٩/٢

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١٧/٣

وعن الثالث: أن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه.

والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالإجماع.

ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين فتطرق الخطإ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة.

المسألة الثانية عشرة اختلفوا في النافي هل عليه دليل أو لا ؟ منهم من قال: لا دليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية.

ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضعين ومنهم من أوجبه عليه في القضايا العقلية دون الشرعية.

والمختار إنما هو التفصيل وهو أن النافي إما أن يكون نافيا بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعيا للعمل أو الظن بالنفي فإن كان الأول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه أني لست أجد ألما ولا جوعا ولا حرا ولا بردا إلى غير ذلك.." (١)

"إنما يلزمنا الامر إذا بلغنا، وكاذلك الامر لم يبلغ بعد إلى المسلمين، فأجاب بعض من سلف القائلين بقولنا: إنه تعالى قد أبلغ أمره بذلك إلى رسوله، فهو سيدنا وإمامنا فكان الخمسون اللازمة له لبلوغ الامر إليه، ثم نسخت عنه قبل أن يعمل بها.

قال أبو محمد: فإن قالوا: لم يرد الله تعالى قط بالخمسين إلا خمسا يعطي بكل واحدة عشر حسنات، واحتجوا بما في آخر الحديث من قوله تعالى: هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدي فالجواب، وبالله تعالى التوفيق: إن هذا الكلام هو بيان قولنا لا قولهم، لان الخمس لا تكون خمسين في العدد أصلا، وإنما هي خمسون في العدد، وخمسون في الاجل، وكنا ألزمنا أولا خمسين في العدد وهي خمسون في الاجر فقط، فأسقط عنا التعب وبقي لنا الاجر، فصح أن الساقط غير اللازم ضرورة، وبرهان ذلك حطه تعالى إلى خمس وأربعين وإلى أربعين، ثم إلى خمس وثلاثين ثم ثلاثين، وهكذا خمسا خمسا حتى بقيتخمسا، وهذا لا إشكال فيه، في أن الملزم غير المستقر آخرا، فبطل اعتراضهم، والحمد لله رب العالمين.

ومن طريق ما اعترض به بعضهم أن قال: لعله عليه السلام قد صلى الخمسين صلاة قبل نسخها، أو لعل الملائكة صلتها قبل نسخها.

قال أبو محمد: وهذا جهل شديد، ولو كان لقائل هذا أدنى علم بالاخبار لم يقل هذا الهجر، لان الاسراء إنما كان في جوف الليل، ولم يأت الصباح إلا وهو (ص) قد رجع إلى مكة وكان بها قبل مغيب الشفق وبعد غروب الشمس، وقبل طلوع الشمس من تلك الليلة، وإنما لزمت الخمسون في يوم وليلة.

وأيضا فهو عليه السلام، يذكر بلفظه في الحديث: أنه لم ينفك راجعا وآتيا من ربه تعالى إلى موسى عليه السلام، وأما الملائكة فلم يبعث رسول الله (ص) إليهم، بل بعضهم هم الرسل من الله تعالى إليه، وإنما بعث إلى الجن والانس الساكنين

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢٠/٣

دون سماء الدنيا، وهذا ما لا خلاف فيه بين المسلمين مع النصوص الواردة في القرآن والحديث في خطاب هذين النوعين فقط، وإنما بعث إليهما فقط، والملائكة في مكان لا ليل فيه، وإنما هي في السموات التي هي." (١)

"أيضا، وإنما أمر أن يقضي بالبينة العدلة عنده، ولا يقدر على أكثر من أن يحكم بالعدالة الظاهرة إليه، وبظاهر العلم عنده، وكما أمر بقبول اليمين من المنكر، وهما شيئان متغايران: أحدهما: بما شهدت به البينة، وألا يقضي على من حلف في قضية ألزم فيها اليمين، فهذا هو الذي ألزم النبي (ص) وألزمنا نحن بعده السلام.

والثاني: أن يمكن صاحب الحق في علم الله تعالى من حقه، وهذا لا سبيل إلى علمه في كل موضع، فإن حرمنا هذا وحرمنا وفاق العدل عند الله عز وجل.

فلا إثم ولا حرج، لانه لا سبيل إلى علم ذلك بيقين، ولا كلفناه، وهذا لا يسمى اجتهادا على الاطلاق، ولكنه يقين اتباع ما أمر به عليه السلام من الحكم بالعدول على حسب ما يطيق على معرفته، وهو الظاهر، وبقبول يمين المنكر، ولا سبيل إلى اجتهاد النبي (ص) في شرع الشرائع، والاوامر عنده واردة متيقنة، ولا **إشكال فيها**.

يعمل خاصها من عامها، وناسخها من منسوخها، ومستثناها من المستثنى منه، علم يقين ومشاهدة في جميع ما أنزل عليه.

وأما الاجتهاد الذي كلفناه نحن، فهو طلب هذه المعاني، ولم نشاهدها كلها فنعلمها لكن نقبلها من الثقات الذين أمرنا الله تعالى بقبول نذارتهم إلى أن يبلغونا إلى الذين شهدوها، وهم ونحن لا نعلم كل ذلك علم يقين.

فإن اعترض معترض بفعله عليه السلام في أخذ الفداء، فنزل من عتابه على

ذلك ما نزل.

فالجواب: أننا لا ننكر أن يفعل عليه السلام ما لم يتقدم نهي من ربه تعالى له عنه، إلا أنه لا يترك وذلك، ولا بدمن أن ينبه عليه.

وأما الوهم من النبي (ص) وهو يقصد بذلك فعل الخير، فلسنا ننكره إلا أنه لا يقر عليه البتة، وهذا لا يجوز أن يكون في شرع شريعة، ولا إيجاب فرض، ولا تحريم، وإنما هو فيما قدره مباحا له، إذ لم ينه عنه قبل ذلك، لكن كفعله بابن أم مكتوم إذ نزلت: * (عبس وتولى) *.

وقد احتج بعضهم ممن أجاز الاجتهاد بالرأي في الدين، بأمر سليمان وداود عليهم السلام: * (إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم) *.

قال أبو محمد: وهذه مسألة اختلف الناس فيها على وجوه، فقوم قالوا: نسخ الله حكم داود بحكم سليمان عليهما السلام.." (٢)

---

(١) الأحكام لابن حزم، ٤/٤٧٥

(٢) الأحكام لابن حزم، ٥/٧٠٠

" **فالجواب** وبالله تعالى التوفيق إننا قد قلنا في هذا ما يقع فيه من أنه ليس كل بيان نسخا فما كان من البيان نسخا لم يقع موصولا وما كان منه غير نسخ لكن تفسيرا لمراده تعالى في جملة ما فجائز أن يقع موصولا وجائز أن يقع في مكان آخر من القرآن والسنة وبالله تعالى التوفيق

والنسخ ينقسم في اللغة إلى قسمين أحدهما التعفية تقول انتسخت دولة فلان ونسخت الريح أو القوم أي عفته جملة والقسم الثاني تجديد الشيء وتكثير أمثاله تقول نسخت الكتاب نسخا كثيرة فالقسم الأول الذي هو التعفية هو الذي قصدناه بالكلام في هذا الباب ولم نقصد القسم الثاني وإنما ذكرناه ليوقف عليه وليعلم أنا لا نقصده بالكلام في هذا الباب فيرتفع التخليط **والإشكال إن** شاء الله تعالى

فصل في الأوامر في نسخها وإثباتها

قال أبو محمد الأوامر نسخها وإثباتها تنقسم أقساما أربعة لا خامس لها فقسم ثبت لفظه وحكمه وقسم ارتفع حكمه ولفظه وقسم ارتفع لفظه وبقي حكمه وقسم ارتفع حكمه وبقي لفظه ففي هذه الأقسام الثلاثة الأواخر يقع النسخ وأما القسم الذي صدرنا به فلا نسخ فيه أصلا وأما القسم الذي ارتفع حكمه ولفظه

فقد روينا أن رجلا قرأ آية وحفظها ثم أراد قراءتها فلم يقدر فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فأخبر عليه السلام أنها رفعت ومن ذلك العشر الرضعات المحرمات ومن ذلك السورة التي ذكر أبو موسى الأشعري أنهم كانوا يقرؤونها على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم وكانت في طول سورة براءة وأنها نسيت فارتفعت من الحفاظ إلا آية منها وهي لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب

والسورة التي ذكرها أيضا أبو موسى أنها كانت تشبه إحدى المسبحات فنسيت ." (١)

" والعجب كل العجب ممن يرى على المفطر ناسيا القضاء ولا يعذره وقد جاء النص بأنه صائم تام الصوم ثم يرى أكل ما نسي ذكر اسم الله تعالى عليه من المذبوحات وغيرها ويعذر ههنا بالنسيان حيث عم النص بالمنع منه وهذا كما ترى وبالله تعالى التوفيق

وكذلك من افتتح العمل الذي أمر به بنية قصد إليه كما أمر ثم نسي النية في درج ذلك العمل وكان العمل متصلا غير منقطع فهذا لا يبطل عمله بالنسيان للنص الذي ذكرنا فبطل بكل ما ذكرنا ما ظنه الظان من أن قولنا إن كون الفطر بنية الفطر عمدا في الصوم دون الأكل واقع أنه مخالف لقولنا إن العتق والطلاق بالنية دون النطق غير واقعين بل هو كله باب واحد وذلك أن الإمساك عما ينقض الصوم بغير نية قصد بذلك إلى أداء الصوم فاسد باطل

وكذلك نية الصوم دون الإمساك عما ينقض الصوم عمدا باطل فاسد

وكذلك العتق والطلاق دون نية لهما باطل وكذلك النية لهما دون إظهارهما بما لا يكونان إلا به فاسدة باطل ولاح أن الشك إنما وقع لمن وقع في هذا لاختلاف الأجوبة

---

(١) الإحكام لابن حزم، ٤/٤٦٥

وبيان تحقيق رفع الإشكال في هذا الباب هو أن يسأل السائل فيقول ما تقولون فيمن طلق في نيته دون قول وفيمن أعتق في نيته دون قول وفيمن أفطر في نيته دون عمل يفسد به الصوم وفيمن نوى إبطال صلاته التي هو فيها بنيته دون عمل مضاد للصلاة أو نوى تبردا في خلال وضوئه ولم يحدث حدثا ينقض الوضوء وفعل كل ذلك عامدا ذاكرا لما هو فيه

فالجواب وبالله تعالى التوفيق أن نقول له كل من ذكرت لا عتق له ولا طلاق له ولا صوم له ولا وضوء له ولا صلاة له ومثل هذا الإيمان فإنه قول ونية فمن عدم النية ولفظ بالإيمان فهو إيمان له ومن عدم القول ونوى بالإيمان فلا إيمان له وإذا كان لا إيمان له فهو كافر لأنه ليس إلا مؤمن أو كافر وأما من أتم العمل الذي أمر به كما أمر به من عمل ونية ثم نوى بعد انقضائه نقضه وإبطاله لم يكن ذلك العمل منتقضا لأنه قد كمل وتأدى كما أمر الله تعالى وانقضى وقته فلا ينقضه نية مستأنفة

وكذلك لا تصلح العمل الفاسد نية غير مضامة له إما متقدمة وإما متأخرة وقد ." (١)

" قيدا على المنع ومع ذلك فالفرق واقع

والجواب عن الإلزام الأول أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الذاتي

وعن الثاني أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى أن له فعله

وعن الثالث أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه

وعلى هذا فلا يمتنع ورود الأمر بما كان منهيا والنهي بما كان مأمورا

وعن الرابع أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضا

وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدها وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع إذ هما مبنيان على ذلك

غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهارا لما يختص بكل واحد من الإشكالات والمناقضات

المسألة الثانية مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب

سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي

احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك بأن قالوا لو كان العقل موجبا فلا بد وأن يوجب لفائدة وإلا كان إيجابه عبثا وهو قبيح

ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها وإن عادت إلى العبد

---

(١) الإحكام لابن حزم، ٥/١٤٠

فإما أن تعود إليه في الدنيا أو في الأخرى ." (١)

" خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكن في هذا الدار فإن فعلت هذا أثبتك وإن فعلت هذا عاقبتك فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب فإنه يصح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية إجماعا

وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا

وذلك أن يقال متعلق الوجوب إن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق وليس كذلك فيما فرض من الصورة وإن تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة

فالواجب متوقف على المحرم فيلزم أن يكون واجبا لا محرما لما قيل

وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها فما هو الجواب في هذه الصورة هو الجواب في صورة محل النزاع

على هذا فقد اندفع الإشكال الثاني أيضا من حيث إن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة

وشغل الحيز بالسكن محرم على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق والجواب يكون مشتركا كيف وإن إجماع سلف الأمة وهلم جرا منعقد على الكف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤدات في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم لبقي الوجوب مستمرا وامتنع على الأمة عدم الإنكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه

وأما القاضي أبو بكر فإنه قال إن الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين الإجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلاة

وقد بينا إبطال مستنده

المسألة الثالثة مذهب الشافعي أن المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصله

خلافا لأبي حنيفة

وصورة المسألة ما إذا أوجب الصوم وحرم إيقاعه في يوم العيد

وعلى هذا النحو فالشافعي اعتقد أن المحرم هو الصوم الواقع وألحقه بالمحرم باعتبار أصله ." (٢)

" احتج من قال إنه غير مأمور به أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح لما سبق في تحديده ولأن الأمة مجمعة على انقسام الأحكام إلى وجوب وندب وإباحة وغير ذلك

فمنكر المباح يكون خارقا للإجماع

---

(١) الإحكام للآمدي، ١٢٦/١

(٢) الإحكام للآمدي، ١٦١/١

وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحا إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما وترك الحرام واجب ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق

ثم اعتذر عن الإجماع المحتج به بأن قال يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه

فإنه إذ ذاك لا يكون مأمورا به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان

وقد اعترض عليه من لا يعلم عور كلامه بأنه وإن كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره فلا يلزم أن يكون واجبا وهو غير سديد

فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده

وقد تقرر أن ما لا يتم الواحب دونه فهو واجب

فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له

ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب

وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وهو محال فكان **جوابه** أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه

وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص **والإشكال وعسى** أن يكون عند غيري حله ." [١]

" الثالث هو أن الآية إنما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين بإلحاق الذم باتباع غير سبيلهم

فلو كان ذلك مشروطا بتبين كونه هدى ولم يكن اتباعهم في سبيلهم لأجل أنه سبيل لهم بل لمشاركتهم فيما ذهبوا إليه لتبين كونه هدى لبطلت فائدة تعظيم الأمة الإسلامية وتميزهم بذلك

فإن كل من ظهر الهدى في قوله واعتقاده فالوعيد حاصل بمخالفته وإن لم يكن من المسلمين

وذلك كالوعيد على عدم مشاركة اليهود فيما ظهر كون معتقدهم فيه هدى كإثبات الصانع واعتقاد كون موسى رسولا كريما

قولهم المراد من (المؤمنين) الأئمة المعصومون أو من كان فيهم الإمام المعصوم عنه **جوابان** الأول أنه مبني على وجود الإمام المعصوم وهو باطل بما حققناه في علم الكلام

الثاني أن الآية عامة فتخصيصها بالأئمة وبالمؤمنين الذين فيهم الإمام المعصوم من غير دليل غير مقبول

كيف وأن الأية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد إنما هو بسبب اتباع غير سبيل الإمام وحده دون غيره وهو خلاف الظاهر

---

(١) الإحكام للآمدي، ١/١٦٩

قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن إذا علم أنهم مؤمنون قلنا المقصود من الآية إنما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفته فإن كان سبيلهم معلوما فلا إشكال وإن لم يكن معلوما فالتكليف باتباع ما لا يكون معلوما إما أن لا يكتفى فيه بالظن أو يكتفى فيه بالظن

فإن كان الأول فهو تكليف بما لا يطاق وهو خلاف الأصل وإن كان الثاني فهو المطلوب

وأما ما ذكروه من المعارضة بالآية الأولى فليس في بيان كون الإجماع ." (١)

" أحدهما صادق وهو إضافة الصدق إلى محمد والثاني كاذب وهو إضافته إلى مسيلمة

وأما الإلزام الثاني فلا يخلو الخبر فيه إما أن يكون مطابقا للمخبر عنه أو غير مطابق

فإن كان الأول فهو صدق وإن كان الثاني فهو كذب لاستحالة الجمع بين المتناقضين في السلب أو الإيجاب

وأما الإشكال الثاني فقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا وهو غير صحيح لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب

فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر وهو عين الدور بل لو قيل إن الصدق والكذب وإن كان داخلا في حد الخبر ومميزا له فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان أولى

وأما الإشكال الثالث فقد قيل في جوابه إن المحدود إنما هو جنس الخبر وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون وهو غير صحيح فإن الحد وإن كان لجنس الخبر فلا بد وأن يكون الحد موجودا في كل واحد من آحاد الأخبار وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع

ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب

والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق غير أن المراد بها الترديد بين القسمين تجوزا

وأما الإشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الإشكال الذي قبله

وقد عرف ما فيه

ومن الناس من قال الخبر ما دخله الصدق أو الكذب ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الأخيرين

وقد عرف ما فيهما

ويرد عليه إشكال آخر خاص به وهو أن الحد معروف ." (٢)

" مقطوع به فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنونا

---

(١) الإحكام للآمدي، ١/٢٦٧

(٢) الإحكام للآمدي، ٢/١٤

الثالث أن العمل بخبر الواحد يفضي إلى ترك العمل بخبر الواحد لأنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له

الرابع أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد فلا يجوز للمجتهد ذلك كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر

والجواب عن السؤال الأول أن ما ذكرناه من الأخبار وإن كانت آحادها آحادا فهي متواترة من جهة الجملة كالأخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة عنترة

وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ولا سيما في موضع الإشكال وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر من الأخبار

كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه و سلم نهى عن ذلك فانتهينا وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين إلى غير ذلك

وجدهم في طلب الأخبار والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الآحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل الإجماع على ذلك كما سبق تقريره في مسائل الإجماع

وما رووه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها

ولهذا أجمعنا على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة وإن جاز تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها

وعن الرابع أن اتفاقهم على العمل بخبر الواحد إنما يوجب العلم بصدقه أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن وليس كذلك بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والعمل بالقياس على ما يأتي

وإذا كان ." (١)

" ولكن اقتضاء النهي للأضداد بصفة الدوام فرع كون الأمر مقتضيا للفعل على الدوام وهو محل النزاع

وأما قوله صلى الله عليه و سلم إذا أمرتكم بأمر الحديث إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأمورا به وليس كذلك

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرر الصلاة بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة الإشكال بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه و سلم سهوا أو لا للتكرار إن كان فعله عمدا

كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي صلى الله عليه و سلم عن التكرار ولو كان للتكرار لما أعرض عنه وله الترجيح

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/٨٠

وأما الشبهة الأخيرة فإنما عم الأمر فيها بالإكرام وحسن العشرة للأزمان لأن ذلك إنما يقصد به التعظيم وذلك يستدعي استحقاق المأمور بإكرامه للإكرام وهو سبب الأمر فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لا من مطلق الأمر

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بامتناع احتمال الأمر المطلق للتكرار أن ذلك يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار ولا يلزم منه امتناع احتماله له

ولهذا فإنه لو قال ادخل الدار مرارا بطريق التفسير فإنه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير

وعن الثانية أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح وبه دفع الشبهة الثالثة

وإذا قال لوكيله طلق زوجتي إنما لم يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم الاحتمال لغة

ولهذا لو قال طلقها ثلاثا على التفسير صح

وعن الخامسة ما سبق ." (١)

" عدا صورة التخصيص ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا

الثاني أن المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة

الثالث أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله اقتلوا المشركين إلا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذلك المشبه سلمنا أنه حجة لكن في أقل الجمع أو فيما عدا صورة التخصيص الأول مسلم والثاني ممنوع

وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن

والجواب عن السؤال الأول من جهة الإجمال والتفصيل أما الإجمال فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه قبل التخصيص إجماعا وهو إما أن يكون دالا عليه حقيقة أو مجازا ضرورة وكل ما ذكروه من الإشكالات تكون لازمة ومع ذلك فهو حجة والعذر يكون متحدا

وأما التفصيل فنقول ما المانع أن يكون مشتركا قولهم الاشتراك على خلاف الأصل قلنا إنما يكون خلاف الأصل أن لو لم يكن من قبيل الأسماء العامة وليس كذلك على ما يأتي عن قرب إن شاء الله تعالى

وإن سلمنا أنه ليس مشتركا فما المانع من التجوز قولهم إنه مجمل لتردده بين جهات التجوز

قلنا يجب اعتقاد ظهوره في بعضها نفيا للإجمال عن الكلام إذ هو خلاف الأصل ثم متى يكون كذلك إذا كان حمله على ما عدا صورة التخصيص مشهورا أو إذا لم يكن الأول ممنوع والثاني مسلم

وبيان اشتهاره ما نقل عن الصحابة من علمهم بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص نقلا شائعا ذائعا سلمنا أنه غير مشهور فيه ولكن يجب ." (٢)

---

(١) الإحكام للآمدي، ١٧٩/٢

(٢) الإحكام للآمدي، ٢٥٥/٢

" الأول أن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه وبيانه أن دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها وإلا كانت دالة عليها قبل المواضعة وإنما دلالتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصا

الثاني أن التخصيص بيان والمخصص مبين

والبيان إنما يكون بعد سابقة **الإشكال فيجب** أن يكون البيان متأخرا عن المبين ودليل العقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا كالاستثناء المقدم

الثالث أن التخصيص بيان فلا يجوز بالعقل كالنسخ

ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدما ولكن ما المانع أن تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له وبتقدير الاشتراط بذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب

وإن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولا ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم آية الحج فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات

وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي واختلافهم في صحة إسلامه ولولا إمكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك

والجواب عن الأول قولهم إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم وأنه لا بد في دلالتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى

قولهم العاقل لا يقصد بلفظة الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل

قلنا ذلك ممتنع بالنظر إلى ما وضع اللفظ عليه لغة أو بالنظر الى إرادته من اللفظ الأول ممنوع والثاني مسلم

وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ ." (١)

" وكذلك نزل قوله تعالى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (٥) المائدة ٣٨) ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقته في مقداره وصفته على التدريج

وكذلك نزل قوله تعالى ﴿ وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم ﴾ (٩) التوبة ٤١) ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى ﴿ ليس على الضعفاء ولا على المرضى ﴾ (٩) التوبة ٩١) إلى غير ذلك من الأوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها إلا بعد مدد

فإن قيل المؤخر في جميع هذه الأوامر إنما هو البيان التفصيلي وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الإجمالي

كيف وإن الأمر إما أن يكون على الفور أو التراخي وتمام **الإشكال ما** سبق

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/٣٤٠

قلنا **وجواب** الإشكالين أيضا ما سبق

وأيضا فإن العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث وردت مطلقة والنبي صلى الله عليه و سلم بين بعد ذلك على التدريج ما يصح بيعه وما لا يصح ومن يحل نكاحها ومن لا يحل وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث شيئا فشيئا

ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك

وأيضا فإنه لما نهى النبي صلى الله عليه و سلم عن المزابنة وشكا الأنصار إليه بعد ذلك رخص لهم في العرايا وهي نوع من المزابنة مع أنه لم ينقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل وهو لا يخلو إما أن يكون ذلك نسخا أو تخصيصا وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه

وأما من جهة المعقول فهو أنه لو امتنع تأخير البيان لم يخل إما أن يكون ذلك ممتنعا لذاته أو لأمر من خارج لا جائز أن يكون لذاته فإنا لو فرضناه واقعا لا يلزم عنه المحال لذاته ." (١)

" ويرد عليه إشكالات **الإشكال الأول** أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الناسخ والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ

الثاني وهو ما أورده أبو الحسين البصري أنه قال إنه ليس بجامع ولا مانع أما أنه ليس بجامع فلأنه يخرج منه النسخ بفعل الرسول مع أنه ليس بخطاب ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب

وأما أنه ليس بمانع فلأنه لو اختلفت الأمة في الواقعة على قولين وأجمعوا بخطابهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين للمقلد ثم أجمعوا بأقوالهم على أخذ القولين فإن حكم خطاب الإجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب الإجماع الأول وليس بنسخ إذ الإجماع لا ينسخ به

الثالث هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثاني تحديد له بما ليس بمتصور لوجوه يأتي ذكرها في مسألة إثبات النسخ

الرابع أن فيه زيادة لا حاجة إليها وهي قوله (متراخ عنه) وقوله (على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا) فإن ذكر التراخي إنما وقع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثنى وفيما خرج عن الشرط والغاية وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم إذا كان حكمه موقتا من حيث إن الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته

والجواب عن **الإشكال الأول** لا نسلم أن النسخ هو ارتفاع الحكم بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع وذلك لأن النسخ يستدعى ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع أي ." (٢)

---

(١) الإحكام للآمدي، ٤٨/٣

(٢) الإحكام للآمدي، ١١٦/٣

" الفاعل والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول والرافع والمرفوع أي الفاعل والمفعول يستدعي رفعا وارتفاعا أي فعلا وانفعالا والرافع هو الله تعالى على الحقيقة

وإن سمي الخطاب ناسخا فإنما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه والمرفوع هو الحكم والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول

وذلك على نحو فسخ العقد فإن الفاسخ هو العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو قوله فسخت والانفساخ صفة العقد وهو انحلاله بعد انبرامه

وأما النسخ بفعل الرسول فلا نسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة إذ ليس للرسول ولاية إثبات الأحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه وإنما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الأحكام ويرفعه ففعله إن كان ولا بد فإنما هو دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم لا أن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع

وأما **الإشكال بالإجماع** ففيه **جوابان** الأول أنه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة وكان إجماعهم قاطعا فلا نسلم تصور إجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولا ليصح ما قيل

الثاني أنه وإن صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيا وإثباتا مستند إلى قول أهل الإجماع وإنما هو مستند إلى الدليل السمعي الموجب لإجماعهم على ذلك الحكم

وعلى هذا فيكون إجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ لا أن خطابهم نسخ

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي **الجواب** عنه أيضا

وأما ما ذكروه من الزيادات فهي غير مخلة بصحة الحد وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة ." (١)

" وأما ما ذكرتموه على الوقوع الشرعي فلا نسلم أن شريعة محمد ناسخة لشرائع من تقدم على ما يأتي تقريره

وأما وجوب استقبال بيت المقدس فإنه لم يزل بالكلية لجواز التوجه إليه عند **الإشكال ومع** العذر فكان ذلك تخصيصا لا نسخا

وأما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي صلى الله عليه و سلم فإنما زالت لزوال سببها وهو امتياز المنافقين من حيث إنهم لا يتصدقون على المؤمنين

ووجوب التربص حولا كاملا لم يزل بالكلية لبقائه عندما إذا كانت مدة حملها سنة فكان ذلك أيضا من باب التخصيص لا من باب النسخ

سلمنا الجواز العقلي ولكن لا نسلم الجواز الشرعي وبيانه من وجهين الأول قوله تعالى في صفة القرآن ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴾ (٤١) فصلت ٤٢) فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقا

---

(١) الإحكام للآمدي، ١١٧/٣

الثاني أن موسى الكليم كان نبيا حقا بالإجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته وقد نقل عنه نقلا متواترا أنه قال هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض وروي عنه أنه قال الزموا يوم السبت أبدا فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذبا وهو محال

والجواب عن **الإشكال الأول** أن النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن ظاهرة بل إن قلنا برعاية الحكمة بحكمة كان عالما بها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبداء ." (١)

" وعن **الإشكال الثاني** أن اعتقاد التوحيد وكل ما مستند معرفته دليل العقل لا يخلو إما أن يقال بأن وجوبه ثابت بالعقل كما قاله المعتزلة أو بالشرع كما نقوله نحن فإن كان الأول فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل

وإن كان الثاني فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه

وعن الثالث قولهم إن الخطاب إن كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ لا نسلم ذلك فإنه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا فإنه يكون جائزا عندنا على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال

قولهم وإن كان دالا على التأبيد فهو محال لا نسلم ذلك

قولهم في الوجه الأول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأبيد فقد أجاب عنه أبو الحسين البصري بأنه إنما يفضي إلى ذلك إن لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك وقد بينا إبطال ما ذهب إليه في تأخير البيان إلى وقت الحاجة

والوجه في **الجواب** أن نقول دلالة الخطاب على التأبيد لا يلزمها التأبيد مع القول بجواز النسخ فإذا اعتقد المكلف التأبيد فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب بل الواجب أن يعتقد التأبيد بشرط عدم الناسخ ثم وان أفضى ذلك إلى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه فيما تقدم ." (٢)

" أحكامه بضرب من الشبه وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول

وقال أبو الحسين البصري القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقد أورد على نفسه في ذلك إشكالا وأجاب عنه

أما **الإشكال فهو** أن الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما سبق تحقيقه

---

(١) الإحكام للآمدي، ١٣٢/٣

(٢) الإحكام للآمدي، ١٣٣/٣

وأما **الجواب** فحاصله أن تسمية قياس العكس قياسا إنما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة

ويمكن أن يقال في **جوابه** أيضا إنه وإن كان قياس العكس قياسا حقيقة غير أن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس فتحديد أحدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته وإن كان مسمى باسمه

ولهذا فإنه لو حدت العين بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وإن اشتركا في الاسم

والمحدود ها هنا إنما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس العكس غير أن ما ذكره من الحد مدخول من وجهين

الأول أن قوله تحصيل حكم الأصل في الفرع مشعر بتحصيل عين حكم الأصل في الفرع وهو ممتنع فكان من حقه أن يقول مثل حكم الأصل في الفرع

الثاني أن تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة ." (١)

"كان صحيحا فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر لا يكون داخلا فيه فكان يجب أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد فإنه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر

والجواب عن **الإشكال الأول** أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقا

وقوله بعد ذلك (في إثبات حكم أو نفيه) إشارة إلى ذكرها بفاصل ذلك الحكم وأقسامه وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم فذكرها ثانيا لا يكون تكرارا

وعن الثاني وإن كان هو أقوى الإشكالات الواردة ها هنا أن يقال لا نسلم أن قول القائل (حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) مشعر بإثبات حكم الأصل بالقياس حتى يلزم منه الدور لأن القياس على ما علم مركب من الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم في الأصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه إلى مجموع هذه الأمور إذ هو غير متوقف على الفرع ولا على نفيه وإنما هو متوقف في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث إن الشرع لم يثبت الحكم في الأصل إلا بناء عليه ولهذا قال الحاد في هذه (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما) والوصف الجامع ركن القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس بل بالعلة وليست هي نفس القياس وإنما الثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لا غير

وعن الثالث من وجهين الأول أنه مبني على تصور القياس في غير الشرعيات وهو غير مسلم على ما يأتي بيانه وما ذكروه من المثال فقد أبطلنا صحة القياس فيه في أبكار الأفكار

الثاني وإن سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات غير أن الكلام إنما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح أهل الشرع وذلك لايكون إلا فيما كان حكم الأصل فيه شرعيا والصفة ليست حكما شرعيا فلا تكون مندرجة فيه

وعلى هذا فخروج القياس ." (٢)

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢٠٤/٣

(٢) الإحكام للآمدي، ٢٠٨/٣

" الحكم دون غيره ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال كل واحدة منهما وهو محال

وإن كان الثاني أو الثالث فالعلة ليست إلا واحدة

وعلى هذا فلا فرق بين أن تكون العلة في محل التعليل بمعنى الباعث أو بمعنى الأمارة

فإن قيل نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ليلزمنا ما قيل بل معنى استقلالها أنها لو انفردت لكان الحكم ثابتا لها ولا أثر لانتفاء غيرها

ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل واحدة مستقلة بالحكم لكنه معارض بما يدل على جوازه بالنظر إلى ما هو الواقع من أحكام الشرع وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة

وعند ذلك فإما أن يقال العلة منها واحدة أو الكل علة واحدة ذات أوصاف أو أن كل واحدة علة مستقلة لا جائز أن يقال بالأول وإلا فهي معينة أو مبهمة القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به وبهذا يبطل الإبهام

والقسم الثاني أيضا فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام الإجماع على إباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا عدوانا وارتد عن الإسلام وزنى محصنا وقطع الطريق معا وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معا

والجواب عن الإشكال الأول أن الكلام إنما هو مفروض في حالة ." (١)

" والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه

وذلك لأن المناسب ينقسم إلى ما ترتيب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير وإلى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وإن لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر

وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الأول وإن كان لازما فلا يمتنع أن يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني

وعن الإشكال الثاني أنه إذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة

المسألة الرابعة عشرة إذا كانت العلة في أصل القياس

بمعنى الباعث كما قررناه فشرطها أن تكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من إثبات الحكم أو نفيه بحيث لا يلزم منه إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة وإلا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا وهو ممتنع

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢٥٩/٣

ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص إنما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير كما يقوله أبو حنيفة فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتا ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود علته وهو ممتنع

فإن قيل وإن لزم من ذلك إثبات الحكم في صورة بدون حكمة واحدة ." (١)

" بعلتين وإلا فبتقدير تعليله بعلتين فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متأخرة عنه

قلنا أما أولا فقد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة وبتقدير جواز ذلك فإنما يجوز لتقدير أن لا تكون إحدى العلتين متقدمة على الأخرى لما بيناه فيما تقدم

المسألة السابعة عشرة إذا كان الحكم في الأصل نفيا والعلة له وجود مانع أو فوات شرط

فقد اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لإثباته

والمختار اشتراطه

وذلك لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق فما لا فائدة في إثباته فلا يشرع

فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته وسواء وجدت ثم حكمة تقتضي نفيه أو لم توجد

وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له

وإذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للإثبات كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعا

فإن قيل لا خفاء بأن وجود المقتضب من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فإذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى وأيضا فإنا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين

وعند انتفاء المقتضي لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الأصل

قلنا **جواب الإشكال الأول** أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في إعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط أعماله ." (٢)

" حق غانم لأنه لو دل اللفظ عليه لكان الأصل اعتبار لفظه في مدلوله نظرا إلى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها

قولهم إنه لو قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل أسود من عبيدي لا ينفذ تصرفه في غير سالم

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢٦٢/٣

(٢) الإحكام للآمدي، ٢٦٥/٣

لا نسلم ذلك فإنه لو قال له مهما ظهر لك من إرادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله فله فعله

فإذا قال أعتق سالما لسواده وقس عليه غيره فإذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وأنه لا فارق بينهما فقد ظهر له إرادته لعتق غانم فكان له عتقه

قولهم لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة قلنا لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الأول فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حذرا من التعارض فإنه على خلاف الأصل

والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من **الإشكال الأول** أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعميم نظرا إلى قرينة حال الآباء مع الأبناء وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئا أو أوجبه فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما أوجب حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان ويحرمه في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد مخرجهما ويوجب الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ويبيح النظر إلى وجه الرقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله إذ ليست المصالح والمفاسد من الأمور التابعة ." (١)

" الخطأ له فيما ظنه دليلا على الحكم أولا وقد سوغ له الحكم به

أما أن يكون ذلك من غير دليل فلا

وعن الوجه الأول من المعقول أنه لا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز ذلك في الأحكام الشرعية بدليل أن العامي له أن يتخير في خصال الكفارة

ومن قال بجواز التخيير في الأحكام الشرعية لم يقض بجوازه لغير المجتهد ولو وقع التساوي بين الصورتين لجاز ذلك للعامي وهو ممتنع بالإجماع

وبمثله يخرج **الجواب** عن الوجه الثاني

وعن الوجه الثالث أنه لا يلزم من جواز العمل بالأمارة مع كونها مفيدة للظن العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم

والمعتمد في المسألة أن يقال لو امتنع ذلك إما أن يمتنع لذاته أو لمانع من خارج الأول محال فأنا إذا قدرناه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل وإن كان لمانع من خارج فالأصل عدمه وعلى من يدعيه بيانه

---

(١) الإحكام للآمدي، ٤/٦٢

فإن قيل يمتنع ذلك لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة فلا نأمن من اختياره للمفسدة وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة

والجواب عن هذا الإشكال أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى وقد أبطلناه في موضعه وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله اختر فإنك لا تختار إلا الصواب

فإن قيل يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي وليس كذلك ." (١)

" معصوما عن الخطإ كما سبق بيانه

ولو جاز على النبي الخطأ في اجتهاده لكانت الأمة أعلى رتبة منه وذلك محال

الثالث أن المقصود من البعثة وإظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام في الأحكام الشرعية إقامة لمصالح الخلق فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو محال

والجواب عن الإشكال الأول أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي باتباع قول المفتي مع جواز خطئه فما هو جواب لهم في صورة الإلزام فهو جواب لنا في محل النزاع

وعن الإشكال الثاني أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطإ فيه كما سبق ذكره في مسائل الإجماع

وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطإ فيه فلا مانع منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله وأنه الشارع المتبع وأهل الإجماع متبعون له ومأمورون بأوامره ومنهيون بنواهيه

ولا كذلك بالعكس

وعن الثالث أن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه

والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالإجماع

ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين فتطرق الخطإ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة ." (٢)

"الأشباه والنظائر

القول في مباحث نختم بها الكلام على قاعدة النية لتشبثها بأذيالها

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢١٩/٤

(٢) الإحكام للآمدي، ٢٢٣/٤

قرائن تصرفه عن موضعه إلى الاستهزاء والتكذيب ومن جملتها [الأداء والإبراد]١ وتحريك الرأس الدال على شدة التعجب والإنكار ، فيشبه أن يحمل قول الأصحاب إن صدقت وما في معناها. إقرار على غير هذه الحالة.

فأما إذا اجتمعت القرائن فلا يكون إقرارا ، ويقال : فيه خلاف لتعارض اللفظ والقرينة كما لو قال لي عليك ألف فقال في **الجواب** مستهزئا لك على ألف فإن المتولي حكى فيه وجهين قال الشيخ الإمام رحمه اله الأقوى اتباع القرائن.

فصل :

وأما قولنا : إن الكناية تحتاج إلى النية فقد ينقض بقول ابن القاص في كتاب الطلاق من "التلخيص" لا تلزم الكنايات بغير نية إلا واحدة ، أن يقال له طلقت ؟ فيقول : نعم ، أو هي ، أو ما أشبه ذلك ، ففيه قولان.

أحدهما : يلزمه وإن لم ينو طلاقا.

والثاني : لا يلزمه إلا بالنية. انتهى.

قلت : ومقتضى هذا أن يكون هذا كناية بلا خلاف وفي احتياجه إلى النية القولان ، وهذا نظم عجيب ، والمعروف في المذهب أن القولين في صراحته والأصح أنه صريح ؛ فلم تسلم كناية عن الافتقار إلى النية.

الكلام في فعل يتنزل تارة منزلة الصريح ، وتارة منزلة الكناية ، وهو الإشارة قال الإمام في النهاية : بعد نقل المذهب في لعان الأخرس : الذي ينقدح في القياس أن كل مقصود لا يختص بصيغة فلا يمتنع إقامة الإشارة فيه مقام العبارة ، وما يختص بصيغة فيغمض إعراب الإشارة عنه ؛ ذكره بعدما قال : إنه يختلج في الصدر في تأدية كلمة اللعان بالإشارة **إشكال** ؛ لا سيما إذا عينا لفظ الشهادة ؛ لأن الإشارات لا ترشد إلى تفصيل الصيغ.

واعلم أنه رب مكان طلب الشارع في الإشارة دون غيرها ؛ فليس هذا مما نحن فيه –ولا يغني عن الإشارة فيه سواها. وذلك كالإشارة بالمسبحة في التشهد إلى

---

١ سقط من ب.

صفحة ٨٣ | ٤٦٦." (١)

"الأشباه والنظائر

أصول خمسة

بغير طلاق]١ يوجب أن لا يقع طلاق ، وعدم وقوع الطلاق يوجب أن يقع لوجود الصفة.

فجمع بينهما الشيخ أبو حامد وما فعله نظير ما يقال في تارك الصلاة أنه يقتل إذا خرج وقتها عن صلاحية الأداء ، وقيل : دخوله في القضاء ؛ لأنه في ذلك الوقت محقق أنه أخرجها عن وقتها ، "إذا" لم يبق منه ما يسعها أداء كما لم يبق من هذا اليوم ما يسعها تطليقا ، فوسعها طلاقا ، فأمكن أن يحمل قوله : "إن لم أطلقك في هذا الزمان فأنت طالق فيه ، ويعني بزمان الطلاق غير زمن عدمه ، فلا تناقض ، ويتجه الوقوع كما قال الشيخ أبو حامد.

---

(١) الأشباه والنظائر - السبكي، ٩٥/١

إلا أني أقول [لكن]٢ أن يقال : يقع بعد مضي لحظة من أول اليوم فإن اللحظة الأولى صدق فيه أنه لم يطلقها اليوم.

فإن قلت : عدم الطلاق اليوم يستدعي جميعه.

قلت : لا نسلم ، ألا ترى أنه لو علق الطلاق على اليوم لاكتفى بأوله.

فإن قلت : ذلك لأنه إذا وقع في أوله كان واقعا في جميعه.

قلت : لعل الضرورة تلجئ -هنا إلى حمل اليوم على بعضه خشية على الكلام من التهافت ؛ فلا يكون وقوع الطلاق ، في هذا الفرع ، لازم النقيضين.

ولو قال : إن تركت طلاقك [فأنت طالق]٣ ومضى زمان يمكنه أن يطلق فلم يطلق -طلقت.

ومثله : لو قال : إن سكت عن طلاقك ذكرهما الرافعي ولا **إشكال فيهما** -وإن تخيل أن كيف يقع الطلاق مع تركه والسكوت عنه.

فالجواب : أن زمن السكوت والترك لا طلاق فيه ؛ وإنما هو صفة لطلاق يقع عقيبه فهو كما لو قال [إن]٤ لم أطلقك فأنت طالق ، ومضى زمان يمكنه أن يطلق فلم يطلق "فإنا تطلق" ويكون زمان الطلاق عقب زمان عدمه.

---

١ سقط في "ب".

٢ في "ب" يمكن.

٣ سقط في "ب".

٤ في "ب" إذا.

صفحة : ٧٥ | ٣٩٩." (١)

"الأشباه والنظائر

الكلام في المركبات وما ينبني على العربية من الفروع الفقهية

تكلمنا عليها في ترشيح التوشيح ؛ فالظاهر أنه إنما أتى "بمن" للجهل بالرامي [ ]١ ومراده إن لم تخبرني براميه.

مسألة :

الموصول الحرفي : ما أول ما يليه بمصدر ولم يحتج إلى عائد ، واحترزنا بقولنا : مع ما يليه عن اسم الفعل ، نحو صه ؛ فإنه يؤول بمصدر إن لم ينونن وينكره إن نون ، والفعل المضاف إليه اسم زمان نحو : قمت حين قاموا ، والضمير العائد على المصدر المفهوم من فعل قبله نحو : اعدلوا هو أقرب فإن هذه كلها مؤولة بمصادر لكن لامع ما يليها ، بخلاف الموصول الحرفي ، فإن تأويله بمصدر يكون مع ما يليه.

ويقيد عدم احتياجه إلى عائد ، الذي إذا وصف به مصدر ثم حذف المصدر وأقيم هو مقامه ؛ فإنه إذا ذاك يؤول مع ما يليه بمصدر إير أنه يحتاج إلى عائد ؛ فليس بموصول حرفي ، ومثاله :

---

(١) الأشباه والنظائر . السبكي، ٢/٧٦

قوله تعالى : ﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾٢ أي كالخوض الذي خاضوا. إذا عرف هذا فاعلم أن النحاة لم يزيدوا على أن الموصول الحرفي مؤول بمصدر ، فيقدرون أن والفعل في نحو : يعجبني أن تقوم بالقيام ، أما أن دلالتهما على القيام يكون سواء فلم يتعرضوا لذلك ، وللشيخ الإمام رحمه الله كلام نفيس [فيه تقدم]٣.

"باب المبتدأ" :

مسألة :

لا بد أن يطابق الخبر المبتدأ فيتحد به معنى وإن غايره لفظا. ومن هنا نتطرق إلى **جواب** عن **إشكال أذكره** قائلا : اختلف أصحابنا فيما إذا قال : هذه الدار بعضها لزيد وبعضها لعمرو هل تجعل بينهما نصفين أو يكون مجملا.

يرجع فيه إلى إقراره ويقبل تفسيره بأن لزيد منها أكثر مما لعمرو- ؟ على وجهين ، نظيرهما إذا قال : أنت طالق ثلاثا بعضهن للسنة وبعضهن للبدعة.

وفي مسألة الطلاق هذه ثلاثة أوجه. الصحيح المنصوص : أنه يقع طلقتان في الحال الأول ، وطلقة في الحال الثانية ، لأن اللفظ محمول على [التشطير]٤ فتكون

---

١ في "أ" ، "ب" أو إلى من غيرها من خلل في العبارة والصواب حذفها ليستقيم الكلام.

٢ سورة التوبة آية "٦٩".

٣ سقط في "ب".

٤ في "ب" الشطر.

صفحة : ٢٣٧ | ٣٩٩." (١)

"الأشباه والنظائر

باب في الألغاز

بما لم أر وأحب الفتنة وأصلي بغير وضوء ولا تيمم ، وأترك الغسل من الجنابة ، وأقتل الناس ، هل يكفر ؟

الجواب : قيل أن أبا حنيفة سئل عن هذا فقال : لا يكفر.

أما قوله : "لا أرجو الجنة ولا أخاف النار" فيعني إنما أرجو وأخاف خالقهما.

وأراد "بالميتة والدم" الكبد والطحال والسمك والجراد.

وبقوله : أصدق اليهود والنصارى في قول كل منهم : إن أصحابه ليسوا على شيء كما قال تعالى حكاية عنهم : ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء﴾١.

والهروب من رحمة الله فرار من المطر ، والحق الذي يبغضه الموت لأنه حق ولكنا يكره الموت ، ويشرب الخمر شربها في حال الاضطرار كما إذا غص بلقمة ولم يجد إلا الخمر.

---

(١) الأشباه والنظائر ـ السبكي، ٢/٢٣٩

ويحب الفتنة الأموال والأولاد على ما قال تعالى : ﴿أنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾٢.

وبالشهادة بما لم ير الشهادة بالله وملائكته وأنبيائه ورسله وهو الإيمان بالغيب وبالصلاة بغير وضوء ولا يتمم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

وبالناس الذين يقتلهم الكفار.

انتهى.

قلت : وكان في السؤال والجواب ما ينبغي تركه وتركته. وأقول : في إطلاق هذا القائل وجمعه بين هذه الأقوال المهمة ما ينبغي أن يعزر عليه ولا شك في تحريم إطلاق مثل هذا الكلام لاسيما بحضرة من لا يفهم هذه الدقائق.

[و]٣ قد أفتى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام بأنه لا يجوز إيراد الإشكالات القوية بحضرة العوام ، لأنه سبب إلى إضلالهم وتشكيكهم.

---

١ سورة البقرة "١١٣".

٢ سورة الأنفال "٢٨".

٣ سقط من "ب".

صفحة : ٣٢٥ | ٣٩٩." (١)

"الأشباه والنظائر

باب في الألغاز

[وقوله :]١

أنا الفارس الحامي حقيقة والدي وآلي كما تحمي حقيقة آلكا

نقول : ما ذكرت لا يدل على أن الضيافة شيء بعاين فلنقتصر على السماع ، وفيها دلالة على أن ألف "آل" بدل من هاء ، يكون بمعنى الآل وتصغيره أهيل أو الألف بدل من همزة ساكنة والهمزة ؛ بدل من هاء فيكون الآل والأهل سواء وهو ما ذكره الوالد رحمه الله في شرح المنهاج أن في كلام٢ الشافعي رضي الله عنه ما يرشد إليه خلافا لمن زعم أنه من آل يؤول إذا رجع إليك في قراءة رأي أو مذهب ، وجعل أصله أول فانقلبت واوه ألفا ، وقال يصغر على أويل.

ووجه دلالته على الآل أنه لو كان من آل إذا رجع في قراءة أو رأي أو مذهب ، ليعم كل من هو على ملة إبراهيم ، وليس القصد إلا أقارب إبراهيم الذين هم أسلاف المخاطبين الذين لم يسحدوهم ؛ وإلا فلو أريد كل من دان بدينه لدحل فيهم المحسودون ، فلم يتم الرد عليهم.

وفيها دلالة على أن آل المرء لا يطلق على من لم يدن بدينه ؛ وإنما يطلق على من دان بدينه ويدل على ذلك قوله تعالى في جواب قول نوح عليه السلام : ﴿رب إن ابني من أهلي﴾... قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح".

---

(١) الأشباه والنظائر ـ السبكي، ٣٢٨/٢

وهذا بعد تقدير أن الأهل مرادف للآل كما قدمنا أن الولد ذكر أن لفظ٣ الشافعي رضي الله عنه يرشد إليه.

لكن هنا سؤال عظيم وإشكال جسيم وهو أن دلالة قوله تعالى : ﴿إنه ليس من أهلك﴾ ؛ على أن من لم يدن بدين امرئ لا يكون من أهله معارضة بدلالة قوله تعالى في امرأة لوط عليه السلام ﴿إنا منجوك وأهلك إلا امرأتك﴾ ؛ على أن امرأة الكافر أهل لاستثنائها من الأهل وليس الاستثناء منقطعا ؛ فليقع البحث في حل هذه الإشكال.

وعندي فيه جواب دقيق ، ولكن في ذكره خروج عن [آية]٤ الدرس فلنرجع إلى ما نحن بصدده ، فنقول : وإذا كان لفظ "الآل" لا يطلق على من يدين بدين المرء سواء

---

١ سقط من "أ" ، "ب".

٢ في "ب" زيادة : الإمام.

٣ في "ب" زيادة : الإمام.

٤ في "ب" لغة.

صفحة : ٣٦٣ | ٣٩٩". (١)

"الأشباه والنظائر

باب في الألغاز

واجبا" ، وإن هو قال بذلك قلنا : أنت مصادم بهذه الآية فائت بجوابها.

إذا عرفت هذا فنقول : وفيها دلالة على أنه لا ترد به الشهادة وهذا إن جعلناه صغيرة ولم يتكرر واضح ، أما إن جعلناه كبيرة أو تكرر فالفقيه لا يسمح بقبول شهادته ولكن يحكم عليه ما قدمناه من أن قضية اللفظ الاكتفاء بعقاب الآخرة ؛ وذلك بقوله تعالى : ﴿وكفى بجهنم سعيرا﴾ والمعنى "سعير جهنم كاف فلا يكون معه أمر آخر".

ويقرب من هذا قول الحناطي في الغيبة : إذا لم تبلغ المغتاب يكفيه في التوبة الندم والاستغفار ؛ لأن الغيبة صغيرة والحسد على ما عليه نتكلم كبيرة ، وهي أيضا مما نص الكتاب على تحريمه.

لكن حكى الماوردي أن الغيبة كبيرة –وهي أيضا مما نص الكتاب على تحريمه.

ونظير المسألة أيضا قول الشيخ أبي حامد : أن من يبغض بقلبه – ولا يظهر ذلك بقول ولا فعل لا يقدح في شهادته ؛ لأن ما في القلب لا يمكن الاحتراز منه.

واعلم أن طائفة من الفقهاء استشكلوا رد شهادة الحاسد مع قبولها من العدو على غير عدوه. ويقوي الإشكال تفسير الرافعي العداوة التي ترد بها الشهادة بأنها التي تبلغ حدا يتمنى هذا زوال [نعمة]١ ذلك ويفرح بمصائبه ويحزن بمسراته.

ثم قال في الحسد نقلا عن العبادي : "وهو أن يهوى زوال نعمة الغير ويسر ببليته" ؛ ففسر الحسد بما فسر به العداوة أو بأخف ؛ لأن تمني زوال النعمة أشد من أن يهودي زوالها ؛ [إذ]٢ التمني تفعل ، ويهوي فعل ، والتفعل أشد.

---

(١) الأشباه والنظائر ـ السبكي، ٢/٣٦٦

ولكن أقول في الفرق الذي يتضح به الفرق –بعد تسليم أن الحسد ترد به الشهادة– أن الحسد كما قال الراغب تمني زوال نعمة عن مستحق لها ، وربما كان معه سعي في إزالتها.

وفي الصحاح أن تمني زوال نعمة المسحود إليك وعليه جرى ابن الأثير في النهاية ؛ حيث قال : "إن الحسد أن يرى لأخيه نعمة فيتمنى أن تزول عنه وتكون له دونه".

فاتفقوا على أن الحسد تمني زوال نعمة الغير ، وشرط الراغب كون الغير

---

١ في "ب" : نعم.

٢ في "ب" : إذا.

صفحة : ٣٧٧ | ٣٩٩." (١)

"والزكاة بلفظ الصدقة .

وما لا يشترط فيه على الأصح ، وهو الوضوء والصوم والزكاة بلفظها والخطبة .

تنبيهات الأول : لا خلاف أن التعرض لنية الفرضية في الوضوء أكمل ، إذا لم نوجبه ، وفيه **إشكال إذا** وقع قبل الوقت ، بناء على أن الوضوء لا يجب بالحدث .

وجوابه : أن المراد بها فعل طهارة الحدث المشروطة في صحة الصلاة ، وشرط الشيء يسمى فرضا من حيث إنه لا يصح إلا به ، ولو كان المراد حقيقة الفرضية ، لما صح وضوء الصبي بهذه النية .

الثاني : يختص وجوب نية الفرضية في الصلاة بالبالغ ، أما الصبي فنقل في شرح المهذب عن الرافعي أنه كالبالغ ، ثم قال إنه ضعيف والصواب أنه لا يشترط في حقه نية الفرضية وكيف ينويها وصلاته لا تقع فرضا ؟ الثالث : من المشكل ما صححه الأكثرون في الصلاة المعادة أن ينوي بها الفرض مع قولهم بأن الفرض أولى ، ولذلك اختار في زوائد الروضة وشرح المهذب قول إمام الحرمين : إنه ينوي للظهر أو العصر مثلا ولا يتعرض للفرض .

قال في شرح المهذب : وهو الذي تقتضيه القواعد والأدلة .

وقال السبكي : لعل مراد الأكثرين أنه ينوي إعادة الصلاة المفروضة ، حتى لا يكون نفلا مبتدأ .

الرابع : لا يكفي في التيمم نية الفرضية في الأصح : فلو نوى فرض التيمم أو التيمم المفروض أو فرض الطهارة لم يصح ، وفي وجه يصح كالوضوء ، قال إمام الحرمين : والفرق أن الوضوء مقصود في نفسه ولهذا استحب تجديده ، بخلاف التيمم .

قلت : والأولى أن يقال : إن التمييز لا يحصل بذلك ؛ لأن التيمم عن الحدث والجنابة فرض ، وصورته." (٢)

---

(١) الأشباه والنظائر ـ السبكي، ٣٨٠/٢

(٢) الأشباه والنظائر (مشكول غير موافق)، ٢٩/١

"المقتول ؟ قال : كان حريصا على قتل صاحبه ﴾ فعلل بالحرص ، واحتجوا أيضا بالإجماع على المؤاخذة بأعمال القلوب كالحسد ونحوه ، وبقوله تعالى ﴿ ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم ﴾ على تفسير الإلحاد بالمعصية ، ثم قال : إن التوبة واجبة على الفور ، ومن ضرورتها العزم على عدم العود ، فمتى عزم على العود قبل أن يتوب منها ، فذلك مضاد للتوبة ، فيؤاخذ به بلا **إشكال** ، وهو الذي قاله ابن رزين ، ثم قال في آخر **جوابه** : والعزم على الكبيرة ، وإن كان سيئة ، فهو دون الكبيرة المعزوم عليها .." (١)

"الثاني : معنى قولهم " الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد " أي في الماضي ولكن بغير الحكم في المستقبل لانتفاء الترجيح الآن ولهذا يعمل بالاجتهاد الثاني في القبلة ولا ينقض ما مضى .

وفي المطلب ما قاله الأصحاب في الخنثى إذا تعارض البول مع الحيض فلا دلالة تقتضي أنه لو بال من فرج الرجل وحكمنا بذكورته ثم حاض في أوانه حكمنا **بإشكاله** إذ البول يتقدم إمكان الحيض .

قال وما اقتضاه كلامهم مشكل لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد .

قال الإسنوي : **والجواب** عنه أن النقض الممتنع إنما هو في الأحكام الماضية ونحن لا نتعرض لها وإنما غيرنا الحكم لانتفاء المرجح الآن وصار كالمجتهد في القبلة وغيرها إذا غلب على ظنه دليل فأخذ به ثم عارضه دليل آخر فإنه يتوقف عن الأخذ به في المستقبل ولا ينقض ما مضى .." (٢)

"وقد نوقش هذا الدليل : بأن استدلالكم بالآية يجعل المكلَّف مخيَّراً بين أجزاء الوقت إلى أن يتضيق عليه آخِر الوقت يجب ، ومعناه أنه يحق له ترْك الفعل في الجزء الأول إلى الجزء الثاني ، وهذه أمارة الندب ، ولو كان فِعله في الجزء الأول واجباً لَمَا جاز ترْكُه ، ولِذا كان فِعلُه قبل الجزء الأخير نفْلاً سقط به الفرض ، ولا مانع عندنا مِن سقوط الفرض بأداء النفل : كتعجيل الزكاة قبل الحول ..

(١) سورة الإسراء الآية ٧٨

(٢) انظر : الإحكام لِلآمدي ١٤٧/١ وكشف الأسرار لِلبخاري ٤٦/١ وشرح طلعة الشمس ٤٢/١

وإذا كان كذلك كان استدلالكم بالآية حجةً عليكم لا لكم .

الجواب عن هذه المناقشة :

وقد أجيبَ عن هذه المناقشة مِن وجهيْن :

الوجه الأول : أنّا نمنع أن جواز ترْك الفعل في الجزء الأول والتخيير فيه يدل على الندب ؛ لأن الندب يجوز ترْكُه مطلقاً ،

---

(١) الأشباه والنظائر (مشكول غير موافق)، ٥٧/١

(٢) الأشباه والنظائر (مشكول غير موافق)، ١٩٠/١

والواجب ليس كذلك ، وقد سَبَق بيان الفَرْق بينهما في **الجواب** على **الإشكال الموجَّه** إلى تعبير الواجب الموسَّع .

الوجه الثاني : أن إسقاط الفرض بالنفل لم يَقُلْ به أحد ، فلو صلى ركعاتٍ عديدةً نافلةً عوضاً عن صلاة الظهر - مَثَلاً - فإنها لا تسقط عنه ، ومَن أَسقطَ فرْض الزكاة بتعجيلها إنما أسقَطوه لأنها مؤداة بنِيَّة تعجيل الفريضة لا بنِيَّة النفل (١) .

الدليل الثاني : حديث إمامة جبريل – عليه السلام – لِلنبي – صلى الله عليه وسلم – وقوله له :" مَا بَيْنَ هَذَيْنِ وَقْت " ..

وجه الاستدلال : أن جبريل – عليه السلام – أَمَّ النبي – صلى الله عليه وسلم – اليوم الأول في أول الوقت ، ثم أَمَّه في اليوم التالي آخِرَه ، وبيَّن أن الوقت المحدَّد لأداء الصلاة المفروضة هو ما بين الوقتيْن ، وهو متناوِل لِجميع أجزائه ، ففي أيها فَعَل أجزأ ، وليس تعيين الأجزاء لِلوجوب بأَوْلى مِن البعض الآخَر ، كما أنه لم يشترط عزماً على الفعل في الجزء الثاني (٢) ".. (١)

" واعلم أنهم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح وجعلوا الصريح ما دل على معناه مطابقة أو جزئه تضمنا وجعلوا غير الصريح ما دل بالالتزام فاستغرق المنطوق الدلالات الثلاث وقد قسموا اللفظ الدال على منطوق ومفهوم في أول البحث فالمفهوم دال على معنى لكنهم لم يبقوا من الدلالة قسما له

ولنذكر سؤالا وصل إلينا عند تأليف هذا ونحن في أثنائه فأجبنا عليه ورأينا نقلهما هنا باختصار لأنها لا تخلو كتب الفن المتداولة كالمختصر لابن الحاجب وشروحه والغاية وشرحها عن هذا التقسيم وتبعهم صاحب أصل النظم

وحاصل السؤال قد قسم أئمة الأصول اللفظ الدال إلى قسمين منطوق ومفهوم ثم قسموا المنطوق إلى قسمين صريح وهو ما دلالته مطابقة أو تضمنا وغير الصريح وهو مادل بالالتزام وليس لنا في العلوم إلا الدلالات الثلاث وقد جعلوا قسمي المنطوق مستغرقة لها ثم قالوا في المفهوم إنه ما دل لا في محل النطق فأي دلالة يريدون إذ بأي دلالة دل اللفظ فهو منطوق فالمراد بيان الدلالة عند القائل بالمفهوم من أي أقسام الدلالات هي

وحاصل **الجواب** قد تنبه سعدالدين في حواشي العضد **للإشكال هذا** فقال الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل لم يزد على هذا ثم بحثنا كثيرا من كتب الأصول فلم نجد ما يزيل **الإشكال وذلك** أنهم قالوا دلالة المفهوم التزامية قيل لهم قد جعلتم ما دل بالالتزام منطوقا غير صريح وإن قلتم إنها مطابقة أو تضمنا فقد جعلتموها منطوقا صريحا ثم لا تساعدكم قواعد العلوم على أن دلالة اللفظ على مفهومه من أحد القسمين ثم رأيت في الآيات البينات ما يدل أو فائدة على أنه لا **جواب** **للإشكال على** هذا التقسيم فإنه قال إن هذا التقسيم اختص به ابن الحاجب ولفظه قد كشفت كثيرا من كتب المتقدمين المعتبرة الجامعة كالبرهان لإمام الحرمين ." (٢)

---

(١) إيهاج العقول في علم الأصول، ص/٩٧

(٢) إجابة السائل شرح بغية الآمل، ص/٢٣٩

" يبطل حصر الدلالات اللفظية في الثلاث وإما أن لا يكون العام دالا على شيء من أفراده فلا يتم أنه دال على كل فرد فرد كما هو المدعى

وقد اضطرب الأئمة في حله بما هو مودوع في كتب الأصول

والذي يظهر لي وإن لم يتنبه له أحد هو أن هذا الإشكال وإن أطال الأئمة فيه المقال يفتقر إلى تأمله فإنه قال القرافي الذي أورده إنه لا يدل لفظ اقتلوا المشركين على قتل زيد المشرك إلى آخر كلامه جوابه أن يقال إن أردت أن لفظ المشركين لا يدل على قتل زيد بأي الثلاث فهذا مسلم ولا شك فيه ولا إشكال به وإن أردت أنه لا يدل على المشركين فهذا لا يقوله من يفهم الدلالات ضرورة أنه من إفراد جمعه وأنه يدل عليه تضمنا لأنه جزاء الموضوع له لفظ جمعه

وإذا عرفت هذا فزيد المشرك ما أمر بقتله لكونه زيدا ولا دل لفظ المأمور بقتلهم عليه بل دل اللفظ على الأمر بقتل المشركين واتفق أنه عرف أحد أفراده في الخارج بأنه زيد فكونه زيدا لسنا مأمورين بقتله ولا دل عليه الأمر ولا توجه إليه الخطاب إلينا بقتله بل ولا هو من إفراد العام الذي صدر بحث الإشكال به بل فرده الذي دخل تحته ووقع الأمر بالقتل عليه هو المشرك فاتفقا أنه زيد كاتفاق أنه أحمر وأسود فإنا نقتله لكونه مشركا مدلولا لما أوقع عليه الأمر وتعلق به الخطاب لا لكونه أحمر مثلا وإذا تحققت هذا علمت أن أصول السؤال مغالطي وأن المجيبين لم يفتضوا بكارته وأجابوا على ." (١)

" والتحقيق أن هنا في مثل يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة الآية خطابين الأول مطوي وهو قول يا محمد فإنه مبلغ فلا بد من تقديره كما يدل له التصريح في آيات نحو قل لعبادي فالمخاطب بقل هو الرسول بخطاب جبريل والمخاطب ب يا أيها الذين آمنوا المؤمنون بخطاب الرسول فجبريل مخاطب للرسول حقيقة ومن غاب مبلغ سواء كان غائبا أو معدوما ولذا قال ليبلغ الشاهد الغائب وقال بلغوا عني ولو بآية ومع هذا فمسألة لا فائدة تحتها إذ عموم التشريع بكل حكم وصل إلى المكلف بأي طريق يجب عليه ويلزمه

واعلم أن الجمهور على أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة والأحوال فقوله تعالى اقتلوا المشركين أمر بقتل كل مشرك في أي زمان ومكان وحال وهذا لا ينافي قولهم إنه لا يشمل خطاب المشافهة بالعام من سيوجد لأن المراد أن من خوطب يستلزم خطاه بالعام ما ذكر من الثلاثة الأمور ومتى بلغه الحكم لزمه ذلك مع استلزامه الثلاثة فلا يتنافى وقلنا الجمهور لأنه قد ذهب آخرون إلى أن العام مطلق في الثلاثة وعليه ورد إشكال القرافي المعروف بأنه يلزم أن لا يعمل بالعمومات الواردة في الأحكام في هذه الأزمنة لأنه قد عمل بها في زمان ما والمطلق يخرج عن عهدة التكليف به إذا وقع العمل به في صورة ما والتحقيق في الجواب إيراده وأصل المسألة أن من قال إنه مطلق في الثلاثة فمراده أن دلالة الصيغة أي صيغة العموم عليها ليس بحسب الوضع ولكن وجوب العمل بالعام الشامل لأفراده ." (٢)

---

(١) إجابة السائل شرح بغية الآمل، ص/٢٩٩

(٢) إجابة السائل شرح بغية الآمل، ص/٣١٣

" في المسألة خلاف أو قولان أو وجهان أو روايتان أو يرجع إلى رأي القاضي ونحو ذلك فهذا ليس بجواب ومقصود المستفتي بيان ما يعمل به فينبغي أن يجزم له بما هو الراجح فإن لم يعرفه توقف حتى يظهر أو يترك الإفتاء كما كان جماعة من كبار أصحابنا يمتنعون من الإفتاء في حنث الناسي

فصل

في آداب الفتوى

فيه مسائل

إحداها يلزم المفتي أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال ثم له الاقتصار على الجواب شفاها فإن لم يعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد لأنه خبر وله الجواب كتابه وإن كانت الكتابة على خطر وكان القاضي أبو حامد المروروذي كثير الهرب من الفتوى في الرقاع ." (١)

"بهذه الطرق البدعية ، بل يقال : إن في الشيوخ من يكون جاهلاً بالطرق الشرعية عاجزاً عنها ، ليس عنده علم بالكتاب والسنة ، وما يخاطب به الناس ، ويسمعهم إياه ، مما يتوب الله عليهم ، فيعدل هذا الشيخ عن الطرق الشرعية إلى الطرق البدعية ، إما مع حسن القصد إن كان له دين ، وإما أن يكون غرضه الترؤس عليهم ، وأخذ أموالهم بالباطل . انتهى .

قلت : ويشكل على بعض الناس عند ذكر هذه القاعدة أن هناك أمور استجدت تستخدم في دعوة الناس لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، واتفق العلماء على استحباب استعمالها في دعوة الناس إلى عبادة ربهم (كالشريط) وما إلى ذلك .

والجواب عن هذا الإشكال : أن المراد بهذه القاعدة هو أن يكون المقتضي موجوداً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وليس هناك مانع يمنع منه،ومع ذلك لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم فيكون استعماله بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم بدعة ،(فالشريط) مثلاً كان هناك مانع يمنع منه،وهوعدم استطاعة إيجاده،وعليه فلا يدخل في هذه القاعدة ،كماسيأتي بيانه من كلام شيخ الإسلام في قاعدة المصلحة المرسلة

القاعدة الثانية عشر : ما جاء عن أحد من الصحابة فعل عبادة ما فإن تلك العبادة يُشرع فعلها ولا تعتبر بدعة الصحابة حريصون على إتباع السنة واجتناب البدعة فإذا ورد عن أحد من الصحابة فعل عبادة ما لم تأت في الكتاب أو السنة فإن تلك العبادة تعتبر مشروعة ولا تعتبر بدعة ، لأن الصحابي لا يأت بعبادة إلا وله فيها مستند ولا يجتهد في ذلك من عنده ، لكن يشترط لاعتبار تلك العبادة مشروعة شرطان ذكرهما الألباني في أحكام الجنائز فقال (٣٠٦) : كل أمر لا يمكن أن يشرع إلا بنص أو توقيف ، ولا نص عليه عليه ، فهو بدعة إلا ما كان عن صحابي تكرر ذلك العمل منه دون نكير . انتهى .." (٢)

---

(١) آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص/٤٤

(٢) أصول الفقه على منهج أهل الحديث، ص/١٤٩

" القول في كيفية الفتوى وآدابها

وفيه مسائل

الأولى يجب على المفتي حيث يجب عليه **الجواب** أن يبينه بيانا مزيحا **للإشكال ثم** له أن يجيب شفاها باللسان وإذا لم يعلم لسان المستفتي أجزأت ترجمة الواحد لأن طريقه الخير وله أن يجيب بالكتابة معا في الفتوى في الرقاع وفيها من الخطر وكان القاضي أبو حامد المرزوري الإمام فيما بلغنا عنه كثير الهرب من الفتوى في الرقاع

قال أبو القاسم الصيمري وليس من الأدب للمفتي أن يكون السؤال بخطه فإما بإملائه وتهذيبه فواسع

وبلغنا عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي رحمه الله أنه كان قد يكتب إلى المستفتي السؤال على ورق من عنده ثم يكتب **الجواب** والله أعلم

الثانية إذا كانت المسألة فيها تفصيل لم يطلق **الجواب** فإنه خطأ ثم له أن يستفصل السائل إن حضر ويقيد السؤال في رقعة الاستفتاء ثم يجيب عنه وهذا أولى وكثيرا ما نتحراه نحن ونفعله وله أن يقتصر على **جواب** أحد الأقسام إذا علم أنه الواقع للسائل ولكن تقول هذا إذا كان كذا وكذا وله أن يفصل الأقسام في **جوابه** ويذكر حكم كل قسم وهذا قد كرهه أبو الحسين القابسي من أئمة المالكية وقال هذا ذريعة إلى تعليم الناس الفجور ونحن نكرهه أيضا لما ذكره من أنه يفتح للخصوم باب التمحل والاحتيال الباطل ولأن ازدحام الأقسام بأحكامها على فهم العامي يكاد يضيعه وإذا لم يجد المفتي من ." (١)

" ففي الحديث الأول إشعار بأن الله تعالى يرسل الملك بعد مائة وعشرين ليلة وفي الحديث الثاني تصريح بأن الملك يبعث بعد أربعين ليلة فكيف الجمع بين هذين الحديثين

أجاب رضي الله عنه حديث حذيفة بن أسيد هذا لم يخرجه البخاري في كتابه ولعل ذلك لكونه لم يجده يلتئم مع حديث ابن مسعود رضي الله عنهما ووجد حديث ابن مسعود أقوى وأصح فارتاب بحديث حذيفة الذي مداره على أبي الطفيل عامر بن وائلة عنه فأعرض عنه وأما مسلم فإنه خرج الحديثين معا في كتابه فأحوجنا إلى تطلب وجه يلتئمان به ولا يتنافران وقد وجدناه ولله الحمد الأتم فأقول الملك يرسل غير مرة إلى الرحم يرسل مرة عقيب الأربعين الأولى بدلالة حديث حذيفة بن أسيد بألفاظه في رواياته المتعددة فيكتب رزقه وأجله وعمله وحاله في السعادة والشقاء وغير ذلك ويرسل مرة أخرى عقيب الأربعين الثانية فينفخ فيه الروح بدلالة حيث ابن مسعود وغيره ثم أنه يشكل وراء هذا من حديث حذيفة في قوله في بعض رواياته عند ذكر إرسال الملك عقيب الأربعين الأولى فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال يا رب ذكر أو أنثى فيقضي ربك ما شاء ويكتب إلى آخره

ومن المعلوم أن هذا التصوير لا يكون في الأربعين الثانية فإنه يكون فيها علقة وإنما يكون هذا التصوير قريبا من نفخ الروح وهكذا روينا ذلك مصرحا به في بعض روايات حديث حذيفة خارج الصحيح وسبيل **الجواب** عن هذا **الإشكال**

---

(١) أدب المفتي والمستفتي، ٧٢/١

أن يحمل قوله فصورها على معنى فصورها قولا كتابا لا فعلا أي فذكر تصويرها وكتب ذلك والدليل على صحة هذا أن جعلها ." (١)

" أجاب رضي الله عنه القول قول الآجر مع يمينه إذا لم يقم المستأجر البينة هذا مقتضى القواعد إذ الأصل عدم الانقطاع والظاهر السلامة من العيب والأصل بقاء العقد ولزومه وقد قبض العين سليمة وقبضها في الحكم يتنزل منزلة قبض المنافع في جواز التصرف فيها بالأجارة وغير ذلك حتى لا يقال الأصل عدم استيفائه المنفعة والله أعلم

٢٣٦ – مسألة رجل جاء بفرس إلى خان فربطها وقال لصبي لم يبلغ وأشار إلى تبن عندها خدمته وعلق عليها في المخلاة ولم يحذر منها فلما دنا منها الصبي رفسته وهو حاضر فما الذي يجب وقد أنكر أنها رموح

أجاب رضي الله عنه يجب دية الصبي على عاقلة المذكورة فإن لم يكن له عاقلة فعليه في ماله وهذا له نظائر مسطورة في المهذب وغيره وقد علم أنها اذا أتلفت شيئا وجب على من هو معها وإن لم يكن على مالكها ضمانة ولا تنحصر في أن يكون سائقها أو قائدها أو راكبها وفي المهذب أنه لو أرسل كلبه العقور وجب عليه ضمان ما يتلفه وهذا معتمد ها هنا فيما إذا ثبت أنها رموح مع أنه لم يوثق رجلها بقيد ولا إشكال ونحوهما والله أعلم

٢٣٧ – مسألة وجوابها استفتي في فسخ الأجارة بالإفلاس ما معناه لا يثبت الفسخ في هذه الأجارات التي لا يستحق فيها أجرة كل شهر إلا عند انقضائه لأن الفسخ بالإفلاس من شرطه أن يكون العوض حالا وأن يكون المعوض قائما باقيا فلا يجوز فيها الفسخ إذا قبل انقضاء الشهر لأنه بعد لم يستحق الأجرة ولا بعد انقضاء الشهر لأن المنفعة التي هي المعوض قد فاتت فهي كالبيع إذا تلف وهكذا في كل شهر الأمر بهذه المثابة فيلزم امتناع الفسخ بالفلس في هذه الأجارات أصلا ." (٢)

"المبحث العاشر –حَقِيقَةُ عَمَل الْمُفْتِي :

لَمَّا كَانَ الْإِفْتَاءُ هُوَ الْإِخْبَارَ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ عَنْ دَلِيلِهِ ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ أُمُورًا :

الأَوَّل : تَحْصِيل الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمُجَرَّدِ فِي ذِهْنِ الْمُفْتِي ، فَإِنْ كَانَ مِمَّا لاَ مَشَقَّةَ فِي تَحْصِيلِهِ لَمْ يَكُنْ تَحْصِيلُهُ اجْتِهَادًا ، كَمَا لَوْ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ أَرْكَانِ الْإِسْلاَمِ مَا هِيَ ؟ أَوْ عَنْ حُكْمِ الْإِيمَانِ بِالْقُرْآنِ ؟ وَإِنْ كَانَ الدَّلِيل خَفِيًّا ، كَمَا لَوْ كَانَ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ غَيْرَ وَاضِحَةِ الدَّلاَلَةِ عَلَى الْمُرَادِ ، أَوْ حَدِيثًا نَبَوِيًّا وَارِدًا بِطَرِيقِ الْآحَادِ ، أَوْ غَيْرَ وَاضِحِ الدَّلاَلَةِ عَلَى الْمُرَادِ ، أَوْ كَانَ الْحُكْمُ مِمَّا تَعَارَضَتْ فِيهِ الْأَدِلَّةُ أَوْ لَمْ يَدْخُل تَحْتَ شَيْءٍ مِنَ النُّصُوصِ أَصْلاً ، احْتَاجَ أَخْذُ الْحُكْمِ إِلَى اجْتِهَادٍ فِي صِحَّةِ الدَّلِيل أَوْ ثُبُوتِهِ أَوِ اسْتِنْبَاطِ الْحُكْمِ مِنْهُ أَوِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ .

الثَّانِي : مَعْرِفَةُ الْوَاقِعَةِ الْمَسْئُول عَنْهَا ، بِأَنْ يَذْكُرَهَا الْمُسْتَفْتِي فِي سُؤَالِهِ ، وَعَلَى الْمُفْتِي أَنْ يُحِيطَ بِهَا إِحَاطَةً تَامَّةً فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْجَوَابُ ، بِأَنْ يَسْتَفْصِل السَّائِل عَنْهَا ، وَيَسْأَل غَيْرَهُ إِنْ لَزِمَ ، وَيَنْظُرَ فِي الْقَرَائِنِ .

الثَّالِثُ : أَنْ يَعْلَمَ انْطِبَاقَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَاقِعَةِ الْمَسْئُول عَنْهَا ، بِأَنْ يَتَحَقَّقَ مِنْ وُجُودِ مَنَاطِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الَّذِي تَحَصَّل فِي

---

(١) أدب المفتي والمستفتي، ١/١٦٥

(٢) أدب المفتي والمستفتي، ١/٣٤٣

الذِّهْنِ فِي الْوَاقِعَةِ الْمَسْئُول عَنْهَا لِيَنْطَبِقَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ ، وَذَلِكَ أَنَّ الشَّرِيعَةَ لَمْ تَنُصَّ عَلَى حُكْمِ كُل جُزْئِيَّةٍ بِخُصُوصِهَا ، وَإِنَّمَا أَتَتْ بِأُمُورٍ كُلِّيَّةٍ وَعِبَارَاتٍ مُطْلَقَةٍ ، تَتَنَاوَل أَعْدَادًا لاَ تَنْحَصِرُ مِنَ الْوَقَائِعِ ، وَلِكُل وَاقِعَةٍ مُعَيَّنَةٍ خُصُوصِيَّةٌ لَيْسَتْ فِي غَيْرِهَا . وَلَيْسَتِ الأْوْصَافُ الَّتِي فِي الْوَقَائِعِ مُعْتَبَرَةً فِي الْحُكْمِ كُلَّهَا ، وَلاَ هِيَ طَرْدِيَّةٌ كُلُّهَا ، بَل مِنْهَا مَا يُعْلَمُ اعْتِبَارُهُ ، وَمِنْهَا مَا يُعْلَمُ عَدَمُ اعْتِبَارِهِ ، وَبَيْنَهُمَا قِسْمٌ ثَالِثٌ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ ، فَلاَ تَبْقَى صُورَةٌ مِنَ الصُّوَرِ الْوُجُودِيَّةِ الْمُعَيَّنَةِ إِلاَّ وَلِلْمُفْتِي فِيهَا نَظَرٌ سَهْلٌ أَوْ صَعْبٌ ، حَتَّى يُحَقِّقَ تَحْتَ أَيِّ دَلِيلٍ تَدْخُل ؟ وَهَل يُوجَدُ مَنَاطُ الْحُكْمِ فِي الْوَاقِعَةِ أَمْ لاَ ؟ فَإِذَا حَقَّقَ وُجُودَهُ فِيهَا أَجْرَاهُ عَلَيْهَا ، وَهَذَا اجْتِهَادٌ لاَ بُدَّ مِنْهُ لِكُل قَاضٍ وَمُفْتٍ ، وَلَوْ فُرِضَ ارْتِفَاعُ هَذَا الاِجْتِهَادِ لَمْ تَتَنَزَّل الأْحْكَامُ عَلَى أَفْعَال الْمُكَلَّفِينَ إِلاَّ فِي الذِّهْنِ ، لأِنَّهَا عُمُومَاتٌ وَمُطْلَقَاتٌ ، مُنَزَّلَةٌ عَلَى أَفْعَالٍ مُطْلَقَةٍ كَذَلِكَ ، وَالأْفْعَال الَّتِي تَقَعُ فِي الْوُجُودِ لاَ تَقَعُ مُطْلَقَةً ، وَإِنَّمَا تَقَعُ مُعَيَّنَةً مُشَخَّصَةً ، فَلاَ يَكُونُ الْحُكْمُ وَاقِعًا عَلَيْهَا إِلاَّ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ هَذَا الْمُعَيَّنَ يَشْمَلُهُ ذَلِكَ الْمُطْلَقُ أَوْ ذَلِكَ الْعَامُّ ، وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ سَهْلاً وَقَدْ لاَ يَكُونُ ، وَذَلِكَ كُلُّهُ اجْتِهَادٌ .

وَمِثَال هَذَا : أَنْ يَسْأَلَهُ رَجُلٌ هَل يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُنْفِقَ عَلَى أَبِيهِ ؟

فَيَنْظُرَ أَوَّلاً فِي الأْدِلَّةِ الْوَارِدَةِ ، فَيَعْلَمَ أَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الاِبْنِ الْغَنِيِّ أَنْ يُنْفِقَ عَلَى أَبِيهِ الْفَقِيرِ ، وَيَتَعَرَّفَ ثَانِيًا حَال كُلٍّ مِنَ الأْبِ وَالاِبْنِ ، وَمِقْدَارَ مَا يَمْلِكُهُ كُلٌّ مِنْهُمَا ، وَمَا عَلَيْهِ مِنَ الدَّيْنِ ، وَمَا عِنْدَهُ مِنَ الْعِيَال ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَظُنُّ أَنَّ لَهُ فِي الْحُكْمِ أَثَرًا ، ثُمَّ يَنْظُرَ فِي حَال كُلٍّ مِنْهُمَا لِيُحَقِّقَ وُجُودَ مَنَاطِ الْحُكْمِ – وَهُوَ الْغِنَى وَالْفَقْرُ – فَإِنَّ الْغِنَى وَالْفَقْرَ اللَّذَيْنِ عَلَّقَ بِهِمَا الشَّارِعُ الْحُكْمَ لِكُلٍّ مِنْهُمَا طَرَفَانِ وَوَاسِطَةٌ ، فَالْغِنَى مَثَلاً لَهُ طَرَفٌ أَعْلَى لاَ إِشْكَال فِي دُخُولِهِ فِي حَدِّ الْغِنَى ، وَلَهُ طَرَفٌ أَدْنَى لاَ إِشْكَال فِي خُرُوجِهِ عَنْهُ ، وَهُنَاكَ وَاسِطَةٌ يَتَرَدَّدُ النَّاظِرُ فِي دُخُولِهَا أَوْ خُرُوجِهَا ، وَكَذَلِكَ الْفَقْرُ لَهُ أَطْرَافٌ ثَلاَثَةٌ – فَيَجْتَهِدُ الْمُفْتِي فِي إِدْخَال الصُّورَةِ الْمَسْئُول عَنْهَا فِي الْحُكْمِ أَوْ إِخْرَاجِهَا بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ .

وَهَذَا النَّوْعُ مِنَ الاِجْتِهَادِ لاَ بُدَّ مِنْهُ فِي كُل وَاقِعَةٍ – وَهُوَ الْمُسَمَّى تَحْقِيقَ الْمَنَاطِ – لأِنَّ كُل صُورَةٍ مِنْ صُوَرِ النَّازِلَةِ نَازِلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ فِي نَفْسِهَا ، لَمْ يَتَقَدَّمْ لَهَا نَظِيرٌ ، وَإِنْ فَرَضْنَا أَنَّهُ تَقَدَّمَ مِثْلُهَا فَلاَ بُدَّ مِنَ النَّظَرِ فِي تَحْقِيقِ كَوْنِهَا مِثْلَهَا أَوْ لاَ ، وَهُوَ نَظَرُ اجْتِهَادٍ .(١)

—

(١) – الموافقات للشاطبي ٤ / ٨٩، ٩٥ .." (١)

"المبحث الخامس عشر –أسبابُ تقليد المذاهب الأربعة :

قال ولي الله الدهلوي رحمه الله(١):

مما يناسبُ هذا المقام التنبيه على مسائل ضلت في بواديها الأفهامُ ،وزلت الأقدام ،÷وطغت الأقلام منها :

(١)– أنَّ هذه المذاهب الأربعة المدونة قد اجتمعتِ الأمةُ أو من يعتدُّ به منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا .

وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم ،وأشربتِ النفوسُ الهوى، وأعجبَ كلُّ ذي

(١) الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد، ص/٥٣

رأي برأيه، فما ذهب إليه ابن حزم حيث قال(٢): التقليدُ حرامٌ ولا يحلُّ لأحدٍ أن يأخذَ قولَ أحدٍ غيرَ قولِ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بلا برهانٍ لقوله تعالى ﴿اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (٣) سورة الأعراف ، وقوله تعالى :﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (١٧٠) سورة البقرة ،وقال مادحاً من لم يقلد: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ (١٨) سورة الزمر ، وقال الله تعالى :﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (٥٩) سورة النساء، فلم يبحِ اللهُ تعالى الردَّ عند التنازعِ إلى أحدٍ دون القرآنِ والسُّنَّة ،وحرَّم بذلك الردَّ عند التنازعِ إلى قولِ قائلٍ لأنهُ غيرُ القرآنِ والسُّنَّة، وقد صحَّ إجماعُ الصحابةِ كلِّهم أولِّهم عن آخرِهم وإجماعُ التابعين أولِّهم عن آخرِهم وإجماعُ تابعي التابعينَ إلى آخرِهم على الامتناعِ والمنعِ منْ أنْ يقصدَ منهم أحدٌ إلى قول إنسانٍ منهم أو ممنْ قبلهم فيأخذَهُ كلَّه ، فليعلمْ مَن أخذَ جميعَ أقوالِ أبي حنيفةَ أو جميعَ أقوالِ مالكَ أو جميعَ أقوال الشافعيّ أو جميعَ أقوالِ أحمدَ رضيَ اللهُ عنهم ،ولم يتركْ قولَ من اتبع منهم أو من غيرهِم إلى قول غيرِه، ولم يعتمدْ على ما جاءَ في القرآنِ والسُّنَّة غيرَ صارفٍ ذلكَ إلى قولِ إنسانٍ بعينهِ أنهُ قد خالفَ إجماعَ الأمةِ كلِّها منْ أولها إلى آخرِها بيقينٍ لا إشكالَ فيهِ، ولا يجدُ لنفسهِ سلفاً ولا إنساناً في جميع الأعصارِ المحمودةِ الثلاثةِ، فقد اتبعَ غيرَ سبيلِ المؤمنينِ ،فنعوذُ باللهِ منْ هذهِ المنزلةِ، وأيضاً فإنَّ هؤلاءِ الفقهاءَ كلَّهُم قدْ نهوا عنْ تقليدِ غيرهِم ،وقدْ خالفهُم مَن قلَّدهم، وأيضاً فما الذي جعلَ رجلاً منْ هؤلاءِ أو من غيرهِم أولى أنْ يقلَّد منْ عمرَ بن الخطابِ أو عليَّ بن أبي طالبٍ أو ابنِ مسعود أو ابنِ عمرَ أو ابنِ عباسٍ أو عائشةَ أمِّ المؤمنين رضيَ اللهُ تعالى عنهُم، فلو ساغَ التقليدُ لكانَ كلُّ واحدٍ منْ هؤلاءِ أحقَّ بأنْ يتبعَ منْ غيرهِ انتهى .

إنما يتمُّ(٣)فيمنْ لهُ ضربٌ منَ الاجتهادِ ولو في مسألة واحدةٍ ، وفيمنْ ظهرَ عليه ظهوراً بيناً أنَّ النبيَّ – صلى الله عليه وسلم – أمرَ بكذا ونهَى عنْ كذا، وأنهُ ليسَ بمنسوخٍ، إمَّا بأنْ يتتبعَ الأحاديثَ وأقوالَ المخالفِ والموافقِ في المسألةِ، فلا يجدُ له نسخاً، أو بأنْ يرَى جمعاً غفيراً منَ المتبحرينَ في العلمِ يذهبونَ إليهِ ويرَى المخالفَ لهُ لا يحتجُّ إلا بقياسٍ أو استنباطٍ أو نحوِ ذلكَ، فحينئذٍ لا سببَ لمخالفةِ حديثِ النبيِّ – صلى الله عليه وسلم – إلا نفاقٌ خفيٌّ أو حمقٌ جليٌّ .

وهذا الذي أشارَ إليه الشيخُ عز الدينِ بنُ عبد السلام حيثُ قالَ(٤):" وَمِن الْعَجَبِ الْعَجِيبِ أَنَّ الْفُقَهَاءَ الْمُقَلِّدِينَ يَقِفُ أَحَدُهُمْ عَلَى ضَعْفِ مَأْخَذِ إمَامِهِ بِحَيْثُ لَا يَجِدُ لِضَعْفِهِ مَدْفَعًا وَمَعَ هَذَا يُقَلِّدُهُ فِيهِ ، وَيَتْرُكُ مِن الْكِتَابِ والسُّنَّة وَالْأَقْيِسَةِ الصَّحِيحَةِ لِمَذْهَبِهِ جُمُودًا عَلَى تَقْلِيدِ إمَامِهِ ، بَلْ يَتَحَلَّلُ لِدَفْعِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ والسُّنَّة ، وَيَتَأَوَّلُهُمَا بِالتَّأْوِيلاتِ الْبَعِيدَةِ الْبَاطِلَةِ نِضَالًا عَن مُقَلِّدِهِ ، وَقَدْ رَأَيْنَاهُمْ يَجْتَمِعُونَ فِي الْمَجَالِسِ فَإِذَا ذُكِرَ لِأَحَدِهِمْ فِي خِلَافِ مَا وَظَنَّ نَفْسَهُ عَلَيْهِ تَعَجَّبَ غَايَةَ التَّعَجُّبِ مِن اسْتِرْوَاحٍ إلَى دَلِيلٍ بَلْ لِمَا أَلِفَهُ مِن تَقْلِيدِ إمَامِهِ حَتَّى ظَنَّ أَنَّ الْحَقَّ مُنْحَصِرٌ فِي مَذْهَبِ إمَامِهِ أَوْلَى مِن تَعَجُّبِهِ مِن مَذْهَبِ غَيْرِهِ ، فَالْبَحْثُ مَعَ هَؤُلَاءِ ضَائِعٌ مُفْضٍ إلَى التَّقَاطُعِ وَالتَّدَابُرِ مِن غَيْرِ فَائِدَةٍ يُجْدِيهَا ، وَمَا رَأَيْت أَحَدًا رَجَعَ عَن مَذْهَبِ إمَامِهِ إذَا ظَهَرَ لَهُ الْحَقُّ فِي غَيْرِهِ بَلْ يَصِيرُ عَلَيْهِ مَعَ عِلْمِهِ بِضَعْفِهِ وَبُعْدِهِ ، فَالْأَوْلَى تَرْكُ الْبَحْثِ مَعَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ إذَا عَجَزَ أَحَدُهُمْ عَن تَمْشِيَةِ مَذْهَبِ إمَامِهِ قَالَ : لَعَلَّ إمَامِي وَقَفَ عَلَى دَلِيلٍ لَمْ أَقِفْ عَلَيْهِ وَلَمْ أَهْتَدِ إلَيْهِ ، وَلَمْ يَعْلَم الْمِسْكِينُ أَنَّ

هَذَا مُقَابَلٌ بِمِثْلِهِ وَيَفْضُلُ لِخَصْمِهِ مَا ذَكَرَهُ مِن الدَّلِيلِ الْوَاضِحِ وَالْبُرْهَانِ اللَّائِحِ ، فَسُبْحَانَ اللَّهِ مَا أَكْثَرَ مَن أَعْمَى التَّقْلِيدُ بَصَرَهُ حَتَّى حَمَلَهُ عَلَى مِثْلِ مَا ذُكِرَ ، وَفَّقَنَا اللَّهُ لِاتِّبَاعِ الْحَقِّ أَيْنَ مَا كَانَ وَعَلَى لِسَانِ مَن ظَهَرَ ، وَأَيْنَ هَذَا مِن مُنَاظَرَةِ السَّلَفِ وَمُشَاوَرَتِهِمْ فِي الْأَحْكَامِ وَمُسَارَعَتِهِمْ إلَى اتِّبَاعِ الْحَقِّ إذَا ظَهَرَ عَلَى لِسَانِ الْخَصْمِ ، وَقَدْ نُقِلَ عَن الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ قَالَ : مَا نَاظَرْت أَحَدًا إلَّا قُلْت اللَّهُمَّ أَجْرِ الْحَقَّ عَلَى قَلْبِهِ وَلِسَانِهِ ، فَإِنْ كَانَ الْحَقُّ مَعِي اتَّبَعَنِي وَإِنْ كَانَ الْحَقُّ مَعَهُ اتَّبَعْته ".

وقالَ الإمام أبو شامةَ: ينبغي لمنِ اشتغلَ بالفقهِ أنْ لا يقتصرَ على مذهبِ إمامٍ ويعتقدُ في كلِّ مسألةٍ صحةَ ما كانَ أقربَ إلى الكتابِ والسُّنَّة المحكَمةِ، وذلك سهلٌ عليهِ إذا كانَ أتقنَ العلومَ المتقدمةَ، وليجتنبِ التعصبَ والنظرَ في طرائقِ الخلافِ المتأخرةِ ،فإنها مضيعةٌ للزمانِ ولصفوهِ مكدرةٌ، فقد صحَّ عنِ الشافعيِّ أنه نَهَى عنْ تقليدِهِ وتقليدِ غيرِهِ .(٥)

وقال صاحبه المزني في أول مختصره :" اخْتَصَرْتُ هَذَا مِن عِلْمِ الشَّافِعِيِّ ، وَمِن مَعْنَى قَوْلِهِ ، لِأُقَرِّبَهُ عَلَى مَن أَرَادَهُ ، مَعَ إعْلَامِيَّةِ نَهْيِهِ عَن تَقْلِيدِهِ وَتَقْلِيدِ غَيْرِهِ ،لِيَنْظُرَ فِيهِ لِدِينِهِ وَيَحْتَاطُ فِيهِ لِنَفْسِهِ "(٦).

وفيمنْ يكونُ عاميًّا ويقلِّدُ رجلاً منَ الفقهاءِ بعينهِ يرى أنْ يمتنعَ منْ مثلهِ الخطأُ ،وأنَّ ما قالهُ هو الصوابُ البتةُ، وأضمرَ في قلبهِ ألا يتركَ تقليدَه وإنْ ظهرَ الدليلُ على خلافهِ، وذلك ما رواهُ الترمذيُّ(٧)عنْ عدي بن حاتم أنه قال : سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِى سُورَةِ بَرَاءَةَ يعني رسولُ الله – صلى الله عليه وسلم – :﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٣١) سورة التوبة ، قَالَ : « أَمَا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحَلُّوا لَهُمْ شَيْئًا اسْتَحَلُّوهُ وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ»

وفيمنْ لا يجوزُ أنْ يستفتيَ الحنفيُّ مثلاً فقيهاً شافعيًّا وبالعكسِ، ولا يجوزُ أنْ يقتديَ الحنفيُّ بإمامٍ شافعيٍّ مثلاً، فإنَّ هذا قدْ خالفَ إجماعَ القرونِ الأولى، وناقضَ الصحابةَ والتابعينَ.

وليس محلُّه فيمنْ لا يدينُ إلا بقولِ النبيِّ – صلى الله عليه وسلم – ،ولا يعتقدُ حلالاً إلا ما أحلَّهُ اللهُ ورسولهُ، ولا حراماً إلا ما حرَّمَهُ اللهُ ورسولهُ .

لكنْ لَّما لم يكنْ لهُ علمٌ بما قالهُ النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – ،ولا بطريقِ الجمعِ بينَ المختلفاتِ من كلامِه ولا بطريقِ الاستنباطِ منْ كلامِه اتَّبعَ عالماً راشداً على أنهُ مصيبٌ فيما يقولُ ويُفتي ظاهراً متبعَ سنَّةَ رسولِ الله – صلى الله عليه وسلم – ، فإنْ خالفَ ما يظنُّه أقلعَ منْ ساعتِه منْ غيرِ جدالٍ ولا إصرارٍ، فهذا كيفَ ينكرهُ أحدٌ ؟!

مع أنَّ الاستفتاءَ والإفتاءَ لم يزلْ بينَ المسلمينَ منْ عهدِ النبيِّ – صلى الله عليه وسلم – .

ولا فرقَ بينَ أنْ يستفتيَ هذا دائماً أو أنْ يستفتيَ هذا حيناً، وذلك حيناً، بعدَ أنْ يكونَ مجمعاً على ما ذكرناهُ، كيف لا ولمْ نؤمنْ بفقيهٍ أيًّا كانَ أنهُ أوحَى اللهُ إليهِ الفقهِ، وفرضَ علينا طاعتَهُ وأنهُ معصومٌ، فإنِ اقتدينا بواحدٍ منهم فذلكَ لعلمِنا بأنهُ عالمٌ بكتابِ اللهِ وسنَّةِ رسولهِ (– صلى الله عليه وسلم –)، فلا يخلو قولُه إمَّا أنْ يكونَ منْ صريحِ الكتابِ والسُّنَّة أو مستنبطاً منهُما بنحوٍ منِ الاستنباطِ، أو عرفَ بالقرائنَ أنَّ الحكمَ في صورةٍ ما منوطٌ بعلَّةٍ كذا ،واطمأنَّ قلبُه بتلكَ المعرفةِ فقاسَ غيرَ المنصوصِ على المنصوصِ، فكأنهُ يقولُ: ظننتُ أنَّ رسولَ الله – صلى الله عليه وسلم – قالَ كلَّما وجدتَ هذهِ العلَّةَ فالحكمُ ثمَّةَ هكذا ، والمقيسُ مندرجٌ في هذا العمومِ، فهذا أيضا معزيٌّ إلى النبيِّ – صلى الله عليه وسلم – ، ولكنْ في طريقهِ ظنونٌ، ولولا ذلك ما قلَّدَ مؤمنٌ مجتهداً، فإنْ بلغَنا حديثاً منْ رسولِ اللهِ المعصومِ – صلى الله عليه وسلم – الذي

فُرِضَ علينا طاعتُه بسندٍ صالحٍ يدلُّ على خلافِ مذهبِهِ، وتركنا حديثَهُ واتبعنا ذلكَ التخمينَ فمنْ أظلمُ منَّا ؟!!

وما عذرُنا يومَ يقومُ الناسُ لربِّ العالمينَ؟!

(٢)- ومنها أنَّ تتبعَ الكتابُ والآثارُ لمعرفةِ الأحكامِ الشرعيةِ على مراتبَ:

أعلاها أنْ يحصلَ له منْ معرفةِ الأحكامِ بالفعلِ أو بالقوةِ القريبةِ منَ الفعلِ ما يتمكنُ بِهِ منْ جوابِ المستفتينَ في الوقائعَ غالباً، بحيثُ يكونُ جوابُهُ أكثرَ مما يتوقفُ فيهِ وتخصُّ باسمِ الاجتهادِ .

وهذا الاستعدادُ يحصلُ تارةً بالإمعانِ في جمعِ الرواياتِ وتتبعِ الشاذةِ والفاذَّةِ(٨)منها كما أشارَ إليهِ أحمدُ بنُ حنبلٍ معَ ما لا ينفكُّ منهُ العاقلُ العارفُ باللغةِ منْ معرفةِ مواقعِ الكلامِ وصاحبَ العلمَ بآثارِ السلف منْ طريقِ الجمعِ بينَ المختلفاتِ، وترتيبِ الاستدلالاتِ ونحو ذلك .

وتارةً بإحكامِ طرقِ التخريجِ على مذهبِ شيخٍ منْ مشايخِ الفقهِ مع معرفةِ جملةٍ صالحةٍ منَ السُّننِ والآثارِ بحيثُ يعلمُ أنَّ قولهُ لا يخالفُ الإجماعَ، وهذه طريقةُ أصحابِ التخريجِ .

وأوسطُها منْ كلتا الطريقتينِ أنْ يحصلَ له منْ معرفةِ القرآنِ والسُّننِ ما يتمكَّنُ بِهِ منْ معرفةِ رؤوسِ مسائلِ الفقهِ المجمعِ عليها بأدلتِها التفصيليةِ، ويحصلُ له غايةَ العلمِ ببعضِ المسائلِ الاجتهاديةِ منْ أدلتِها ،وترجيحِ بعضِ الأقوال على بعضٍ، ونقدِ التخريجاتِ ومعرفةِ الجيدِ منَ الزيفِ، وإنْ لم يتكاملْ لهُ الأدواتُ كما يتكاملُ للمجتهدِ المطلَقِ فيجوزُ لمثلهِ أنْ يلفِّقَ منَ المذهبينِ إذا عرفَ دليلَهُما،وعلِمَ أنَّ قولَهُ مما لا ينفذُ فيهِ اجتهادُ المجتهدِ، ولا يقبلُ فيه قضاءُ القاضي ،ولا يجري فيه فتوَى المفتينَ أنْ يتركَ بعضَ التخريجاتِ التي سبق الناسُ إليها إذا عرفَ عدمَ صحَّتِها ، ولهذا لم يزلِ العلماءُ ممنْ لا يدَّعي الاجتهادَ المطلقَ يصنِّفونَ ويرتبونَ ويخرِّجونَ ويرجِّحونَ، وإذا كانَ الاجتهادُ يتجزأُ عندَ الجمهورِ والتخريجُ يتجزأُ، وإنما المقصودُ تحصيلُ الظنِّ وعليهِ مدارُ التكليفِ، فما الذي يستبعدُ منْ ذلكَ ؟.

وأمَّا دونَ ذلك منَ الناسِ فمذهبُه فيما يردُ عليه كثيراً ما أخذَهُ عنْ أصحابِه وآبائِهِ وأهلِ بلدهِ منَ المذاهبِ المتبعةِ، وفي الوقائعَ النادرةِ فتاوَى مفتيةٌ، وفي القضايا ما يحكُمُ القاضي .

وعلى هذا وجدنا محققي العلماءِ منْ كلِّ مذهبٍ قديماً وحديثاً، وهو الذي وصَّى به أئمةُ المذاهبِ أصحابَهُم، وفي اليواقيتِ والجواهرِ أنهُ روي عن أبي حنيفةَ رضيَ اللهُ عنهُ أنهُ كانَ يقولُ(٩): لا ينبغي لمنْ لم يعرفْ دليلي أنْ يفتيَ بكلامي، وكانَ رضيَ اللهُ عنه إذا أفتَى يقولُ: هذا رأيُ النعمانَ بنِ ثابتٍ يعني نفسَه وهو أحسنُ ما قدرِنا عليهِ فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصوابِ(١٠).

وكانَ الإمامُ مالكٌ رضيَ اللهُ عنهُ يقولُ: ما منْ أحدٍ إلا وهوَ مأخوذٌ منْ كلامهِ ومردودٌ عليهِ إلا رسول اللهُ - صلى الله عليه وسلم - (١١).

وروى الحاكمُ والبيهقيُّ عنِ الشافعيِّ رضي اللهُ عنهُ أنهُ كانَ يقولُ: إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي(١٢)، وفي روايةٍ : إذا رأيتُمْ كلامي يخالفُ الحديثَ فاعملوا بالحديثِ واضربوا بكلامي الحائطَ(١٣)، وقال يوماً للمزني: يا أبا إبراهيمُ لا تقلدني في كلِّ ما أقولُ وانظرْ في ذلكَ لنفسكَ فإنهُ دينٌ(١٤)، وكانَ رضي اللهُ عنه يقولُ:"لا حجةَ في قولِ أحدٍ دونَ رسولِ الله - صلى

الله عليه وسلم – (١٥)وإنْ كثُروا"

وقال الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ قَدْ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – بِأَبِي هُوَ وَأُمِّي : أَنَّهُ قَضَى فِي بَرْوَعَ بِنْتِ وَاشِقٍ وَنُكِحَتْ بِغَيْرِ مَهْرٍ فَمَاتَ زَوْجُهَا فَقَضَى لَهَا بِمَهْرِ مِثْلِهَا وَقَضَى لَهَا بِالْمِيرَاثِ(١٦). فَإِنْ كَانَ يَثْبُتُ عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – فَهُوَ أَوْلَى الأُمُورِ بِنَا وَلاَ حُجَّةَ فِي قَوْلِ أَحَدٍ دُونَ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – وَإِنْ كَثُرُوا وَلاَ فِي قِيَاسٍ وَلاَ شَيْءَ فِي قَوْلِهِ إِلاَّ طَاعَةُ اللَّهِ بِالتَّسْلِيمِ لَهُ وَإِنْ كَانَ لاَ يَثْبُتُ عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – لَمْ يَكُنْ لأَحَدٍ أَنْ يُثْبِتَ عَنْهُ مَا لَمْ يَثْبُتْ وَلَمْ أَحْفَظْهُ بَعْدُ مِنْ وَجْهٍ يَثْبُتُ مِثْلُهُ. هُوَ مَرَّةً يُقَالُ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ وَمَرَّةً عَنْ مَعْقِلِ بْنِ سِنَانٍ وَمَرَّةً عَنْ بَعْضِ أَشْجَعَ لاَ يُسَمَّى : فَإِذَا مَاتَ أَوْ مَاتَتْ فَلاَ مَهْرَ لَهَا وَلاَ مُتْعَةَ."(١٧)

وكان الإمامُ أحمدُ رضي الله عنه يقولُ: ليسَ لأحدٍ معَ اللهِ ورسولهِ كلامٌ،(١٨)وقال أيضاً لرجلٍ(١٩):" لَا تُقَلِّدْنِي وَلَا تُقَلِّدْ مَالِكًا وَلَا الثَّوْرِيَّ وَلَا الْأَوْزَاعِيَّ ، وَخُذْ مِن حَيْثُ أَخَذُوا ."– يعني – منَ الكتابِ والسُّنَّة(٢٠)،لا ينبغي لأحدٍ أنْ يفتيَ إلا أنْ يعرفَ أقاويلَ العلماءِ في الفتاوَى الشرعيةِ ويعرفَ مذهَبهم، فإنْ سئلَ عنْ مسألةٍ يعلمُ أنَّ العلماءَ الذين يتخذُ مذهبَهم قدِ اتفقوا عليها فلا بأسَ بأنْ يقولَ :هذا جائزٌ وهذا لا يجوزُ، ويكون قولهُ على سبيلِ الحكايةِ ،وانْ كانتْ مسألةٌ قدِ اختلفوا فيها فلا بأسَ بأنْ يقولَ هذا جائزٌ في قولِ فلانٍ وفي قولِ فلانٍ لا يجوزُ، وليس له أنْ يختارَ فيجيبَ بقولِ بعضهِم ما لم يعرفْ حجَّتَه .

وعن أبي يوسفَ وزفرَ وغيرِهما رحمهُم اللهُ أنهم قالوا(٢١): لا يحلُّ لأحدٍ أنْ يفتيَ بقولنا ما لم يعلمْ منْ أينَ قلنا .

قيلَ لعصامَ بنِ يوسفَ رحمَه اللهُ إنكَ تكثرُ الخلافَ لأبي حنيفةَ رحمَه اللهُ، قالَ: لأنَّ أبا حنيفةَ رحمَه اللهُ أوتيَ منَ الفهمِ لِما لمْ نؤتَ فأدركَ بفهمِه ما لم ندركْ، ولا يسعُنا أنْ نفتيَ بقولِه ما لمْ نفهمْ".

وعن محمدِ بنِ الحسنِ أنهُ سئلَ متَى يحلُّ للرجلِ أنْ يفتيَ؟ قالَ: إنْ كانَ منْ أهلِ الاجتهادِ فلا يسعُه ،قيلَ : كيفَ يكونُ منْ أهلِ الاجتهادِ؟ قالَ : أنْ يعرفَ وجوهَ المسائلِ ويناظرَ أقرانَه إذا خالفوهُ، قيلَ أدنى الشروط للاجتهاد حفظُ المبسوطِ(٢٢).

---

(١) – حجة الله البالغة للدهلوي – (ج ١ / ص ٩٨) فما بعدها إذ هو فصل من فصول كتابه النفيس هذا

(٢) – الأحكام لابن حزم – (ج ٢ / ص ٢٣٤)

(٣) – يعني يصح ذلك لمن ملك آلة الاجتهاد أو كان قادرا على معرفة الأدلة الشرعية من مصادرها الأصلية، وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق ، فلا يمكن أن يكون كلُّ الناس مجتهدين ، ولا أطباء ، ولا مهندسين ، وذلك لأن الله تعالى شاء أن يكونوا مختلفين في طاقاتهم وقدراتهم العقلية والمادية ، فكيف نوجب على الجميع الاجتهاد ونحرِّم عليهم التقليد ؟!!

(٤) – فتاوى الأزهر – (ج ١ / ص ٢) وقواعد الأحكام في مصالح الأنام – (ج ٢ / ص ٢٧٧)

(٥) – مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول– (ج ١ / ص ٤٧)

(٦) – إيقاظ همم أولي الأبصار – (ج ١ / ص ١١٢) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٥ / ص ٢٩٧) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ٢ / ص ٣٠٥) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ١٩٧) الشاملة ٢ و مجلة المنار – (ج ١٤ / ص ٥١٠)

(٧) – برقم (٣٣٧٨) ومصنف ابن أبي شيبة برقم(٣٤٩٣٠) ومصنف ابن أبي شيبة مرقم ومشكل – (ج ١٣ / ص ٢٤٥) برقم(٣٤٩٣٠) وتفسير ابن أبي حاتم برقم (١٠٢٩١ و١٠٢٩٢) والسنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي – (ج ١٠ / ص ١١٦) برقم(٢٠٨٤٧) وهو صحيح لغيره

وانظر مجموع الفتاوى – (ج ١ / ص ٩٨) ومجموع الفتاوى – (ج ٢٠ / ص ٢١٦) ومجموع الفتاوى – (ج ٢٠ / ص ٢٨٩)

(٨) – الفَاذَّةُ " أَي الْمُنْفَرِدَة في مَعنَاهَا وَكَلِمَةٌ فَذَّةٌ تاج العروس – (ج ١ / ص ٢٤١٣) وفي لسان العرب – (ج ٣ / ص ٥٠٢): الفَاذَّة أَي المنفردة في معناها والفذُّ الواحد وقد فذ الرجل عن أَصحابه إِذا شذَّ عنهم وبقي فرداً

(٩) – الجامع الصغير – (ج ١ / ص ٧) و فتاوى يسألونك – (ج ١ / ص ١٧١) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٤٦٤٦)

(١٠) – التقليد والإفتاء والاستفتاء – (ج ١ / ص ٢١) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٤ / ص ٢٨) وفقه العبادات – حنفي – (ج ١ / ص ٩) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ٩٦) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ٢٤)

(١١) – قلت : لم أعثر عليه بهذا اللفظ في مصدر من مصادر المالكية ، وهو موجود في تفسير ابن كثير – (ج ١ / ص ٥٤) ولقاءات الباب المفتوح – (ج ٦٦ / ص ٦) وفتاوى يسألونك – (ج ٢ / ص ٢٠٧) وفتاوى الشيخ ابن جبرين – (ج ٦٣ / ص ٢٥٣) ومجموع فتاوى و مقالات ابن باز – (ج ١ / ص ٢٢٣) ومجموع فتاوى و مقالات ابن باز – (ج ٣ / ص ٥٢) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٨٤٦) وفتاوى الشبكة الإسلامية معدلة – (ج ٥ / ص ٢٢٦٣) وفتاوى نور على الدرب – (ج ١ / ص ٢٥) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٤ / ص ٩٣) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٦ / ص ٢٣٤) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ١٣ / ص ٥٢) وسير أعلام النبلاء – (ج ٨ / ص ٩٣) وسير أعلام النبلاء – (ج ١٠ / ص ٧٣) وسير أعلام النبلاء – (ج ٣ / ص ٣٧٢)

(١٢) – فتاوى الأزهر – (ج ١٠ / ص ١٧٥) وفتاوى الرملي – (ج ٦ / ص ٢٧٧) والفتاوى الفقهية الكبرى – (ج ٣ / ص ٣٤٠) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٣) وفتاوى الشبكة الإسلامية – (ج ٢ / ص ٣٦٣٠) وفتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء – (ج ٥ / ص ١٧٠) و (ج ٥ / ص ٢٠٢) والموسوعة الفقهية١-٤٥ كاملة – (ج ٢ / ص ٤٤٤٣) والفقه الإسلامي وأدلته – (ج ١ / ص ٣٥) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ١ / ص ٢٢٠) وحاشية رد المحتار – (ج ١ / ص ٧٢) وفتح القدير – (ج ١٢ / ص ١٦٦) ورد المحتار – (ج ١ / ص ١٦٦) ومواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل – (ج ٣ / ص ٢٠٤) والذخيرة في الفقه المالكي للقرافي – (ج ١ / ص ١٢٨) والمجموع – (ج ١ / ص ٩٢) وشرح البهجة الوردية – (ج ٥ / ص ١٥٦) وحاشيتا قليوبي – وعميرة – (ج ١٣ / ص ٤٠٦) وتحفة المحتاج في شرح المنهاج – (ج ١ / ص ٢١٩) ومغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج – (ج

١ / ص ٤٩) ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - (ج ١ / ص ١٢٧) وكتاب الإبهاج في شرح المنهاج - (ج ٢ / ص ٤٦٨) والتقليد والإفتاء والاستفتاء - (ج ١ / ص ٥) وسير أعلام النبلاء - (ج ١٠ / ص ٣٥) والموسوعة الفقهية الكويتية - (ج ١٢ / ص ٢٦٦) وقد شرح التقي السبكي، المتوفي سنة ٧٥٦هـ قول الإمام الشافعي: إذا صح الحديث فهو مذهبي، في رسالة نشرت ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٣/٩٨-١١٤، فراجعها لزاماً ، وسيمر الكلام عليها ببحث معنون (إذا صح الحديث فهو مذهبي)

(١٣) - مجلة مجمع الفقه الإسلامي - (ج ٢ / ص ٢١٨٠٢) وعقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد- (ج ١ / ص ٢٧)

(١٤) - المصدر السابق

(١٥) - ذكر ه ابن حزم من قوله في المحلى في سبعة عشر موضعا انظر مثلا : - (ج ١ / ص ٤٧٧) و (ج ٢ / ص ٧٤٢) و (ج ٣ / ص ٤٩٢) و (ج ٤ / ص ٦٨٨) و (ج ٥ / ص ٦٣٥)

(١٦) - سنن أبى داود(٢١١٦) والحديث قد صح

(١٧) - السنن الكبرى للبيهقي (ج ٧ / ص ٢٤٤)(١٤٧٩٦) وإعلام الموقعين عن رب العالمين - (ج ٢ / ص ٤٢٨) وهو صحيح

(١٨) - عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد- (ج ١ / ص ٣٢)

(١٩) - الفتاوى الكبرى - (ج ٧ / ص ٢١٢) ومجموع فتاوى و مقالات ابن باز - (ج ١ / ص ٢٢٤) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب - (ج ١ / ص ٣) والموسوعة الفقهية١-٤٥ كاملة - (ج ٢ / ص ٤٦٧٩) والدرر السنية في الأجوبة النجدية - الرقمية - (ج ٥ / ص ٢٩٧) وفتاوى واستشارات الإسلام اليوم - (ج ٥ / ص ٣١٧) وإعلام الموقعين عن رب العالمين - (ج ٢ / ص ٣٠٦) وإعلام الموقعين عن رب العالمين - (ج ١ / ص ١٩٧)

(٢٠) - قلت : هذا الكلام يقال للمجتهد فقط، وليس للعامي

(٢١) - البحر الرائق شرح كنز الدقائق - (ج ١٣ / ص ٣٠٠) و (ج ١٧ / ص ٣٦٠و٣٦٢) وتيسير التحرير - (ج ٤ / ص ٣٦٣) وفواتح الرحموت - (ج ٢ / ص ٣٦٤)

(٢٢) - انظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق - (ج ١٢ / ص ٥٧)." [١]

"زمان ولا أضعف. وخاصة الكمية لا توجد في غير الكمية، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكمية فهي مساو ولا مساو وكثير وقليل وزائد وناقص، فانك تقول هذه العشرة مساوية للثمانية والاثنين، وغير مساوية للثمانية فقط، وهكذا في جميع أنواع الكمية. وهذه عبارة لم تعط اللغة العربية غيرها، وقد تشاركها فيها الكيفية، وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا استبانة ظاهرة لا تختل، وهي لفظة فيها تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر. وللكيفية أيضا في اللطينية لفظ بها اختصاصنا بينا لا إشكال فيه، دون سائر المقولات، لا يوجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنما يصار في مثل هذا إلى الأبعد

---

(١) الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد، ص/١٢١

من الأشكال على حسب الموجود في اللغة وبالله تعالى التوفيق [٢٣ و]

وبهذا الذي ذكرنا يتبين أن الواحد ليس عددا لان العدد هو ما مجد عدد آخر مساو له، وليس للواحد عدد يساويه، لأنك إذا قسمته لم يكن واحدا بل هو كسير حينئذ، وبهذا وجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدئ ولجميع الخلق، وانه ليس عددا معدودا، والخلق كله معدود.

٣ - باب الكيفية

تكاد الكيفية تعم جميع المقولات التسع، حاشا الجوهر، لكنها لما كانت جوابا فيما سئل عنه بكيف، لم تعمها عموما كليا مطلقا، إذ من سأل: كيف هذا؟ لم يجب: إنه سبعة أذرع، ولا أنه أمس، ولا أنه في الجامع.

والكيفية هو كل ما تعاقب على جميع الاجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حال صحة وسقم وغنى وعدم وخمول ولون، وسواء أكانت الأمور التي ذكرنا مزايلة: كصفرة الخوف وحمرة الخجل وكدرة الهم، أو كانت غير مزايلة كصفرة الذهب وخضرة البقل وحمرة الدم وسواد القار وبياض البلور.

ومن الكيفيات أيضا جميع أعراض النفس من عقل وحمق وحزم وسخف." (١)

"فإن قيل المراد العلم بمقتضى الظن بالأحكام على الوجه المظنون فإن ظن وجوبه علم وجوب العمل به، وإن ظن حرمته علم حرمة العمل بها وكذا الباقي والتعرض للوجوب على سبيل التمثيل أجيب بأن القياس المذكور لا يفيد إلا وجوب العمل بمقتضى الظن لا غير، ولا يقال المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فإذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته، وهكذا الباقي؛ لأنا نقول لا دلالة للعلم بالأحكام على ذلك فحينئذ يكون التعريف فاسدا ثم هذا كله بعد تسليم صحة أن يقال أولا العلم بالأحكام ويراد العلم بوجوب العمل بالأحكام، وإلا فقد يقال أولا لا دلالة له على هذا بشيء من الدلالات الثلاث، ولو قيل أطلق ذلك وأريد به هذا مجازا فجوابه أنه أولا ممنوع إذ لا علاقة بينهما مجوزة له ولو سلم فمثل هذا المجاز ليس بشهير ولا قرينة ظاهرة عليه فلا يجوز استعماله في التعريفات وثانيا العلم بوجوب العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الإجمالية، والفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية. وثالثا إنما يتم هذا المطلوب على مذهب المصوبة القائلين بكون الأحكام تابعة لظن المجتهد، وهو قول مرجوح كما سيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى. وأما على مذهب غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطأ فلا يكون مناطا للحكم ولا وجوب اتباعه موصلا له إلى العلم، قال المحقق الشريف: ولا مخلص إلا أن يراد بالأحكام أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الأمر أو في الظاهر، ومظنونه حكم الله ظاهرا طابق الواقع أو لا، وهو الذي نيط بظنه، وأوصله وجوب اتباعه إلى العلم بثبوته، ومن ها هنا ينحل الإشكال بأنا نقطع ببقاء ظنه، وعدم جزم مزيل له، وإنكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك؛ لأن الظن الباقي متعلق بالحكم قياسا إلى نفس الأمر والعلم المتعلق به مقيسا إلى الظاهر "وما قيل في" وجه "إثبات قطعية مظنونات المجتهد" بناء على أن المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على ما ذكره الفاضل العبري في." (٢)

---

(١) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص/٥٢

(٢) التقرير والتحبير، ٥٦/١

"والدليل السمعي الكلي بالنسبة إلى هذا العلم بهذه المثابة؛ لأنه يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته، وهي كونه مثبتا للأحكام الشرعية ثم لما كان اللازم في التعبير عنه لفظا للدلالة عليه بخصوصه أن يقيد بالحيثية التي يقع البحث عن أعراضه المذكورة من جهتها؛ لأنه لم تتحقق غاية تترتب على البحث عن أحوال شيء من جميع جهاته قيده بها، وقد اندفع بقوله إلى قدرة إثبات الأحكام **الإشكال المشهور** على قولهم إلى إثبات الأحكام، وهو أنه إذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فتكون جزءا منه. وحينئذ يلزم تقدمها على نفسها؛ لأنها مما يبحث عنها في هذا العلم ولا خفاء في أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد، وأن يتقدم على العارض على أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه المذكورة لا عنه ولا عن أجزائه حتى احتاجوا إلى **الجواب** عنه بأن الحيثية هنا ليست نفس الإثبات بل إمكانه، وأن هذا ليس من الأعراض المبحوث عنها فيه وذهب صدر الشريعة إلى أنها بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها فيه فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض متنوعة، وإنما يبحث في ذلك العلم عن نوع منها فالحيثية لبيان ذلك النوع لا قيد للموضوع "وبالفعل في المسائل" أي والموضوع بالفعل في مسائل هذا العلم "أنواعه" أي الدليل الكلي السمعي نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا إذا كانت دلالته قطعية. وقد وقع في التلويح أن هذا الحمل على موضوع العلم، وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على البديع، وقال فيه الدال على الموضوع إذا أفاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه والحمل في المسائل قلما يقع عليه نفسه بل كما أفادني المصنف رحمه الله حال القراءة عليه أن موضوع العلم لا يكون موضوعا في شيء من مسائل العلم إلا إذا قلنا إن موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه ا هـ. يعني كما هو قول القاضي الأرموي، وقد نظر فيه في المواقف من وجهين على ما يعرف ثمة.." (١)

"ص -١٥٤-...ذلك إلى أصحابنا ثم يقدم بالنسبة إلى الكرخي على ما في الميزان عنه لأنه أعرف بمذهب شيخه من غيره ممن تأخر عنه مقدم عليه بالنسبة إلى غير الكرخي، وفي البدائع مشيرا إلى ما أخرج الستة عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام قال: "لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم" الحديث .

فإن قيل في هذا الحديث ضرب **إشكال**؛ لأن فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فأجاب عن شيء آخر لم يسأل عنه، وهذا حيد عن **الجواب** أو يوجب أن يكون إثبات الحكم في مذكور دليلا على أن الحكم في غيره بخلافه، وهذا خلاف المذهب ثم ذكر أجوبة منها أنه لما خص المخيط علم أن الحكم في غيره بخلافه، والتنصيص على حكم في مذكور إنما لا يدل على تخصيص الحكم به إذا لم يكن فيه حيد عن **الجواب** فأما إذا كان فإنه يدل عليه صيانة لمنصب النبي صلى الله عليه وسلم عن **الجواب** عن غير السؤال على أن التنصيص إنما لا يدل على التخصيص عندنا في غير الأمر والنهي فأما في الأمر والنهي فيدل عليه ا هـ. فأفاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف في كلام الشارع فقط يفيد بمفهوم المخالفة أنهم لا ينفونه في اللغة كما لا ينفونه في العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم في النضال في هذا المجال.." (٢)

---

(١) التقرير والتحبير، ١/٩٠

(٢) التقرير والتحبير، ١/٣٢٠

"هذا وإنما لم أقل المراد بقول المصنف لانعقاده سببا في الحال على ما عرف يعني في باب التدبير من أنه لا بد لثبوت الملك وزواله من الأهلية لهما والموت سالب لهذه الأهلية فامتنع أن يجعل قوله المذكور حال حياته سببا بعد موته فلزمت سببيته في الحال وإلا انتفت أصلا لكنها لم تنتف شرعا فثبت ما قلنا؛ لأن هذا ونحوه يفيد أن سببية القول المذكور للحرية في الحال في باب التدبير إنما تثبت ضرورة زوال الأهلية إذا وجد المعلق عليه وحينئذ يقال: عليه لا يصح إلحاق إذا جاء غد فأنت حر إذا مت فأنت حر في ثبوت السببية في الحال لأن ثبوتها في مسألة التدبير للضرورة المذكورة وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وهي منتفية في إذا جاء غد فأنت حر لانتفاء المانع المذكور؛ إذ ليس موت القائل بمظنون قبل الغد فضلا عن كونه محققا ويكون الجواب بهذا لمن استشكل هذا الفرع على مسألة التدبير دافعا للإشكال، ولا يحتاج إلى الجواب بشيء من الأجوبة الماضية ثم أنى يكون الفرق بين الإضافة والتعليق بالخطر وعدمه مستلزما المساواة إذا جاء غد فأنت حر لإذا مت فأنت حر في عدم جواز البيع قبل الغد كما قبل الموت مع الإعراض عن جعل المناط في مسألة التدبير عدم الخطر بل ضرورة تصحيح قول المدبر شرعا، وهي منتفية في المقيسة فليتأمل.." (١)

"رجوعه" أي الاستثناء "إلى الأول بالدليل قلنا الرفع ظاهر في الأخيرة ولذا" أي ولظهوره فيها "لزم فيها اتفاقا فلو تم" هذا الدليل الذي قيل "توقف في الكل وهو" أي التوقف فيه "باطل، وحاصله" أي قول الشافعية "ترجيح المجاز ففيما يليه" أي فالاستثناء فيما يليه "حقيقة وفي الكل مجاز وأما في غيرهما" أي ما يليه والكل "فيمتنع للفصل" بينه وبين المستثنى منه "حقيقة وحكما وفي المجاز يتوقف على القرينة" فتترجح الحقيقة ثم لو وقع الاستثناء من الكل مجازا ما علاقته فالجواب "والعلاقة تشبيهه" أي غير الكلام الأخير "به" أي بالأخير "لجمع العطف بخلاف الاتصال الصوري لأنه يتحقق بلا عطف ومع الإضراب" فلا يصلح علاقة "وما قيل في وجهه" أي التوقف في غير الأخيرة "الأشكال" بفتح الهمزة جمع شكل بفتح المعجمة "توجب الإشكال" بكسر الهمزة الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب "فمعناه" أن الاستثناء "يخرج من الأولى" تارة "ولا يخرج" منها أخرى "فتوقف فيه" أي في إخراجه من غير الأخيرة "وإلا" أي وإن لم يكن معناه هذا "اقتضى أن يتوقف في الأخيرة أيضا" وهو باطل "الشافعية" قالوا أولا: "العطف يصير المتعدد كالمفرد" وتقدم باقي توجيهه "أجيب" بأن تصيير المتعدد كالمفرد دائما هو "في" عطف "المفردات" بعضها على بعض لأن العطف في الأسماء المختلفة كالجمع في الأسماء المتفقة." (٢)

"احتمال الصدق والكذب فهو إنشاء من كل وجه "وقد يلتزم" كونه إنشاء ويجاب عدم صحة نية الثلاث فيه بأنه لما كان في الأصل إخبارا ثم نقل إلى الإنشاء الشرعي يجب أن يبقى ما عرف أنه نقل إليه، ومن المعلوم أنه إنما نقل إلى وقوع واحدة فلا يجوز أن يقع به أكثر منها إلا بسمع، وهو منتف، وهذا معنى قوله: "غير أن المتحقق تعيينه برمته" أي أنت طالق بجملته "إنشاء لوقوع واحدة فتعديها" أي الواحدة إلى ما فوقها يكون "بلا لفظ" مفيد لذلك، وهو لا يقع بهذا "بخلاف طلقي" فإنه لم ينقل إلى شيء بل استعمل في معناه اللغوي "لأنه طلب لإيقاع الطلاق فتصح" نية الثلاث فيها

---

(١) التقرير والتحبير، ١/٣٨٤

(٢) التقرير والتحبير، ١/٤٩٨

كما تقدم. ولما كان هنا مظنة أن يقال يشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث بنيتها بطالق بوقوع الثلاث بنيتها بطالق طلاقا فإن طلاقا منتصب على أنه مصدر طالق أشار إلى **جوابه** أولا بقوله: "وفي الثلاث" أي وفي وقوعها بنيتها "بطالق طلاقا رواية" عن أبي حنيفة "بالمنع" أي بمنع وقوعها، وإنما يقع به واحدة، وإن نوى الثلاث فلا **إشكال وثانيا** بقوله "وعلى التسليم" لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة "هو" أي وقوعها به "على إرادة التطليق بطلاقا مصدر المحذوف" فإنه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ فصح أن يراد به الثلاث حينئذ معمولا لفعل محذوف تقديره طالق؛ لأني طلقتك طلاقا ثلاثا لكن قال المصنف "وإنما يتم" القول بوقوعها بطلاقا "بإلغاء طالق معه" أي مع." [1]

"ص -٣٧٤-..."لاحتمال التكرار"، فقال فلو لم يحتمل لما أشكل عليه "وهو" أي وكونه دليلا "للوقف بالمعنى الثاني" وهو لا يدري مراد المتكلم به أهو المرة أم التكرار "أظهر" من كونه دليلا لاحتمال التكرار لأن كونه ظاهرا للمرة لا يستلزم كون السؤال في محل الحاجة لجواز العمل به من غير حاجة إلى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفيا على السامع فإن سؤاله في محل الحاجة وهو الأصل فيه والأصل الحمل على الأصل "وإيراده" دليلا "لإيجاب التكرار وجه بعلمه" أي السائل "بدفع الحرج" في الدين وفي حمل الأمر بالحج على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل قال المصنف "وإنما يصحح" هذا التوجيه "السؤال" على تقدير كون الأمر للتكرار، إذ يقال: إنه حينئذ لم يكن محتاجا إليه فيعتذر بهذا "لا كونه دليلا لوجوب التكرار" لاستغنائه حينئذ عن السؤال ظاهرا، وأما قوله "أو احتماله" ففيه نظر لأن الاستفسار قد يكون للقطع بالمرجوح لظنه بقرينة عليه "ثم **الجواب**" للجمهور عن هذا السؤال "أن العلم بتكرير الحكم "المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه" أي سؤال السائل "**لإشكال أنه**" أي سبب الحج "الوقت فيتكرر" الحج لتكرر الوقت "أو" أن سببه "البيت فلا" يتكرر لا لكون الأمر يوجب التكرار أو يحتمله أو للوقف في مقتضاه، والاحتمال مسقط للاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه، والذي في صحيح مسلم وسنن النسائي عن أبي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا" فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم "، نعم كون السائل الأقرع بن حابس هو كذلك على ما في رواية ابن عباس عند أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه، ثم وجه الاستدلال به أن المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الأمر، وأجيب بالمنع بل معناه لصار." [2]

"ص -٣٩٢-...كلاهما عليه وجود الحل من وجه وهو منتف في المحارم وعلى هذا لا ورود **للإشكال بالنسبة** إلى النسب والعدة، وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا **إشكال أصلا** إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب، ويورد **الإشكال بعدم** الحد إذا لم يعلم بالتحريم على قولهم، ويدفع بأنه لعدم العلم بذلك، فليتنبه له. قال المصنف "ويجب مثله" أي هذا وهو البطلان "في العبادات" سواء كان النهي عنها لوصف ملازم أو لا، لأنها إذا لم تنتهض سببا لحكمها الذي شرعت له تحققت بوصف الباطل، إذ تصير عديمة الفائدة، وهذا بحث المصنف

---

(١) التقرير والتحبير، ٨٨/٢

(٢) التقرير والتحبير، ٢٩١/٢

واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع. "كصوم العيد" فإن النهي عنه لمعنى ملازم وهو الإعراض عن ضيافة الله – تعالى – فكان بعد كونه حراما لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي عنه باطلا "لعدم الحل والثواب" أي لانتفاء صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذي شرع له العبادة النافلة، ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد فقال "فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوبه" أي القضاء بالإفساد "يتبعه" أي حل ابتداء الشروع، وهو منتف فإن قيل: فيلزم أن لا يصح النذر به لما في صحيح مسلم مرفوعا "لا نذر في معصية الله" لكنه يصح **فالجواب** المنع "وصحة نذره لأنه" أي نذره "غير متعلقه" الذي هو مباشرة الصوم المنذور فيه فصح "ليظهر" أثره "في القضاء تحصيلا للمصلحة" والحاصل أن صحة النذر به تتبع وجود المصلحة، لأن شرع المشروعات كلها لمصالح العباد، وفي تصحيح النذر به ذلك، وهو أن ينعقد به ليظهر في القضاء فيحصل به فما انعقد إلا موجبا للقضاء "فيجب" على هذا "أن لا يبرأ" الناذر "بصومه" لكنهم قائلون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لأنه نذر ما هو ناقص، وأداه كما التزمه ولما كان هذا مبنيا على أن موجب النذر وجوب أدائه فإذا لم يؤده حينئذ يوجب خلفه من القضاء دفعه بقوله "فإن لزم فيها" أي في صحة النذر "وجوب." (١)

"ص –١١٢–...عدمه في العمر لبطل ترتب الصوم عليه لأن العجز عنها حينئذ لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن يحصل القدرة في الاستقبال.

"ولو فرط" الموسر الذي وجبت عليه الكفارة في التكفير بالمال "حتى هلك المال انتقل" وجوب التكفير به "إلى الصوم" أي التكفير به "بخلاف الحج" فإنه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى لو لم يقدر عليه حتى مات كان مؤاخذا به في الآخرة لأنه مبني على القدرة الممكنة كما سلف "وإنما ساوى الاستهلاك" للمال "الهلاك" في سقوط الكفارة بالمال ولم يساوه في سقوط الزكاة مع تساويهما في البناء على القدرة الميسرة "لعدم تعين المال" في الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك تعديا "بخلافه" أي المال "في الزكاة" فإن الواجب جزء من النصاب كما تقدم آنفا فإذا استهلكه فقد استهلك الواجب وبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر** وهو أن الواجب المالي في الكفارة يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر قبل التكفير بالصوم ولا يعود في الزكاة فتكون دون الزكاة وتوضيحه أن الشرع اعتبر القدرة في الزكاة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر فبعد فوات ما وجب منه لا تثبت القدرة على الأداء بحصول مال آخر فلا يعود الوجوب فأما الكفارة فيتعلق الوجوب فيها بمطلق المال لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لإثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سواء في ثبوت القدرة على التكفير به "ونقض" الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بناء على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها مع الدين الذي له مطالب من العباد "بوجوبها" أي الكفارة بالمال "مع الدين بخلاف الزكاة" بأن يقال لو كان الدين منافيا لليسر في الزكاة مانعا من وجوبها لكان منافيا له في الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيهما مشغولا بالحاجة الأصلية وهي قضاء الدين." (٢)

---

(١) التقرير والتحبير، ٣٢٨/٢

(٢) التقرير والتحبير، ٢٢٧/٣

"تعالى على لسان جبريل كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا عند ظن عبدي بي" الحديث. وما في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روي عن ربه عز وجل أنه قال: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا". والمتواتر وستعرف معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا أيمانهما وأبي فعدة من أيام أخر متتابعات وبعض الأحاديث الإلهية التي أسندها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى على لسان جبريل كالحديث الحسن الذي أخرجه أحمد وغيره أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي البلاد شر؟ قال "لا أدري حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدري حتى أسأل ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال إني سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الأسواق" فلا جرم إن قال "فخرجت الأحاديث القدسية" أي الإلهية ولم يبين مخرجها لاختلافه باختلاف نوعيها المذكورين. بقي أن يقال يبقى اللفظ العربي الذي أسنده النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر والتذكر وليس بقرآن داخلا في هذا التعريف فيحتاج إلى مخرج والجواب أن دخول هذا وخروجه فرع وجوده ولا وجود له فلا إشكال.." (١)

"أنه كان للفقر وإنما لم يعط الآخر مع وجود الباعث لفسقه وإلا زال ظن كونه للفقر فظهر أنه لا يعلم أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على المقتضي ولا نعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا وإلا لكان التخلف قاطعا في عدم المقتضي "ويجري فيه" أي في هذا **الجواب** "**إشكال المقارنة**" أي ما إذا كان العلم بالتخلف مقارنا لظهور العلية إذ لا يتأتى حينئذ ذكر الاستمرار "ودفعه" أي إشكالها بأن ما يتوقف على العلم بالعلية هو العلم بالمانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشيء بحيث إذا جامع الباعث منع مقتضاه كما تقدم كل منهما آنفا "وجه المختار" وأن عدم النقض في كل من المنصوصة والمستنبطة ليس بشرط في صحتها "أنه" أي التخلف "تخصيص لعموم دليل حكم" وهو كون الوصف علة "فوجب قبوله كاللفظ" أي كما يجب قبول التخصيص في العموم اللفظي إذ لا فرق مؤثر بينهما. "وما قيل الخلاف" في جواز التعليل بعلة منقوضة "مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع" أن لها عموما "إذ" المعنى واحد "لا تعدد إلا في محاله" فلا يقبل التخصيص "مانع هنا" أي من تخصيص العلة لأنها معنى والقائل بأن لها." (٢)

"فإن مثل هذه الأجوبة ليست بعلم، ولا تفيد سوى حيرة السائل وتبلُّده، وإنما الواجب على المفتي أن يبيِّن بيانًا مزيلا للإشكال، متضمنًا لفصل الخطاب، كافيًا في حصول المقصود، لا يحتاج معه السائل إلى غيره (١).

الفائدة الثالثة عشرة

في أن المفتي لا يطلق **الجواب**

إذا كان في المسألة تفصيل ولا يفصِّل إلا حيث يجب التفصيل

مما ينبغي للمفتي أن ينتبه له أن لا يطلق **الجواب** في مسألة فيها تفصيل، إلا إذا علم أن السائل إنما يسأل عن أحد أنواعها؛

---

(١) التقرير والتحبير، ٨٠/٤

(٢) التقرير والتحبير، ٤٥٩/٥

إذ كثيرًا ما يقع غلط المفتي في هذا، فَتَرِدُ إليه المسائل في قوالب متنوعة، فتارة ترد على المفتي المسألتان: صورتهما واحدة، وحكمهما مختلف، وتارة ترد عليه المسألتان: صورتهما مختلفة، وحقيقتهما واحدة، وحكمهما واحد، وتارة ترد عليه المسألة مجملة، تحتها عدة أنواع، فيذهب وهمه إلى واحد منها، ويذهل عن المسئول عنه، فيجيب بغير الصواب، ومن أمثلة ذلك:

١- إذا سئل المفتي عن رجل دفع ثوبه إلى قصَّار (٢) يقصره فأنكر القصار الثوب ثم أقرّ به، هل يستحق الأُجرة على القصارة أم لا ؟.

فالجواب بالنفي إطلاقًا أو بالإثبات إطلاقًا خطأ، والصواب التفصيل، وهو أنه إن كان قصَّره قبل الجحود فله أجرة القصارة؛ لأنه قصره لصاحبه، وإن كان قصره بعد جحوده فلا أجرة له؛ لأنه قصره لنفسه.

---

(١) – انظر إعلام الموقعين جـ ٤ ص ١٧٧ – ١٧٨ .

(٢) – قال في مختار الصحاح ، قصر الثوب دقه ، وبابه نصر، ومنه القصَّار ا . هـ . انظر مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي ص ٥٣٧ المطبعة الأميرية ١٣٤٠ هـ . قلت : والقصّار هو الفسّال الذي يفسّل الثياب .." [1]

" مسلما كذا نقله عنه الرافعي في آخر كتاب الردة وأقره

الثالث لو فعل شيئا وأنكره فقال له قائل إن كنت كاذبا فامرأتك طالق فقال طالق وقع الطلاق فإن ادعى أنه لم يرد طلاق امرأته فيقبل لأنه لم يوجد منه تسمية لها ولا إشارة إليها كذا قاله الرافعي في أثناء اركان الطلاق وقريب من ذلك ما إذا قال الزوج قبلت ولم يقل نكاحها ولا تزويجها والصحيح فيه عدم الصحة

ونظيره من البيع قالوا ينعقد ويكون صريحا وهو في غاية الإشكال فإن المقدر إن كان كالملفوظ به لزم الانعقاد في النكاح وإن لم يكن كذلك لزم أن لا يكون صريحا في البيع

الرابع ما ذكره الرافعي في الباب الرابع من أبواب الخلع إذا قالت المرأة طلقني على ألف فإن أجابها وأعاد ذكر المال فذاك وإن اقتصر على قوله طلقتك كفى وانصرف إلى السؤال على الصحيح لما ذكرناه وقيل يقع رجعيا ولا مال نعم إن قال قصدت الابتداء دون الجواب قبل وكان رجعيا فإن اتهمه حلفه

ولو قال المشتري لم أقصد بقولي اشتريت جوابك ففي البحر للروياني أن الظاهر القبول أيضا قال ويحتمل أن لا يلحق بالخلع ." [2]

"الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم أن الخطاب نوعان ، إما تكليفي ، وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، وإما وضعي ، وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط فلما ذكر أحد النوعين ، وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر ، وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي ؛ لأنه داخل في الاقتضاء أو التخيير ؛ لأن المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء

---

(١) التقليد والإفتاء والاستفتاء الرجحي، ص/٢٠٠

(٢) التمهيد، ص/٤٧٤

لكن الحق هو الأول ؛ لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر ، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعا (وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) أي بعض المتأخرين من متابعي الأشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا إسناد أمر إلى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق إطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا ، وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أي على تعريف الحكم ، وهو خطاب الله تعالى إلخ (إن الحكم المصطلح بين) الفقهاء (ما ثبت بالخطاب لا هو) أي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء ، وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين مع أنه حكم ، فإن قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الإسلام والصلاة لا يصح . وأما في غير الإسلام والصلاة فإن تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي ، ثم أداء الولي حكم آخر مترتب على الأول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الأحكام المتعلقة بأفعاله ، فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس إذ لا خطاب هنا ، (إلا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفا ، نحو آتيك طلوع الفجر أي وقت طلوعه فقوله إلا أن يقال هذا القبيل فإنه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي جميع الأوقات إلا وقت قوله في جواب الإشكال (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الإشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أي من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد بالأفعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح . (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) ؛ لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعني بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص." (١)

"بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الإشكال المتقدم ، وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا ؛ لأنهما من أفعال القلب . (والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه ، بل هو علم الأخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب . وأما عند الأشعري وأتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح أضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعري . (ولا يزاد عليه) أي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٥/١

فإنهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل) اعلم أن هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع ؛ لأنا لا نسلم أنه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها ؛ لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وإن قل فإن الشخص العالم بمائة مسألة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسألة غريبة فإنه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لإخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ، ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام الكل ؛ لأن الحوادث لا تكاد تتناهى ، ولا ضابط يجمع أحكامها ، ولا يراد كل واحد لوجود لا أدري ، ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الأكثر للجهل به ، ولا التهيؤ للكل إذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ، ولا يراد أنه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد ؛ لأن العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الأحكام مدة حياتهم كأبي حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطأ في الاجتهاد ولأن حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لا يليق في الحدود أن يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص إذ لا دلالة للفظ عليه أصلا وإذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال : (بل هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر أن يعلم في أي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول." (١)

---"

(مسألة : حكاية الفعل) لا تعم لأن الفعل المحكي عنه ، واقع على صفة معينة نحو = صلى النبي عليه السلام في الكعبة = فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فإن ترجح بعض المعنى بالرأي فذاك ، وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام ، وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ، ويحمل فعله عليه السلام على النفل ، ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام ، والتساوي بين الفرض ، والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا . (وأما نحو = قضى بالشفعة للجار = فليس من هذا القبيل ، وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ، ولأن الجار عام) **جواب** **إشكال هو** أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ، ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار .." (٢)

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٦/١

(٢) التوضيح على التنقيح، ٣٥/١

"وفي نظيره بطريق القياس . (ولنا قوله تعالى = لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم =) فهذه الآية تدل على أن المطلق يجري على إطلاقه ، ولا يحمل على المقيد لأن التقييد يوجب التغليظ ، والمساء كما في بقرة بني إسرائيل (وقال ابن عباس رضي الله عنهما أبهموا ما أبهم الله ، واتبعوا ما بين الله) أي اتركوه على إبهامه ، والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعين فلا يحمل عليه . (وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولأن إعمال الدليلين ، واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد في مورده إلا أن لا يمكن ، وهو عند اتحاد الحادثة ، والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول ، وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني ، وهو الحمل إن اقتضى القياس بقوله (والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدى) **جواب** عما قالوا إنه يحمل عليه فإنهم قالوا أن النفي حكم شرعي ، ونحن نقول هو عدم أصلي فإن قوله تعالى في كفارة القتل = فتحرير رقبة مؤمنة = يدل على إيجاب المؤمنة ، وليس له دلالة على الكافرة أصلا ، والأصل عدم إجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل ، وقد ثبت إجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم إجزاء الكافرة على العدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ، ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا ، وتوضيحه أن الإعدام على قسمين : الأول : عدم إجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم إجزاء الصلاة ، والصوم ، وغيرهما ، والثاني عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول إعدام أصلي بلا خلاف ، والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي ، وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فإنه لما قال = فتحرير رقبة = فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال = مؤمنة = لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ، ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء ، وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام ، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا . (ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا **جواب** **إشكال مقدر**) ، وهو أن يقال نحن نعدي القيد ، وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا ، ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لأن القيد) ، وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيد ، وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم ، وهو نفي الإجزاء في الرقبة الكافرة فثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين .." (١)

"(والأول) ، وهو إجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) ، وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) ، وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهي) أي التعدية (في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بعين تعدية العدم ، وإن كانت غيرها فهي مقصودة منها أي ، وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد ، وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم ، وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٣٨/١

مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا ، وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أن تعدية القيد (لإثبات ما ليس بحكم شرعي) ، وهو عدم إجزاء الكافرة فإنه عدم أصلي . (وإبطال الحكم الشرعي) ، وهو إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) ، وهو قوله تعالى في كفارة اليمين = أو تحرير رقبة = . (وكيف يقاس مع ورود النص) فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه . (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد إن اقتضى القياس حمله ، وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الأفراد قصدية ، ودلالة المطلق عليها ضمنية ، والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا ، وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصصا بقطعي ، وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا أنه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل أن العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل إنما يخص إذا خص أولا بدليل قطعي ، وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام . (وقد قام الفرق بين الكفارات فإن القتل من أعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي ، وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزله إلى هذه المسألة الجزئية ، وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس ، وهو أن القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ، ولا يشترط فيما دونه فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية . (لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا إشكال أورده علينا في المحصول ، وهو أنكم قيدتم المطلق في هذه المسألة فأجاب بقوله (لأن المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة ، وهو فائت جنس المنفعة ، وهذا ما قال علماؤنا أن المطلق ينصرف إلى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف إلى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا . (ولا يقال أنتما قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام = في خمس من الإبل زكاة = بقوله = في خمس من الإبل السائمة زكاة = مع." (١)

---"

(فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح أحد معانيه ، ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم يوضع للمجموع) اعلم أن الواضع لا يخلو إما إن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا ، والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه للمجموع ، وإلا لم يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا ، وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في أحد المعنيين ، وإن وجد الأول أو الثالث ثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن الإيراد باللفظ إلى هذا المعنى بالموضوع له ، ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين ينافي اعتبار الآخر ، ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله : لا نعلم بوضع للمجموع

(١) التوضيح على التنقيح، ٣٩/١

إشارة إلى ما ذكرنا من أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعا للمجموع ، ووضعه للمجموع منتف أما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا . (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة ، والمجاز) فإن اللفظ إن استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي ، والمجازي معا ، وهذا لا يجوز . (فإن قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله رحمة ، ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لأن سياق الكلام لإيجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى = إن الله وملائكته يصلون على النبي = فإن الصلاة من الله تعالى رحمة ، ومن الملائكة استغفار ، وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا إشكالا فاسدا ، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي ، وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا ، وهذا **الإشكال من** قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه ، **والجواب** الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى ، وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال : إن الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى = يحبهم ويحبونه = أن المحبة من." (١)

"بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب ، وأيضا يحتمل أن يكون المراد ، والله أعلم أنا حللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى = ، وأزواجه أمهاتهم = (لا في اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ، وأيضا تلك الأمور) أي المصالح المذكورة (ثمرات ، وفروع ، ومبنى النكاح للملك له عليها) أي للزوج عن الزوجة (حتى لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح ، والطلاق بيده إذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح ، وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ، أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فإذا كان المهر عليه ، والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها . (وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى) أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح ، والتزويج (لأنهما صارا علمين لهذا العقد) **جواب إشكال** ، وهو أن يقال لما قلت إن النكاح ، والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى اللغوي . (وكذا ينعقد) أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب ، وهو ملك المتعة ، والجملة عطف على قوله ، (وكذا نكاح غيره عندنا) فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح إرادة البيع

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٤١/١

أو الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ، ويراد به ملك الرقبة . (قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح إطلاق المسبب على السبب (إذا كان) أي السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب . (كالبيع للملك مثلا فإن الملك يصير كالعلة الغائبة فإن قال إن ملكت عبدا فهو حر أو قال إن اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الأول) رجل قال : إن ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط ، وهو ملك العبد فإنه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد ، وإن قال إن اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ، ويقال عرفا إنه مشتري العبد ، وهذا بناء على أن إطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل أنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله إن ملكت يراد." (١)

"الحقيقة اللغوية وفي قوله : إن اشتريت يراد الحقيقة العرفية ، والمسألة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسألة التي تأتي ، وهو قوله . (فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة إن ملكت عبدا فهو حر إن قال عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة ، وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكت ، ويعتق في قوله إن اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه ، وفي قوله اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفا . (أما إذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله إنما كان كذلك إذا كان علة (فلا ينعكس) أي لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) ، وهو قوله إذا كانت الأصلية ، والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين إلخ فإنه قد فهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية ، والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة ، ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد ، والأخت من الرضاعة ، ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الأصل الذي نحن فيه . (فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة ، والطلاق ، لإزالة ملك المتعة ، وتلك الإزالة سبب لهذه) أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة إذ هي تفضي إليها ، (وليست هذه) أي إزالة ملك المتعة . (مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا إنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب . (ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة) **جواب إشكال ،** وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ، ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (إذ كل منهما إسقاط مبني على السراية ، واللزوم) اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع ،

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٤٧/١

والإجارة ، والهبة ، ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق ، والعتاق ، والعفو عن القصاص ، ونحوها فإن فيها إسقاط الحق ، والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض ، وباللزوم عدم قبول الفسخ ، وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا . (لأنها لا تصح بكل ، وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ، ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتقاد ، والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح ، والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ، ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوي ، وطار عن وكره ، ومنه عتاق الطير ، ويقال عتقت البكر إذا أدركت ، وقويت فنقله الشرع إلى القوة المخصوصة . (فإن قيل الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف في مسألة تجزي الإعتاق . (والطلاق إثبات القيد." [1]

"فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما . (قلنا نعم) يعني أن الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسألة تجزي الإعتاق (لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي أي إزالة الملك) لا بمعنى أن الشارع وضع الإعتاق لإزالة الملك فالمراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة أي يراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع ، وضعه له فيرد على هذا أن الإعتاق في الشرع إذا كان موضوعا لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة فأجاب بقوله (فيسند إلى المالك مجازا لأنه صدر منه سببه ، وهو إزالة الملك) فيكون المجاز في الإسناد كما في أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أي الإعتاق (عليها) أي إزالة الملك (مجازا) بقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب ، وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند . (فإن قيل ليس مجازا) هذا إشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أي منقول شرعي ، والمنقول الشرعي حقيقة شرعية . (قلنا منقول في إثبات القوة المخصوصة) لا في إزالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه ، وهو إزالة الملك ، يرد عليه) أي على ما سبق أن الطلاق رفع القيد ، والإعتاق إثبات القوة الشرعية . (أنا نستعير الطلاق ، وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا الإعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك ، وإزالة القيد) . ولا يتعلق ببحثنا أن (الإعتاق ما هو بالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر ، وهو (أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد ، وليست) أي إزالة الملك (لازمة لها) أي لإزالة القيد . (فلا تصح استعارة هذه) أي إزالة القيد (لتلك) أي لإزالة الملك . (بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) كالأسد الشجاع . (وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق . وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) ، وهذه المسألة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس . (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب إشكال ، وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ . فقوله (لأن ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ، ولا يلزم ، وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لأن المنفعة المعدومة لا

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٤٨/١

تصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فإن العين تقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة ، وهي النكاح بلفظ الهبة ، والبيع ، والطلاق بلفظ." (١)

"امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لأن النهار أولى (وإن لم يمتد) أي للفعل (كوقوع الطلاق هنا) أي في قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى = ومن يولهم يومئذ دبره = ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة لأنه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز) (ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رحمهما الله تعالى أي على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين أنه نذر ويمين) هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين (لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يرد ثم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله (لأن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين) لقوله تعالى = قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم = كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه (فالحاصل أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز) بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر ، فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري **إشكال وهو** قوله (يرد عليه أنه إن كان هذا موجبه يكون يمينا وإن لم ينو) أي اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في **جواب** هذا **الإشكال** (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا **الجواب** أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد ، فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين ، أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للإرادة فيما نواهما وأما اليمين فبالإرادة ، وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أوردته إشكالا وهو قوله (فإن قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب." (٢)

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٤٩/١

(٢) التوضيح على التنقيح، ٥٦/١

___"

(التقسيم الثالث في ظهور) المعنى ، وخفائه اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة إليه ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصا ، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى (= وأحل الله البيع وحرم الربا = ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما) أي بين البيع والربا ؛ لأنه في جواب الكفار عن قولهم إنما البيع مثل الربا (وقوله تعالى = مثنى وثلاث ورباع = ظاهر في الحل نص في العدد) ؛ لأن الحل قد علم من غير هذه الآية ؛ ولأنه إذا ورد الأمر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود إثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام = بيعوا سواء بسواء = (ونظير المفسر قوله تعالى = فسجد الملائكة كلهم أجمعون = أو قوله تعالى = قاتلوا المشركين كافة = ، والمحكم قوله تعالى = إن الله بكل شيء عليم = . وقوله عليه الصلاة والسلام = الجهاد ماض إلى يوم القيامة =) النظير أن الأولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الأصول ، وفي التمثيل بهما نظر ؛ لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له ، والمثالان المذكوران ، وهما قوله تعالى = فسجد الملائكة كلهم أجمعون = وقوله تعالى = إن الله بكل شيء عليم = في ذلك سواء بحسب اللفظ ؛ لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر إذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ ، وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم ؛ لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله فلأجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى = قاتلوا المشركين كافة = مفسر ؛ لأن قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ، وقوله عليه السلام = الجهاد ماض إلى يوم القيامة = محكم ؛ لأن قوله = إلى يوم القيامة = سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض ، وإذا خفي فإن خفي لعارض يسمى خفيا ، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو بل نقلا فمجمل أو لا أصلا فمتشابه ، فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ، فينظر إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ، ولنقصان لا ، والمشكل إما لغموض في المعنى نحو = وإن كنتم جنبا فاطهروا = فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى) . حتى وجب غسله في الجنابة (وبالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الأصغر ، وهذا أولى من العكس ؛ (لأن قوله تعالى = وإن كنتم جنبا فاطهروا = بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى = فاغسلوا وجوهكم = أو لاستعارة بديعة نحو = قوارير من فضة =) فقوله أو لاستعارة عطف على قوله ، والمشكل إما لغموض في المعنى ،." (١)

"وإنما أشكل هذا بسبب الاستعارة ؛ لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد أن صفاءها صفاء الزجاج ، وبياضها بياض الفضة (، والمجمل كآية الربا) فإن قوله تعالى = وحرم الربا = مجمل ؛ لأن الربا في اللغة هو الفضل ، وليس كل فضل حراما بالإجماع ، ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملا ، ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربا في الأشياء

(١) التوضيح على التنقيح، ١/٨٨

السنة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة (، والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور) ، واليد ، والوجه ونحوهما ، وحكم الخفي الطلب ، والمشكل الطلب ثم التأمل ، والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل إن احتيج إليهما كما في الربا ، والمتشابه التوقف أي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين ، والمجرور مقدم ، نحو في الدار زيد ، والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على = إلا الله =) في قوله تعالى = وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا = فبعض العلماء قرأ بالوقف على إلا الله وقفا لازما ، والبعض قرأ بلا وقف فعلى الأول ، والراسخون غير عالمين بالمتشابهات ، وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين ، والإقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين ، وهذا يفهم من قوله تعالى = آمنا به كل من عند ربنا = أي سواء علمنا أو لم نعلم ، والأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى = ربنا لا تزغ قلوبنا = سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل (فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير) أي في طلب العلم ، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف) أي عن طلبه ، وهذا جواب إشكال ، وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب ، فإن رياضة البليد تكون بالعدو ، ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (، وهذا أعظمها بلوى ، وأعمها جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى ، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل ، والعالم ، وإنما كان أعظمهما بلوى ؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ، ويفوضه إليه ، ويلقي نفسه في مدرجة العجز ، والهوان ، ويتلاشى علمه في علم الله ، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ، ولا رسم وهذا منتهى إقدام الطالبين ، وقد قيل : العجز عن درك الإدراك إدراك." (١)

---"

(التقسيم الثالث في ظهور) المعنى ، وخفائه اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة إليه ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصا ، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى (= وأحل الله البيع وحرم الربا = ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما) أي بين البيع والربا ؛ لأنه في جواب الكفار عن قولهم إنما البيع مثل الربا (وقوله تعالى = مثنى وثلاث ورباع = ظاهر في الحل نص في العدد) ؛ لأن الحل قد علم من غير هذه الآية ؛ ولأنه إذا ورد الأمر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود إثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام = بيعوا سواء بسواء = (ونظير المفسر قوله تعالى = فسجد الملائكة كلهم أجمعون = أو قوله تعالى = قاتلوا المشركين كافة = ، والمحكم قوله تعالى = إن الله بكل شيء عليم = . وقوله عليه الصلاة والسلام = الجهاد ماض إلى يوم القيامة =) النظير أن الأولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الأصول ،

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٨٩/١

وفي التمثيل بهما نظر ؛ لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له ، والمثالان المذكوران ، وهما قوله تعالى = فسجد الملائكة كلهم أجمعون = وقوله تعالى = إن الله بكل شيء عليم = في ذلك سواء بحسب اللفظ ؛ لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر إذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ ، وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم ؛ لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله فلأجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى = قاتلوا المشركين كافة = مفسر ؛ لأن قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ، وقوله عليه السلام = الجهاد ماض إلى يوم القيامة = محكم ؛ لأن قوله = إلى يوم القيامة = سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض ، وإذا خفي فإن خفي لعارض يسمى خفيا ، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو بل نقلا فمجمل أو لا أصلا فمتشابه ، فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ، فينظر إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ، ولنقصان لا ، والمشكل إما لغموض في المعنى نحو = وإن كنتم جنبا فاطهروا = فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى) . حتى وجب غسله في الجنابة (وبالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الأصغر ، وهذا أولى من العكس ؛ (لأن قوله تعالى = وإن كنتم جنبا فاطهروا = بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى = فاغسلوا وجوهكم = أو لاستعارة بديعة نحو = قوارير من فضة =) فقوله أو لاستعارة عطف على قوله ، والمشكل إما لغموض في المعنى ،." (١)

"وإنما أشكل هذا بسبب الاستعارة ؛ لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد أن صفاءها صفاء الزجاج ، وبياضها بياض الفضة (، والمجمل كآية الربا) فإن قوله تعالى = وحرم الربا = مجمل ؛ لأن الربا في اللغة هو الفضل ، وليس كل فضل حراما بالإجماع ، ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملا ، ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربا في الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة (، والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور) ، واليد ، والوجه ونحوهما ، وحكم الخفي الطلب ، والمشكل الطلب ثم التأمل ، والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل إن احتيج إليهما كما في الربا ، والمتشابه التوقف أي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين ، والمجرور مقدم ، نحو في الدار زيد ، والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على = إلا الله =) في قوله تعالى = وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا = فبعض العلماء قرأ بالوقف على إلا الله وقفا لازما ، والبعض قرأ بلا وقف فعلى الأول ، والراسخون غير عالمين بالمتشابهات ، وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين ، والإقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين ، وهذا يفهم من قوله تعالى = آمنا به كل من عند ربنا = أي سواء علمنا أو لم نعلم ، والأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى = ربنا لا تزغ قلوبنا = سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١/٩٠

على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل (فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير) أي في طلب العلم ، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف) أي عن طلبه ، وهذا **جواب إشكال ،** وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب ، فإن رياضة البليد تكون بالعدو ، ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (، وهذا أعظمها بلوى ، وأعمها جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى ، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل ، والعالم ، وإنما كان أعظمهما بلوى ؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ، ويفوضه إليه ، ويلقي نفسه في مدرجة العجز ، والهوان ، ويتلاشى علمه في علم الله ، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ، ولا رسم وهذا منتهى إقدام الطالبين ، وقد قيل : العجز عن درك الإدراك إدراك." (١)

"طالق لأني طلقتك تطليقات ، وقوله ثلاثا أنت الطلاق إذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات ، وقع عليك التطليقات الثلاث ، وأما على **الجواب** الأول فلا يجيء هذا **الإشكال إذ** لم يقل : إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك ، والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث ، وإن كان صفة للمرأة ، وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس ، وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم ، والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ، ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أن المجموع من حيث هو المجموع ، والمجموع في الطلاق هو الثلاث ، وقوله فإن قيل ثبوت البينونة هذا **إشكال على** بطلان نية الثلاث في أنت طالق ، وتقريره أنكم قلتم إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله : أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث ، وقوله قلنا نعم لكن البينونة **جواب** عن هذا **الإشكال ،** ووجهه أنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة ، وهي التي يمكن رفعها ، والغليظة ، وهي التي لا يمكن رفعها ، وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما ، ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى ، وكذلك نية أحد النوعين ؛ لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ، ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى ، ولا دلالة له على الأفراد أصلا ؛ ولأن المقتضى ثابت ضرورة ، ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة ، وهو الأقل المتيقن ، ولا كذلك في النوعين ؛ لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن ؛ لأن الأنواع لا تكون إلا متنافية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين . وأيضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا ، وقوله ، ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ، ولا يمكن أن يقال : إن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فإن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا ، وقوله ، ومما يتصل

(١) التوضيح على التنقيح، ٩١/١

بذلك أي بالمقتضى هو المحذوف ، واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ، ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ، ويغلطون في كثير من الأحكام وإن توهم متوهم أن المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة ، والإشارة ، والدلالة ، والاقتضاء فيبطل الحصر في الأربعة المذكورة فهذا وهم باطل ؛ لأن مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ إما حقيقة وإما تقديرا ، وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فإنه في حكم." (١)

---"

فإذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه فقال : (منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسألة ، وهي (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أي عما عدا ذلك الشيء (عند البعض ؛ لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام = الماء من الماء =) أي الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالإكسال) ، وهو أن يفتر الذكر قبل الإنزال (وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب في : محمد رسول الله ، وفي : زيد موجود ونحوهما) أي إن دل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله ، وهو كفر ، ويلزم الكذب في : زيد موجود ؛ لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا (ولإجماع العلماء على جواز التعليل) فإن الإجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه ؛ لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (، وإنما فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالإكسال (من اللازم ، وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عيانا ، ومرة دلالة) جواب عن إشكال ، وهو أن يقال : لما قلتم إن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الإنزال ، والإنزال أمر خفي فيدور الحكم مع دليل الإنزال ، وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر." (٢)

---"

(، والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض ؛ لأن القربة عرفت في وقتها فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل إلا بنص ، وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء ؛ لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت ، وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه فما فات إلا شرف الوقت ، وقد فات غير مضمون إلا بالإثم إذا كان عامدا لقوله تعالى = فعدة من أيام أخر = ، وقوله عليه السلام = من نام عن صلاة = الحديث) قال الله تعالى = فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر = ، وقال عليه السلام = من نام على صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها = استدل بالآية ، والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلا إذا لم يكن عامدا في الترك . (وإذا ثبت في الصوم ، والصلاة ، وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة ، والاعتكاف قياسا ، وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١/١٠٠

(٢) التوضيح على التنقيح، ١/١٠٣

بخروج الوقت ، وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء) **جواب إشكال مقدر** ، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو = فعدة من أيام أخر = فيكون ، واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في **جوابه** ، وما ذكرنا من النص لإعلام إلخ ، وأيضا (لا يرد قضاء الاعتكاف ، والمنذورات قياسا ؛ لأن القياس مظهر لا مثبت فإن قيل فهذا الأصل) ، وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان ، ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر ؛ لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء ، والأداء قد أوجبه النذر ، والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر . (قلنا : القضاء هاهنا يجب بما أوجب الأداء) أي النذر (وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) أي الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط في رمضان بعارض شرف الوقت فإذا فات هذا) أي عارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن دركه إلا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت) وهو من شوال إلى رمضان آخر (عاد إلى الأصل موجبا لصوم مقصود) أي لصوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت إذ سقوطه يوجب صوما مقصودا ، وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله ، وكان هذا أحوط الوجهين ، والإشارة ترجع إلى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل أن ، وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر ، وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما أن الأداء وجب معه فكأنه يرد عليه أن في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فنجيب بأن هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت ، والدليل على الأحوطية ما قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى ؛ لأن ما ثبت بشرف الوقت إلخ فمعناه أن شرف الوقت أوجب زيادة ، وأوجب نقصانا فالزيادة هي أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الأيام ، والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط." (١)

"وجبت بعد الوقت لزم الأداء بعد الوقت ، وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا ، وهذا معنى قوله (لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الأداء على السبب ، وإن لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت فالبعض سبب ، ولا يتعين الأول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر إجماعا ولا الآخر ، وإلا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا ، فإذا اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد ، وإن كان ناقصا كوقت الأحمر يجب كذلك فإذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملاءمة بين الواجب والمؤدى) ؛ لأنه وجب ناقصا ، وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الأول ؛ لأنه شرع في الوقت الكامل ؛ لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فإذا فسد الوقت بالطلوع يكون مؤديا كما وجب ؛ لأن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن عبدة الشمس يعبدونها في هذه الأوقات فالعبادة في هذه الأوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس إنما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب . (فإن قيل يلزم أن يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل

(١) التوضيح على التنقيح، ١١٧/١

الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد أنه ابتدأ الصلاة في الوقت الكامل ، والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا ؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر ، يعني من شرع في الفجر ومدها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كما في العصر إذا شرع في الوقت الكامل ، ومدها إلى أن غربت ، فإن الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفوا ينبغي أن يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا **إشكال اختلج** في خاطري ، ولم أذكر له **جوابا** في المتن فيخطر ببالي عنه **جواب** ، وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص ، وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد ، وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل ، فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل . (ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء ؛ لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه ، وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب ؛ لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة ، وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت ، وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء . (فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى." (١)

"يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا . (ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة ؛ لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه ، ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا ، والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له ، وضع الشرائع ، وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ، ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ، ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب) هذا **جواب إشكال** ، وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال . (لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو وجوب التعيين بالنية ، وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعواض وتقصير العباد) .." (٢)

---"

(فصل) هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا ، وهو غير مذكور في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ، ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة . (ذكر الإمام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان ، والعقوبات ، والمعاملات ، وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى = ما سلككم في سقر =) الآية اعلم أن الكفار مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا إجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا أيضا

(١) التوضيح على التنقيح، ١٤٨/١

(٢) التوضيح على التنقيح، ١٤٩/١

لقوله تعالى = ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين = وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن ، وهو قوله (أما في حق وجوب الأداء) فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى ؛ لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ، ولأن الكفر لا يصلح مخففا ، ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر . (جواب إشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فأجاب بأن هذا لا يضر ؛ لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام = ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات = الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين بأن التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر ، وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة . (ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب ، والكافر ليس أهلا له ، وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ، ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس ؛ لأنه غير مفيد فكذا هاهنا ، وقد ذكر) أي الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى . (أن علماءنا لم ينصوا في هذه المسألة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا ، وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله تعالى فاستدل البعض بأن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا ، وعند الشافعي رحمه الله تعالى مخاطب بها . (والبعض بأنه إذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الأداء خلافا له بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة ، وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب فإذا علم الخطاب عدم صحة ما مضى (فبطل ذلك الأداء فإذا أسلم في الوقت ، وجب ابتداء ، وعنده الخطاب باق فلا يبطل الأداء ، والبعض فرعوه على أن الشرائع ليست من الإيمان عندنا خلافا له ، وهم يخاطبون بالإيمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا ؛ لأنها غير داخلة في الإيمان ، ويخاطبون عنده لكونها من الإيمان عنده . (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الأول بقوله (لأنه إنما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى = إن ينتهوا يغفر لهم ما قد." (١)

"يبطل المقتضي وهو النهي ، فإنه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا أي لا يمكن وجوده شرعا ، والنهي عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) ، وهو القبح لغيره . (والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات أصلا فلا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة) اعلم أن أبا الحسين البصري أخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي أما في العبادات فمذهبه أن النهي يقتضي البطلان مطلقا ، وإن كان الدليل دالا على أن النهي بسبب القبح في المجاور كالصلاة في الأرض المغصوبة ، فإنها باطلة عنده ، وأما عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لأنه لم يأت بالمأمور به ؛ لأن المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به ، فإنه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بإتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا ، والمشروعات تحتمل هذا الوصف إجماعا كالإحرام الفاسد ، والطلاق الحرام ، والنكاح الحرام ، ونحوهما) وإنما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا ؛ لأنه

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١/١٥٥

بالتقسيم العقلي إما أن يكون مأمورا به لذاته ، ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ، ومنهيا عنه بالعرض ، أو مأمورا به بالذات ، ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس ، أما الأول فمحال ؛ لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وأما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا لجزء واحد ، وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسنا أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ، وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض ؛ لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا ، وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ، ثم يرد علينا **إشكال ،** وهو أنكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في **جوابه** المشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره ، وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض ، وبعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا بأصله لا بوصفه أو مجاوره ، والكل واحد . (فعلى هذا الأصل) وهو أن النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده إلا بدليل أن النهي للقبح لغيره ، وعندنا يقتضي القبح لغيره ، والصحة والمشروعية بأصله إلا بدليل أن النهي للقبح لعينه . (إن لم يدل الدليل) على أن النهي للقبح لعينه أو لغيره (يبطل عنده ، ويصح بأصله عندنا ، وإن دل الدليل على أن النهي للقبح لغيره فذلك الغير إن كان وصفا له يبطل عنده ، ويفسد عندنا أي يصح بأصله لا بوصفه إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن." (١)

"يبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الأوصاف التابعة ، ولأن ركن البيع ، وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين ، وأما صوم الأيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ، ولأنه إعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له ، وأما الصلاة في الأرض المغصوبة ، فإن شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل إنما يلزم من المصلي فإن كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير ، وبين الصلاة ملازمة اتفاقية ، وأما البيع الفاسدة ، فإنها أوجبت تلك المفاسد أي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط ، والربا فتكون قبيحة بوصفها ، وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره ، وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية . (وكذا النكاح بغير شهود ؛ لأنه منفي بقوله عليه الصلاة والسلام = لا نكاح إلا بشهود =) أي يكون باطلا لأنه منفي لا منهي ، وكلامنا في المنهي فيرد **إشكال ،** وهو أنه لما كان باطلا ينبغي أن لا يثبت النسب ، ولا يسقط الحد فأجاب بقوله (وإنما النسب وسقوط الحد للشبهة ، ولأنه) عطف على قوله ؛ لأنه منفي . (وضع للحل فلا ينفصل عنه ، والبيع وضع للملك ، والحل تابع له ؛ لأنه قد يشرع في موضع الحرمة ، وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالأمة المجوسية والعبد) أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه ، فإن نهيه يوجب البطلان ؛ لأنه لا خلاف في أن النهي يوجب الحرمة ، والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له ، وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع ؛ لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالأمة المجوسية ، وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فإذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع . (فإن قيل النهي عن

(١) التوضيح على التنقيح، ١٥٩/١

الحسيات يقتضي القبح لعينه ، والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا إجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار ، والرخصة بسفر المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا **إشكال ،** وهو أنا لا نسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا ، فإن الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا ، والظهار يفيد الحكم الشرعي ، وهو الكفارة فأجاب بقوله . (ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا ؛ لأنه قبيح لغيره ولا الظهار ؛ لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر ، فإن هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل **الجواب** في الطلاق إن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور ، وفي الطلاق قد دل الدليل ، وأما في الظهار فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب ، والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر . (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل ؛ لأنه سبب للولد ، وهو الأصل في إيجاب الحرمة ، ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء) تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد **الإشكال بل** لأن الولد يوجب الحرمة ؛ لأن الاستمتاع بالجزء لا." (١)

"يجوز ، ثم تتعدى منه الحرمة إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كأمهات النساء ، وتتعدى إلى الأسباب أي الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتهن كما أقمنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة ، وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد . (وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة لأصل ، والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة) أي لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته ؛ لأن المعتبر في الخلف صفات الأصلي لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء ، وهي الحرمة بل المعتبر الولد ، وهو لا يوصف بالحرمة . (والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي ، وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا **جواب** عما يقال لا يثبت الملك بالغصب ، وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ، ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز ، ثم ورد على هذا **إشكال ،** وهو أن يقال لا نسلم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز ، فإن ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع أن المدبر لا ينتقل عن ملكه فأجاب عن هذا بقوله . (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر ، وهو استحقاق الحرية ، ثم أجاب **بجواب** آخر وهو قوله (أو هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد **الإشكال المذكور** ، ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله . (وأما الاستيلاء فإنما نهي لعصمة أموالنا ، وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١٦٢/١

محرزا ، وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به ، وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بيناه من قبل .." (١)

"كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فإن قوله غير زيد صفة ، فلا فرق على هذا المذهب إذا كان المستثنى منه غير عددي بين إلا وغير صفة . (وعلى المذهب الثاني آكد من هذا) أي : المذهب الثاني هو أن المراد بالعشرة عشرة أفراد ، والإخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما . (لأن ذكر المجموع أولا ثم إخراج البعض ثم الإسناد إلى الباقي يشير إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الأول) أي : على المذهب الأول (يكون إثباتا ونفيا بالمنطوق) أي : يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداهما مثبتة ، والأخرى منفية ، والإثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم ، وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف ، فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا ، وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم ، وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون إشارة لا منطوقا . (حجته) أي : حجة المذهب الأول (أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فأما إعدام التكلم الموجود ، فلا ، وإجماعهم) أي : إجماع أهل العربية ، وهو عطف على قوله : أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع . (على أنه من النفي إثبات وبالعكس ، وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فإن قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية إلا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول ، وإثبات المذهب الثاني ، وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق الإشكال وبينت فساده وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشتريت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف . فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورد ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله : . (قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي : الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول إلا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل . (والجواب) أي : عن الدليل على المذهب الأول (أن العشرة) هذا جواب عن قوله : أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع . (لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين ، فلا يجوز إرادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ، ولو صحت مجازا." (٢)

(١) التوضيح على التنقيح، ١٦٣/١

(٢) التوضيح على التنقيح، ٢٦/٢

"من غير إذنه ، وهذه المسألة مع هذه العبارة من مشكلات كتب أصحابنا في الأصول . (وذكر الأصناف لعد المصارف) فإن قوله تعالى = إنما الصدقات = الآية ذكروا أن اللام للعاقبة لا للتمليك ، وإنما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتملك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص إلى شخص آخر ، وإنما قلنا : إن اللام ليست للتمليك ؛ لأن الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بهما الجميع لما عرفت أن حرف التعريف إذا دخل على الجميع تبطل الجمعية ويراد به الجنس . وأيضا في هذا الموضع لو أريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين ، وهذا غير مراد إجماعا إذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على أنه إن أريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ، وإذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير أن يراد الإفراد فتكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الأفراد فيكون لعد المصارف . (والتكبير لتعظيم الله تعالى فأداء القيمة ، وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فإنه جاء عن الأحاديث الإلهية = الكبرياء ردائي والعظمة إزاري = فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للإنسان ، والعظمة بمنزلة الإزار فالأول أدل على الظهور ، والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكنا نقول قوله تعالى = وربك فكبر = لا يراد به قل الله أكبر ؛ لأنه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم أي : قل أو افعل ما فيه تعظيم الله ، والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد ؛ لأنه ليس في وسع العبد إثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والإجلال ، وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والإجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر . وقوله فأداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيم ، وإنما ذكره هاهنا ؛ لأن فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا ، وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد . (واستعمال الماء لإزالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه إن أورد **الإشكال على** قوله تعالى = وأنزلنا من السماء ماء طهورا = وقوله عليه السلام = الماء طهور = فغير وارد ؛ لأنه لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور ، وإن أورد على قوله عليه الصلاة والسلام = حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء = فوارد . **والجواب** أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات ؛ لأن من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ، ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب إزالة العين النجسة . (وإنما لا يزول الحدث) بسائر المائعات لكونه غير معقول في الأصل ، وهو الماء بخلاف الخبث فإن إزالته معقولة ولا يضر أن يلزمها أمر غير." (١)

"___

(فصل : لا يجوز التعليل لإثبات العلة كإحداث تصرف موجب للملك) أي لا يجوز بالقياس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة) **جواب** **إشكال وهو** أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا النص وهو قول الراوي نهى النبي

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٦٨/٢

صلى الله عليه وسلم عن الربا والريبة ، والريبة : الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا أو قد باع نسيئة ؛ لأن للنقد مزية على النسيئة (وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ إشكال (وصفتها) بالجر أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة (كإثبات السوم في الأنعام ولإثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح) هذا نظير إثبات الشرط (وككونهم رجالا أو مختلطة) نظير إثبات صفة الشرط (ولإثبات الحكم أو صفته كصوم بعض اليوم) نظير إثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير إثبات صفة الحكم (؛ لأن فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء أما إذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام) أي عند الشافعي رحمه الله (فإن له) أي لاشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله (أصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه أصلا) أي لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو بيع سائر السلع) فالحاصل أن اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وإن كان إثبات الشرط فإنه يوجد له أصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لا يصح إلا للتعدية هذا ما قالوا) إنما قلت هذا ؛ لأني نقلت هذا الفصل عن أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله ولم أدر ما مراده فإن أراد أن القياس لا يجري في هذه الأشياء أصلا فهذا لا يصح ، وقد قال في آخر الباب وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله وأما إذا وجد له فلا بأس به وإن أراد أنه لا يصح التعليل في هذه الأمور إلا إذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الأمور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه أن يقول لا يصح القياس إلا إذا كان له أصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فإنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة (والحق إثبات العلة أنه إن ثبت أن عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لا يكون هذا إثبات العلة بالقياس ؛ لأن العلة في الحقيقة ذلك المعنى وإن لم يثبت ذلك) فلا ؛ لأنه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه .." (١)

"المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله : المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فإنه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة إليه أكثر جعله الله أوسع . الرابع المناقضة وهي تلجئ أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله : الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكمي (بمعنى : النجاسة حكمية ، أي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة) الضمير يرجع إلى النجاسة وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل في صيرورته قربة) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قربة (والصلاة تستغني عنها) أي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة وأما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر هو أنكم قلتم إن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتيمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٧٦/٢

كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا **إشكال على** قوله : لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن ؛ لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم أن الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا **الإشكال لكن** يرد عليه **إشكال آخر** وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث . **وجوابه** أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم أنه يمكن التوفيق بين قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية أن مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول أن العقل لا يستقل بدركه ، ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا أنه إذا علم أن هذا." (١)

"فأنت طالق يتوقف صحة هذا التعليل على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج في تلك الطلقات . (فأما التعلق بالتزوج فإن البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط) فإن الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة إلى إثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا) . المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا . (واعلم أن لكل من الأحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الأمر فسبب وجود الإيمان بالله تعالى حدوث العالم ، ولما كان هذا السبب في الآفاق والأنفس موجودا دائما يصح إيمان الصبي وإن لم يخاطب به وللصلاة الوقت على ما مر وللزكاة ملك المال) . اعلم أنه ورد على سببية النصاب للزكاة **إشكال ،** وهو أن تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا **الإشكال قال** : (إلا أن الغنى لا يكمل إلا بمال نام والنماء بالزمان فأقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا . وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وإنما الفطر شرط لقوله : عليه الصلاة والسلام = أدوا عمن تمونون = " وعن " إما لانتزاع الحكم عن السبب ، أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب) . هذا **جواب إشكال ،** وهو أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٢/٩١

فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا ، فإذا تعارضا تساقطا . ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الإضافة لأن الحكم قد يضاف إلى غير السبب مجازا ، وهذا المجاز لا يجري في التضاعف (وأيضا وصف المؤنة) أي في قوله : عليه السلام = أدوا عمن تمونون = (يرجح سببية الرأس . وللحج البيت ، وأما الوقت والاستطاعة فشرط . وللعشر الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج ، وهو تبع الأرض) . قوله : " وهو تبع " حال من الخارج . (عبادة) أي العشر عبادة ؛ لأن العشر جزء من الخارج فأشبه الزكاة فإنها جزء من النصاب . (وكذا الخراج) أي سببية الأرض النامية . (إلا أن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل) ، وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) ، وهو التمكن من الزراعة ؛ لأن الزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة . (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أي لأجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج ، لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله .." (١)

"اسما لا حكما حتى إذا وجد الأول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى) . صورته أن يقول : لامرأته إن دخلت هذه الدار ، وهذه الدار فأنت طالق فأبانها فدخلت أحدهما ، ثم تزوجها فدخلت الأخرى يقع الطلاق ، عندنا (لأن الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الأول ، وأما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الإحصان للرجم ؛ لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على إحصان يحدث متأخرا أقول ما ذكروا) وهو أن الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة . أما الشرط الحقيقي ، فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط . (وهذا الإشكال اختلج في خاطري . والجواب عنه أن الشرط إما تعليقي وإما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات ، فأما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم ؛ لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم إليه ، فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالإحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة ، وإذا لم يكن الحكم مضافا إليه لا يكون في حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أنه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة ، ولما كان لي نظر في كون الإحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت : (ثم إن كان الإحصان علامة لا شرطا) أي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة (يثبت بشهادة الرجال مع النساء . فإن قيل : فيجب أن يثبت أيضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر أنه أعتقه) أي لما ذكرنا أن الإحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أن الزنا لا يثبت الإحصان بشهادة الكافرين أيضا إذا شهدا على عبد مسلم زنى بأن مولاه أعتقه والحال أن مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من

(١) التوضيح على التنقيح، ١٢٥/٢

شرائط الإحصان فيثبت إحصانه بشهادة الكافر . (قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه) أي في عدم القبول فإن العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء (فإنها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها ؛ لأن الإحصان ليس إلا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) ، وهو تكذيبه ورفع إنكاره بمنزلة الكافر (وهي تصلح لذلك) أي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه ، وهو المسلم . (وشهادة الكفار بالعكس) فإنها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم أي شهادة الكفار في." (١)

"(إذ هي) أي المضاعفة (أسهل من الإبطال أصلا) اعلم أن محمدا قاس إبقاء العشر على الكافر على إبقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى إن في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر أما الخراج فإن فيه معنى العقوبة ، والإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم قوله فيضاعف كلمة التعقيب ، وهي الفاء ترجع إلى قوله ، والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر ، والمضاعفة أسهل من الإبطال فيضاعف إذ هي في حقه مشروع في الجملة (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجا إذ التضعيف أمر ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل) ، وهو الخراج ؛ لأن التضعيف ثبت بإجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم بأعيانهم ؛ لأن تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية ، وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم (وحق قائم بنفسه) أي لا يجب في ذمة أحد (كخمس الغنائم ، والمعادن ، وعقوبات كاملة كالحدود ، وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب) أي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ، ونحوه . (والشاهد إذا رجع) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه (لأنه) أي حرمان الإرث (جزاء المباشرة ، وحقوق دائرة بين العبادة ، والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب) كحافر البئر (لأنها) أي الكفارات (جزاء الفعل ، والصبي) أي لا تجب الكفارات على الصبي (لأنه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما) أي في السبب والصبي (لأنها عنده ضمان المتلف ، وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ، ولا الكافر) أي لا تجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة ، وهي) أي العبادة (فيها غالبة) أي في الكفارات (إلا في كفارة الظهار) فإن وصف العقوبة فيها غالبة (لأنه) أي الظهار (منكر من القول وزور ، وكذا كفارة الفطر) أي وصف العقوبة غالبة فيها (لقوله عليه السلام = فعليه ما على المظاهر =) ، ولإجماعهم على أنها لا تجب على الخاطئ ، ولأن الإفطار عمدا ليس فيه شبهة الإباحة ثم ورد على هذا أن الإفطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغي أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الإشكال قال : (لكن الصوم لما كان حقا ليس مسلما إلى صاحبه ما دام فيه) فلا يكون الإفطار إبطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه إلى المستحق فأوجبنا الزاجر بالوصفين أي العبادة والعقوبة (وهي) أي الكفارة (عقوبة وجوبا ، وعبادة أداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه) أي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء (كإقامة الحدود ، ولم نجد على العكس أي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة أداء ، وعبادة وجوبا) ، وإنما قال هذا جوابا لمن يقول لم

(١) التوضيح على التنقيح، ١٢٨/٢

يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد) أي المنفرد برؤية هلال رمضان إذا رد القاضي شهادته وقضى أن اليوم من شعبان فأفطر بالوقاع عامدا." (١)

"المقصود هو الأداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادة ، ويجب عندهما اجتزاء) أي اكتفاء (بالأهلية القاصرة ، وما كان مؤنة محضة كالعشر ، والخراج يجب ، وعلى الأصل المذكور) وهو أن ما يمكن أداؤه يجب ، وما لا فلا . (قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها لظهور ذلك في حق القضاء ، وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم إذ ليس في القضاء حرج ، والأداء محتمل) أي يحتمل أن يكون أداء الصوم من الحائض واجبا (لأن الحدث لا ينافي الصوم ، وعدم جوازه منها) أي عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل إلى الخلف) أي ينتقل الوجوب إلى الخلف ، وهو القضاء (والجنون الممتد بوجوب الحرج في الصلاة والصوم ، وكذا الإغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لأنه) أي الإغماء (يندر مستوعبا شهر رمضان ، وأما الثانية) أي أهلية الأداء (فقاصرة ، وكاملة ، وكل تثبت بقدرة كذلك) أي أهلية الأداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة . (والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر ، وهو عقل الصبي ، والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل ، وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام = مروا صبيانكم) بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرا = (وإنما الضرب للتأديب) جواب إشكال ، وهو أن يقال : كيف يضرب ، والضرب عقوبة ، والصبي ليس من أهلها ؟ فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب ، والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للثواب ، ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بحجره) أي بحجر الشرع ، وهو باطل فيما هو حسن ، وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أدائه ، وهو عنه موضوع (وأما حرمان الميراث ، والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) جواب إشكال ، وهو أن لزوم أداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت بإسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ، ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية ؛ لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى إسلامه (وأيضا هما من ثمرات الإيمان) وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين ألا ترى أنهما يثبتان تبعا ، ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الأب إذ تصرفات الأب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا ؛ لأن الجهل لا يعد علما فتصح ردته فيلزم أحكام الآخرة) لأنها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لأنها تثبت ضمنا) أي لأن أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والأحكام القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخروية ، ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت ، وإن كانت ضررا مع أنه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي (على أنها تلزم." (٢)

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١٣٢/٢

(٢) التوضيح على التنقيح، ١٣٨/٢

"الله تعالى (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كمباشرته) أي الوالي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ، ولا من الأجانب ، (وأما ، وصيته) أي ، وصية الصبي (فباطلة ؛ لأن الإرث شرع نفعا للمورث) قال عليه الصلاة والسلام = : لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس = أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد إشكالا ، وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي (إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) **جواب** **إشكال ،** وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق." (١)

---"

، (وأما العوارض المكتسبة فهي إما من نفسه ، وإما من غيره : أما الأول فمنها الجهل ، وهو إما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر ؛ لأنه مكابرة بعدما وضح الدليل فديانة الكافر) أي : اعتقاده (في حكم لا يحتمل التبدل) كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلا بخلاف الأحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فإنه يصح منهم ، وأما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض لهم فقط عند الشافعي رحمه الله تعالى) أي : ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه الصلاة والسلام = اتركوهم وما يدينون = (فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هي دافعة له) أي : للتعرض (ولدليل الشرع في أحكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لإثمهم وعذابهم كأن الخطاب لم يتناولهم فيها) أي : في أحكام الدنيا : اعلم أن الاستدراج تقريب الله تعالى العبد إلى العقوبة بالتدريج فتكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع أن الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس ، وصورة التخفيف ، والإمهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي ، وفي توهم الإهمال كما نطق به الحديث وهو قوله : عليه الصلاة والسلام = أمهلناهم فظنوا أننا أهملناهم = وكما قال الله تعالى = سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين = وقال = إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين = وقال = نوله ما تولى = الآية (فيثبت عنده) أي : عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان بإتلافها ، وجواز البيع) ونحوها (وصحة نكاح المحارم حتى إن وطئ فيه) أي : في نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فإن العفة عن الزنا شرط لإحصان القذف فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن وطأه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة) أي : بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أي : نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين (إلا أن يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الإحصان بنكاح المحارم بقوله ؛ (لأن تقوم المال وإحصان النفس من باب العصمة ، وهي الحفظ ، فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره أن ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا أي : في الأحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الأحكام عندنا فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٢/١٤٠

إلى الغير ، فيثبتان (ولا يلزم الربا ؛ لأنهم قد نهوا عنه) هذا **جواب إشكال على** أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضا ، فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى = وأكلهم الربا وقد نهوا عنه = وقد خطر ببالي على هذا **الجواب** نظر ، وهو أن قوله : ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ، ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدهم وإن كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فإنه." (١)

---"

(وأما الذي من غيره فالإكراه) هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة (وهو إما ملجئ بأن يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار وإما غير ملجئ بأن يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار ، والإكراه بهما لا ينافي الأهلية ولا الخطاب ؛ لأن المكره عليه إما فرض) كما إذا أكره على شرب الخمر بالقتل (أو مباح) كما إذا أكره على الإفطار في شهر رمضان (أو مرخص) كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير الحق حتى (يؤجر مرة ، ويأثم أخرى ، ولا الاختيار) أي : لا ينافي الاختيار (لأنه حل على اختيار الأهون وأصل الشافعي في ذلك أن الإكراه بغير حق إن كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الإكراه عند الشافعي إما أن يكون بحق كالإكراه على الإسلام ، وإما بغير حق ثم هذا إما أن يكون عذرا ، وإما أن لا يكون : واعلم أني أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه) أي : رضا الفاعل (ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب وإلا يبطل فتبطل الأقوال كلها) ؛ لأن نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل ؛ لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن الحامل الأموال) أي : إذا أكرهه على إتلاف مال الغير ؛ لأن نسبة الإتلاف إلى الحامل ممكن ، فيجعل الفاعل آلة للحامل (وإن لم يكن عذرا لا يقطع) أي : الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبيب) **جواب إشكال هو** أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله تعالى فأجاب بأن الحامل إنما يقتص بالتسبيب (وإن كان الإكراه حقا لا يقطع أيضا) أي : الحكم عن فعل الفاعل (فيصح إسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولي بعد المدة بالإكراه) متعلق بما ذكر وهو إسلام الحربي وطلاق المولي ، وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى أن الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الإيلاء (لا إسلام الذمي به أي :) بالإكراه ؛ لأن إكراه الذمي على الإسلام ليس بحق ، فيبطل لما ذكرنا أنه يبطل الأقوال كلها (والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا : أن الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فإن عارض هذا الاختيار اختيار صحيح ، وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم ، وهذا) أي : صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون إلا بأن يصير الفاعل آلة للحامل (فإن احتمل ذلك) أي : كونه آلة له (ينسب إلى الحامل ، وإلا) أي : وإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوبا إلى الفاعل فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) أي : كون

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٢/١٥٦

الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا أن التكلم بلسان الغير ممتنع (فإن كانت) أي : الأقوال (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار) كالطلاق ، والعتاق تنفذ ؛ (لأنها) أي :." [١]

" مفرع من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي جميع الأوقات إلا وقت قوله في **جواب** **الإشكال يدرك** بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع **الإشكال وأيضا** يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا أي من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد

". [٢]

" بالأفعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح

ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار إلا أن يقال نعني بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج **جواب** **الإشكال المتقدم** وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لأنهما من أفعال القلب

والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على

". [٣]

" بالرأي فذاك وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا

وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ولأن الجار عام **جواب** **إشكال هو** أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي

(١) التوضيح على التنقيح، ٢/١٧١

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٢٧

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٢٨

عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار

مسألة اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة إما أن لا يكون مستقلا أو يكون فحينئذ إما أن يخرج مخرج **الجواب** قطعا أو الظاهر أنه **جواب** مع احتمال الابتداء أو بالعكس أي الظاهر

". (١)

" الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا

ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا **جواب إشكال مقدر** وهو أن يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا لأن القيد وهو قيد الإيمان مثلا يدل على الإثبات في المقيد أي يدل على إثبات الحكم في المقيد وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان والنفي في غيره أي على نفي الحكم وهو نفي

". (٢)

" يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا **إشكالا** فاسدا وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا وهذا **الإشكال من** قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه **والجواب** الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال إن الصلاة من الله تعالى

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/١١٢

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/١١٩

". (١)

" حللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم لا في اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وأيضا تلك الأمور أي المصالح المذكورة ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها أي للزوج عن الزوجة حتى لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده إذ هو المالك أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فإذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها

وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح والتزويج لأنهما صارا علمين لهذا العقد **جواب إشكال وهو** أن يقال لما قلت إن النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى اللغوي

وكذا ينعقد أي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح إرادة البيع أو الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة

قلنا إنما كان كذلك أي إنما يصح

". (٢)

" فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة إن ملكت عبدا فهو حر إن قال عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكت ويعتق في قوله إن اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه وفي قوله اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفا

أما إذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله إنما كان كذلك إذا كان علة فلا ينعكس أي لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله إذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين إلخ فإنه قد فهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والأخت من الرضاعة ونحوها فيقع الطلاق بلفظ العتق أي بناء على الأصل الذي نحن فيه

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٢٤/١

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٤٥/١

فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لإزالة ملك المتعة وتلك الإزالة سبب لهذه أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة إذ هي تفضي إليها وليست هذه أي إزالة ملك المتعة

مقصودة منها أي من إزالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لما قلنا إنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب

ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة **جواب** **إشكال وهو** أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله إذ كل منهما إسقاط مبني على السراية واللزوم اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فإن فيها إسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل

". (١)

" أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند

فإن قيل ليس مجازا هذا **إشكال على** قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول أي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية

قلنا منقول في إثبات القوة المخصوصة لا في إزالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو إزالة الملك يرد عليه أي على ما سبق أن الطلاق رفع القيد والإعتاق إثبات القوة الشرعية

أنا نستعير الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا الإعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد

ولا يتعلق ببحثنا أن الإعتاق ما هو **بالجواب** اعلم أن هذا **الجواب** ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد وليست أي إزالة الملك لازمة لها أي لإزالة القيد

فلا تصح استعارة هذه أي إزالة القيد لتلك أي لإزالة الملك

بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد كالأسد الشجاع

وكذا إجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق

وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسألة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٤٧/١

(١) ".

" ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة جواب إشكال وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ

فقوله لأن ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فإن العين تقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن في الأمثلة

---

(٢) ".

" وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال لا جمع بينهما في الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى

---

(٣) ".

" السير أي في طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف أي عن طلبه وهذا جواب إشكال وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فإن رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير وهذا أعظمها بلوى وأعمها جدوى أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان أعظمهما بلوى لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويفوضه إليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى إقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك مسألة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لأنه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل أي يكون منقولا من الموضوع له إلى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد أوردوا في مثاله وأسروا النجوى الذين ظلموا

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٤٩/١

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٥٠/١

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٦٨/١

(١) ".

" الأول فلا يجيء هذا **الإشكال إذ** لم يقل إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وإن كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أن المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فإن قيل ثبوت البينونة هذا **إشكال على** بطلان نية الثلاث في أنت طالق وتقريره أنكم قلتم إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة **جواب** عن هذا **الإشكال ووجهه** أنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية أحد النوعين لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على الأفراد أصلا ولأن المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الأقل

(٢) ".

" وإذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء **جواب** **إشكال** **مقدر** وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في **جوابه** وما ذكرنا من النص لإعلام إلخ وأيضا لا يرد قضاء الاعتكاف

(٣) ".

" بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كما في العصر إذا شرع في الوقت الكامل ومدها إلى أن غربت فإن الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفوا

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٢٤٠

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٢٦٤

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٣٠٥

ينبغي أن يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا إشكال اختلج في خاطري ولم أذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرناه وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء

فوجب القضاء بصفة الكمال أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا

ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن

". (١)

" متعينا شرعا والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له وضع الشرائع وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب هذا جواب إشكال وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال

لأن ما ثبت حكما أصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعواض وتقصير العباد

وأما القسم الثاني وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب

فوقت الصوم وهو رمضان أي نهار رمضان شرط للأداء ومعيار للمؤدي لأنه قدر وعرف به فإن الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فإنه الإمساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٨٩/١

وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة فإنه إذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فإن الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة أنه إذا حكم على المشتق فإن المشتق منه علة له وهنا كذلك لأن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة

ولنسبة الصوم إليه ولتكرره به ولصحة الأداء فيه للمسافر مع عدم

". (١)

" وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم أن الكفار مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا إجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله أما في حق وجوب الأداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر

جواب إشكال وهو أن العبادات لما لم تكن

". (٢)

" بإتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف إجماعا كالإحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوهما وإنما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لأنه بالتقسيم العقلي إما أن يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض أو مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس أما الأول فمحال لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وأما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا لجزء واحد وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسنا أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا إشكال وهو أنكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا بأصله لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٣٩٠

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٤٠١

____

". (١)

" زاجر فإن هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل **الجواب** في الطلاق إن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر

قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد وهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد **الإشكال بل** لأن الولد يوجب الحرمة لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تتعدى منه الحرمة إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كأمهات النساء وتتعدى إلى الأسباب أي الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتهن كما أقمنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد

____

". (٢)

" **جواب** عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا **إشكال وهو** أن يقال لا نسلم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فإن

____

". (٣)

" ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع أن المدبر لا ينتقل عن ملكه فأجاب عن هذا بقوله

والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه أي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم أجاب **بجواب** آخر وهو قوله أو هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد **الإشكال المذكور** ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله

____

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٤١٠

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٤١٨

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٤٢٠

وأما الاستيلاء فإنما نهي لعصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به وأجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بيناه من قبل

فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح أنه إن فوت

---

(١) ".

" بالقياس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة **جواب إشكال وهو** أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا النص وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الربا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا أو قد باع نسيئة لأن للنقد مزية على النسيئة وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ **إشكال وصفتها** بالجر أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة كإثبات السوم في الأنعام ولإثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح هذا نظير إثبات الشرط وككونهم رجالا أو مختلطة نظير إثبات صفة الشرط ولإثبات

---

(٢) ".

" النية كالتيمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول هذا **إشكال على** قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم أن الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا **الإشكال لكن** يرد عليه **إشكال آخر** وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٤٢١/١

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٦٨/٢

وجوابه أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم أنه يمكن التوفيق بين قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية أن مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول أن العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا أنه إذا علم أن هذا الوصف قد وجد وأن الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بأن هذا الحكم إنما هو لأجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو أعم من الأول فاندفع عن قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى ما ذكرنا من **الإشكال وهو** أنه يلزم أن لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

(١) ".

" شرط لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا عمن تمونون وعن إما لانتزاع الحكم عن السبب أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب

هذا **جواب إشكال وهو** أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا فإذا تعارضا تساقطا

ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الإضافة لأن الحكم قد يضاف إلى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وأيضا وصف المؤنة أي في قوله عليه السلام أدوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس

وللحج البيت وأما الوقت والاستطاعة فشرط

وللعشر الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو تبع الأرض

قوله وهو تبع حال من

(٢) ".

" وأما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الإحصان للرجم لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على إحصان يحدث متأخرا أقول ما ذكروا وهو أن الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٢٠٨

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٢٩٥

أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط

وهذا **الإشكال اختلج** في خاطري

والجواب عنه أن الشرط إما تعليقي وإما

". (١)

" فلا

قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها لظهور ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم إذ ليس في القضاء حرج والأداء محتمل أي يحتمل أن يكون أداء الصوم من الحائض واجبا لأن الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها أي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل إلى الخلف أي ينتقل الوجوب إلى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد بوجوب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الإغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لأنه أي الإغماء يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية أي أهلية الأداء فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك أي أهلية الأداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة

والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرا وإنما الضرب للتأديب **جواب** **إشكال وهو** أن يقال كيف

". (٢)

" يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب ولأنه عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أهل للثواب ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بحجره أي بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أدائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر **جواب** **إشكال وهو** أن لزوم أداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت بإسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى إسلامه وأيضا هما من ثمرات الإيمان وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين ألا ترى أنهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٠٨/٢

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٤٢/٢

(١) ".

" يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد إشكالا وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث حتى شرع في حق الصبي فرع على أن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق **جواب إشكال وهو** أن الوصية لما كانت ضررا لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق

---

(٢) ".

" فيثبتان ولا يلزم الربا لأنهم قد نهوا عنه هذا **جواب إشكال على** أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضا فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا **الجواب** نظر وهو أن قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدهم وإن كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فإنه لا يحل في شريعة من الشرائع لأن حله كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الربا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن أن يقال حرمة الربا مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا إلزامهم بما في كتبنا فافترقا فإن قيل ديانتهم ليست حجة متعدية إجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي غلب بنتين إحداهما لا ترث بالزوجية اعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الإرث فالحكمان مختلفان في الأصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو

---

(٣) ".

" ذلك أن الإكراه بغير حق إن كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الإكراه عند الشافعي إما أن يكون بحق كالإكراه على الإسلام وإما بغير حق ثم هذا إما أن يكون عذرا وإما أن لا يكون واعلم أني أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه أي رضا الفاعل ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب وإلا يبطل فتبطل الأقوال كلها لأن نسبة الأقوال إلى غير

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٣٤٣

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٣٤٧

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٣٧٩

المتكلم باطل لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الأموال أي إذا أكرهه على إتلاف مال الغير لأن نسبة الإتلاف إلى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وإن لم يكن عذرا لا يقطع أي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبيب جواب إشكال هو أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو

". (١)

"ومعنى وجوب الإيمان بهما: أنه يجب على المكلف أن يؤمن بأن الله تعالى، علم، أولاً، بجميع أفعال العباد، وكل ما يتعلق بالمخلوقات، مما سيتوالى حدوثه، في المستقبل، كما يجب عليه أن يؤمن بأنه سبحانه، إنما أوجدها، حين أوجدها، على القدر المخصوص، والوجه المعين، الذي سبق العلم به. قال النووي، في شرحه على صحيح مسلم: (قال الخطابي: وقد يحسب كثير من الناس، أن معنى القضاء والقدر: إجبار الله العبدَ، وقهره على ما قدّر، وقضاه. وليس الأمر كما يتوهمونه، وإنما معناه: الإخبار عن تقدّم علم الله سبحانه، بما يكون من أكساب العبد، وصدورها عن تقدير منه).

فلا علاقة للقضاء، والقدر، بالجبر مطلقاً، أو بكون أفعال العبد، قد صدرت عن أصحابها، على وجه القسر، والإكراه، لإن العلم، كما سبق (في صفحة – ٣٠٥ – ٣١٥) صفحة كاشفة فقط.

ومن المعلوم أن مخلوقات الله تعالى قسمان:

–الأول: مخلوقات، لا كسب فيها لأحد، بل تقع على وجه القسر، والحتمية (كحركة الأفلاك، والفصول، ونمو الإنسان، والنبات، والنوم، والموت) وهذا لا إشكال فيه، لعدم تكليف العبد به.

–الثاني: مخلوقات اكتسابية، يتصف بها الإنسان بكسبه،وسعيه الاختياري (كإقباله على الطعام، والشراب، والدراسة، وما يختاره من السلوك، والأعمال). وهذا موضع إشكال الناس.

والجواب عن هذا الإشكال: أن أفعال الإنسان الاختيارية، من جملة مخلوقات الله، إذ لو لم يكن من مخلوقاته، لكان بتأثير مستقلٍ عن غيره، وهو محال، غير أن خلق الله لأفعالك، لا يستلزم أن تكون مكرهاً عليها، فليس بينهما أي تلازم، لأن تلبسك بفعل ما، يتوقف على أمرين:

*** : ***

[متن الكتاب].

الباب الخامس في الأخلاق، والصفات الذميمة، وغوائلها.

مطلب في إيمان السلف، بالْمُتَشَابِه:.

وجدت الكلمات في الفص." (٢)

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٤١٥

(٢) الدرر المباحة للنحلاوي، ص/٤٠٢

"الْبَابَ ، وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِحَدِيثِ : « وَضَعَ اللَّهُ عَن أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ »" (١) .

قلت : الغضبُ ينقسم إلى ثلاثة أقسام كما ذكر العلماء:

أَحَدُهَا : أَنْ يَحْصُل لَهُ مَبَادِئُ الْغَضَبِ بِحَيْثُ لاَ يَتَغَيَّرُ عَقْلُهُ ، وَيَعْلَمُ مَا يَقُول وَيَقْصِدُهُ ، وَهَذَا لاَ إِشْكَال فِيهِ .

الثَّانِي : أَنْ يَبْلُغَ النِّهَايَةَ ، فَلاَ يَعْلَمُ مَا يَقُول وَلاَ يُرِيدُهُ ، فَهَذَا لاَ رَيْبَ أَنَّهُ لاَ يَنْفُذُ شَيْءٌ مِن أَقْوَالِهِ .

الثَّالِثُ : مَن تَوَسَّطَ بَيْنَ الْمَرْتَبَتَيْنِ بِحَيْثُ لَمْ يَصِرْ كَالْمَجْنُونِ ، فَهَذَا مَحَل النَّظَرِ وَالأْدِلَّةُ تَدُل عَلَى عَدَمِ نُفُوذِ أَقْوَالِهِ .

ثُمَّ قَال ابْنُ عَابِدِينَ : وَالَّذِي يَظْهَرُ لِي أَنَّ كُلًّا مِنَ الْمَدْهُوشِ وَالْغَضْبَانِ لاَ يَلْزَمُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ لاَ يَعْلَمُ مَا يَقُول ، بَل يُكْتَفَى فِيهِ بِغَلَبَةِ الْهَذَيَانِ وَاخْتِلاَطِ الْجِدِّ بِالْهَزْل كَمَا هُوَ الْمُفْتَى بِهِ فِي السَّكْرَانِ . . ثُمَّ قَال : فَالَّذِي يَنْبَغِي التَّعْوِيل عَلَيْهِ فِي الْمَدْهُوشِ وَنَحْوِهِ : إِنَاطَةُ الْحُكْمِ بِغَلَبَةِ الْخَلَل فِي أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ الْخَارِجَةِ عَن عَادَتِهِ ، فَمَا دَامَ فِي حَال غَلَبَةِ الْخَلَل فِي الأْقْوَال وَالأْفْعَال لاَ تُعْتَبَرُ أَقْوَالُهُ وَإِنْ كَانَ يَعْلَمُهَا وَيُرِيدُهَا ، لأِنَّ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ وَالإْرَادَةَ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ لِعَدَمِ حُصُولِهَا عَن إِدْرَاكٍ صَحِيحٍ كَمَا لاَ تُعْتَبَرُ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِل. (٢)

---

(١) – سنن ابن ماجه(٢١٢١) و السنن الكبرى للبيهقي (ج ٧ / ص ٣٥٧) (١٥٤٩٢) وهو صحيح لغيره

(٢) – انظر: المبدع(٢٥٢/٧) الفروع(٢٨٢/٥)، الإنصاف(٤٣٢/٨)، ورجحه ابن باز – رحمه الله تعالى–، الفتاوى(٣٧٣/٢١) لحديث المذكور وقد أفرد ابن القيم – رحمه الله تعالى– هذه المسألة بمصنف جمع فيه الأدلة من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة – رضي الله عنهم – والتابعين، وذكر أن عدم الوقوع مقتضى القياس الصحيح والاعتبار وأصول الشريعة، وأجاب عن أدلة الموقعين، ومن قرأ ما كتبه اطمأن لقوله وانظر فتاوى الأزهر – (ج ١٠ / ص ٨٢) وفتاوى معاصرة – (ج ١ / ص ١٨٢) وفتاوى ورسائل محمد بن إبراهيم آل الشيخ – (ج ١١ / ص ٨) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٢٣٠١) و(ج ١ / ص ٤٤٣٩) و(ج ١ / ص ٦٨٥٣) وفتاوى الشبكة الإسلامية معدلة – (ج ٤ / ص ٢٧٨٠) ومجموع فتاوى ابن باز – (ج ١٩ / ص ١١٨) والفقه الإسلامي وأدلته – (ج ٦ / ص ٢٧٢) والروضة الندية – (ج ٢ / ص ٢٧٢) والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار – الرقمية – (ج ١ / ص ٤٠٢) وفتاوى واستشارات الإسلام اليوم – (ج ١١ / ص ٣٠٨) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ٤٣٣) وتلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية – (ج ١ / ص ١٠٤) وفي فتاوى يسألونك – (ج ١ / ص ١٢٩)." [(١)]

"""""" صفحة رقم ٣٨ """""

وعلوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة فحقيقتها إذا أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى

وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس

وكذلك أصول الدين وهو علم الكلام إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به كما

---

(١) السنة النبوية وأثرها في اختلاف الفقهاء –ط١، ص/١٧٨

كان الفقه تقريرا لأدلتها في الفروع العبادية

فإن قيل فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع

فالجواب أن له أصلا في الشرع ففي الحديث ما يدل عليه ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص فالشرع بجملته يدل على اعتباره وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة وسيأتي بسطها بحول الله

فعلى القول بإثباتها أصلا شرعيا لا **إشكال في** أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلته التي ليست بمأخوذة من جزئي واحد فليست ببدعة البتة

وعلى القول بنفيها لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات وإذا دخلت في علم البدع كانت قبيحة لأن كل بدعة ضلالة من غير **إشكال كما** يأتي بيانه إن شاء الله

ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحا وهو باطل بالإجماع فليس إذا ببدعة

ويلزم ان يكون له دليل شرعي وليس إلا هذا النوع من الاستدلال وهو المأخوذ من جملة الشريعة

وإذا ثبت جزئي في المصالح المرسله ثبت مطلق المصالح المرسلة." (١)

"""""" صفحة رقم ١٨٥ """""

لها اسباب

ويصح ان يحمل على نحو ذلك قوله ومن سن سنة سيئه أي من اخترعها

وشمل ما كان منها مخترعا ابتداء من المعاصي كالقتل من أحد ابني آدم وما كان مخترعا بحكم الحال اذ كانت قبل مهمله متناساة فأثارها عمل هذا العامل

فقد عاد الحديث والحمد لله حجة على أهل البدع من جهة لفظه وشرح الاحاديث الأخر له

وانما يبقى النظر في قوله ومن ابتدع بدعة ضلالة وان تقييد البدعة بالضلالة يفيد مفهوما والامر فيه قريب لان الإضافة فيه لم تفد مفهوما وان قلنا بالمفهوم على رأي طائفة من اهل الأصول فان الدليل دل على تعطيله في هذا الموضع كما دل دليل تحريم الربا قليله وكثيره على تعطيل المفهوم في قول الله تعالى) لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة (ولان الضلالة لازمة للبدعة باطلاق بالأدلة المتقدمة فلا مفهوم ايضا

والجواب عن **الإشكال الثاني** ان جميع ما ذكر فيه من قبيل المصالح المرسلة لا من قبيل البدعة المحدثة

والمصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم

فهي من الأصول الفقهية الثابته عند اهل الأصول وان كان فيها خلاف بينهم

ولكن لا يعد ذلك قدحا على ما نحن فيه

اما جمع المصحف وقصر الناس عليه فهو على الحقيقة من هذا الباب اذ انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف

---

(١) الاعتصام - للشاطبي ، ١/٣٨

تسهيلا على العرب المختلفات اللغات فكانت المصلحة في ذلك ظاهرة الا انه عرض في اباحة ذلك بعد زمان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فتح لباب الاختلاف في القرآن حيث اختلفوا." (١)

"""""" صفحة رقم ٢١٧ """""

واجواب أن نقول – أولا – كل ما عمل به المتصوفة المعتبرون في هذا الشأن لا يخلوا إما أن يكون مما ثبت له أصل في الشريعة أم لا فإن كان له أصل فهم خلقاء به كما أن السلف من الصحابة والتابعين خلقاء بذلك وإن لم يكن له أصل في الشريعة فلا عمل عليه لأن السنة حجة على جميع الأمة وليس عمل أحد من الأمة حجة على السنة لأن السنة معصومة عن الخطإ وصاحبها معصوم وسائر الأمة لم تثبت لهم عصمة إلا مع إجماعهم خاصة وإذا اجتمعوا تضمن إجماعهم دليلا شرعيا كما تقدم التنبيه عليه

فالصوفية كغيرهم ممن لم تثبت له العصمة فيجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية كبيرتها وصغيرتها فأعمالهم لا تعدو الأمرين ولذلك قال العلماء كل كلام مأخوذ أو متروك إلا ما كان من كلام النبي (صلى الله عليه وسلم) وقد قرر ذلك القشيري أحسن تقرير فقال فإن قيل فهل يكون الولى معصوما حتى لا يصر على الذنوب قيل أما وجوبا كما يقال في الأنبياء فلا وأما أن يكون محفوظا حتى لا يصر على الذنوب – وإن حصلت منهم آفات أو زلات – فلا يمتنع ذلك في وصفهم قال لقد قيل للجنيد أيزني العارف فأطرق مليا ثم رفع رأسه وقال وكان أمر الله قدرا مقدورا

فهذا كلام منصف فكما يجوز على غيرهم المعاصى فالابتداع وغيره كذلك يجوز عليهم فالواجب علينا أن نقف مع الاقتداء بمن يمتنع عليه الخطأ ونقف على الاقتداء بمن لا يمتنع عليه الخطأ إذا ظهر في الاقتداء به **إشكال بل** نعرض ما جاء عن الأئمة على الكتاب والسنة فما قبلاه قبلناه وما لم يقبلاه تركناه ولا علينا إذا قام لنا الدليل على اتباع الشرع ولم يقم لنا دليل على اتباع أقوال." (٢)

"""""" صفحة رقم ٢٤٨ """""

وأما قوله فطوبى للغرباء لا نص فيه على التفضيل المشار إليه بل هو دليل على جزاء حسن ويبقى النظر في كونه مثل جزاء الصحابة أو دونه أو فوقه محتمل فليس في الحديث عليه دليل فلا بد من حمله على محكم الأصل الأول ولا إشكال

ومن ذلك قولهم بالتناقض في قوله (صلى الله عليه وسلم) لا تفضلونى على يونس ابن متى ولا تخيروا بين الأنبياء وبينى وقوله أنا سيد ولد آدم ولا فخر ووجه الجمع بينهما ظاهر

ومنه أنهم قالوا في قوله (صلى الله عليه وسلم) إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإن احدكم لا يدرى أين باتت يده إن هذا الحديث يفسد آخره أوله فإن أوله صحيح لولا قوله فإن أحدكم لا يدرى كذا فما منا أحد إلا درى أي باتت يده

وأشد الأمور أن يكون مس بها فرجه ولو أن رجلا فعل ذلك في اليقظة لما طلب بغسل يده

---

(١) الاعتصام . للشاطبي ، ١٨٥/١

(٢) الاعتصام . للشاطبي ، ٢١٧/١

فكيف يطلب بالغسل ولا يدرى هل مس فرجه أم لا

وهذا الاعتراض من النمط الذي قبله

إذ النائم قد يمس فرجه فيصيبه شيء من نجاسة في المحل لعدم استنجاء تقدم النوم أو يكون استجمر فوق موضع الاستجمار وهو لو كان يقظان فمس لعلم بالنجاسة إذا علقت بيده فيغسلها قبل غمسها في الإناء لئلا يفسد الماء

وإذا امكن هذا لم يتوجه الاعتراض

فجميع ما ذكر في هذا الفصل راجع إلى إسقاط الأحاديث بالرأى المذموم الذي تقدم الاستشهاد عليه أنه من البدع المحدثات

فهذه أمور جائزة أو مندوب إليها ولكنهم كرهوا فعلها خوفا من البدعة لأن اتخاذها سنة إنما هو بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها وهذا شأن السنة وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك

فإن قيل كيف صارت هذه الاشياء من البدع الإضافية والظاهر منها إنها بدع حقيقية لأن تلك الاشياء إذا عمل بها على اعتقاد أنها سنة فهى حقيقية إذ لم يضعها صاحب السنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على هذا لم توجه فسارت مثل ما إذا صلى الظهر على أنها غير واجبة واعتقدها عبادة فإنها بدعة من غير **إشكال هذا** إذا نظرنا إليها بمآلها وإذا نظرنا إليها أولا فهى مشروعة من غير نسبة إلى بدعة اصلا

فالجواب أن السؤال صحيح إلا أن لوضعها أولا نظرين أحدهما من حيث مشروعة فلا كلام فيها

والثانى من حيث صارت كالسبب الموضوع لاعتقاد البدعة أو للعمل بها على غير السنة فهى من هذا غير مشروعة لأن وضع الاسباب للشارع لا للمكلف والشارع لم يضع الصلاة في مسجد قباء أو بيت المقدس – مثلا – سببا لأن تتخذ سنة فوضع المكلف لها كذلك رأى غير مستند إلى الشرع فكان ابتداعا

وهذا معنى كونها بدعة إضافية

أما إذا استقر السبب وظهر عنه مسببه الذى." (١)

"""""" صفحة رقم ٣٠٨ """""

بمقتضى الأدلة وبه يرتفع **إشكال التعارض** الظاهر لبادى الرأى حتى تنتظم الآيات والأحاديث وسير من تقدم والحمد الله غير انه يبقى بعدها **إشكالان** قويان وبالنظر في **الجواب** عنهما ينتظم معنى المسألة على تمامه فنعقد في كل **إشكال فصلا**

فصل **الإشكال الاول**

إن ما تقدم من الأدلة على كراهية الالتزامات التي يشق دوامها معارض بما دل على خلافه فقد كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقوم حتى تورمت قدماه فيقال له أو ليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فيقول أفلا أكون عبدا شكورا ويظل اليوم الطويل في الحر الشديد صائما وكان (صلى الله عليه وسلم) يواصل الصيام ويبيت عند ربه يطعمه ويسقيه ونحو ذلك من اجتهاده في عبادة ربه

(١) الاعتصام . للشاطبى ، ١/٢٤٨

وفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) اسوة حسنة ونحن مأمورون بالتأسى به

فإن أبيتم هذا الدليل بسبب أنه صلى الله عليه وسلبم كان مخصوصا بهذه القضية

ولذلك كان ربه يطعمه ويسقيه وكان يطيق من العمل مالا تطيقه أمته

فما قولكم فيما ثبت من ذلك عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين العارفين بتلك الأدلة التي استدللتم بها على الكراهية

حتى إن بعضهم قعد من رجليه من كثرة التبتل وصارت جبهة بعضهم كركبة البعير من كثرة السجود

وجاء عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله وكم من رجل صلى الصبح بوضوء العشاء كذا كذا سنة وسرد الصيام كذا وكذا سنة وكانوا هم العارفين بالسنة لا يميلون عنها لحظة

وروى عن ابن عمر وابن الزبير رضى الله عنهم أنهما كانا يواصلان الصيام وأجاز مالك – وهو إمام في الاقتداء – صيام الدهر يعنى إذا أفطر أيام العيد." (١)

"""""" صفحة رقم ٣٤٨ """""

فهذه امور جائزة أو مندوب إليها ولكنهم كرهوا فعلها خوفا من البدعة لأن اتخاذها سنة إنما هو بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها وهذا شأن السنة وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك

فإن قيل : كيف صارت هذه الأشياء من البدع الإضافية ؟ والظاهر منها أنها بدع حقيقية ! لأن تلك الأشياء إذا عمل بها على اعتقاد أنها سنة فهي حقيقية إذ لم يضعها صاحب السنة رسول الله صلى الله عليه و سلم على هذا الوجه فصارت مثل ما إذا صلى الظهر على أنها غير واجبة واعتقدها عبادة فإنها بدعة من غير إشكال

هذا إذا نظرنا إليها بمآلها وإذا نظرنا إليها أولا فهي مشروعة من غير نسبة إلى بدعة أصلا

فالجواب : أن السؤال صحيح إلا أن لوضعها أولا نظرين :

أحدهما : من حيث هي مشروعة فلا كلام فيها

والثاني : من حيث صارت كالسبب الموضوع الاعتقاد البدعة أو للعمل بها على غير السنة فهي من هذا القبيل غير مشروعة لأن وضع الأسباب للشارع لا للمكلف والشارع لم يضع الصلاة في مسجد قباء أو بيت المقدس . مثلا سببا لأن تتخذ سنة فوضع المكلف لها كذلك رأي غير مستند إلى الشرع فكان ابتداعا

وهذا معنى كونها بدعة إضافية أما إذا استقر السبب وظهر عنه مسببه الذي." (٢)

"""""" صفحة رقم ١٦٠ """""

حميدة فهما على هذا مختلفان

وقد يتفقان في الحكم إذا بحث عن العلماء فاستوت أحوالهم عنده لم يثبت له ترجيح لاحدهم فيكون العمل المأمور به من الاجتناب كالمعول به في مسالة المخبرة بالرضاع سواء إذ لا فرق بينهما على هذا التقدير

---

(١) الاعتصام . للشاطبى ، ٣٠٨/١

(٢) الاعتصام . للشاطبى ، ٣٤٨/١

انتهى معنى كلام الطبرى

وقد أثبت في مسألة اختلاف العلماء على المستفتى أنه غير مخير بل حكمه حكم من التبس عليه الامر فلم يدر أحلال هو أم حرام فال خلاص له من الشبهة إلا باتباع أفضلهم والعمل بما أفتى به

وإلا فالترك إذ لا تطمئن النفس إلا بذلك حسبما اقتضته الأدلة المتقدمة

فصل

ثم يبقى في هذا الفصل الذي فرغنا منه **إشكال على** كل من اختار استفتاء القلب مطلقا أو بقيد وهو الذي رآه الطبرى

وذلك أن حاصل الامر يقتضى أن فتاوى القلوب وما اطمأنت إليه النفوس معتبر في الأحكام الشرعية وهو التشريع بعينه

فإن طمأنينة النفس وسكون القلب مجردا عن الدليل – إما ان تكون معتبرة أو غير معتبرة شرعا فإن لم تكن معتبرة فهو خلاف ما دلت عليه تلك الأخبار وقد تقدم أنها معتبرة بتلك الأدلة

وإن كانت معتبرة فقد صار ثم قسم ثالث غير الكتاب والسنة وهو غير ما نفاه الطبرى وغيره

وإن قيل إنها تعتبر في الإحجام دون الإقدام

لم تخرج تلك عن **الإشكال الأول** لان كل واحد من الإقدام والاحجام فعل لا بد أن يتعلق به حكم شرعى وهو الجواز وعدمه وقد علق ذلك بطمأنينة النفس أو عدم طمأنينتها

فإن كان ذلك عن دليل فهو ذلك الأول بعينه باق على كل تقدير

والجواب أن الكلام الأول صحيح وإنما النظر في تحقيقه." (١)

"""""" صفحة رقم ٢٦٩ """"""

تقريرهم وتأويلهم لسبق إلى الطعن فيه من لم يزل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يحتج بالقرآن عليهم ويجعله علم نبوته والدليل على صدقه ويتحداهم في مواطن على أن يأتوا بسورة من مثله وهم الفصحاء والبلغاء والخطباء والشعراء والمخصوصون من بين جميع الأنام بالألسنة الحداد واللدد في الخصام مع اللب والنهى واصالة الرأى

فقد وصفهم الله بذلك في غير موضع من الكتاب

وكانوا يقولون مرة هو سحر ومرة هو شعر ومرة هو قول الكهنة

ومرة اساطير الأولين

ولم يحك الله عنهم الأعتراض على الاحاديث ودعوى التناقض والاختلاف فيها وحكى عنهم لأجل ذلك القدح خير أمة أخرجت للناس وهم الصحابة رضى الله عنهم واتبعوهم بالحدس قالوا ما شان أو جروا في الطعن على الحديث جرى من لا يرى عليه محتسبا في الدنيا ولا محاسبا في الآخرة

وقد بسط الكلام في الرد عليهم **والجواب** عما اعترضوا فيه أبو محمد بن قتيبة في كتابين صنفهما لهذا المعنى وهما من محاسن كتبه رحمه الله

---

(١) الاعتصام . للشاطبى ، ٢/١٦٠

ولم أر قط تلك الاعتراضات تعزيلها للمعترض فيه ولأن غيري – والحمد لله – قد تجرد له ولكن أردت بالحكاية عنهم على الجملة بيان معنى قوله تجارى يهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه وقبل وبعد فأهل الأهواء إذا استحكمت فيهم أهواؤهم لم يبالوا بشيء ولم يعدوا خلاف أنظارهم شيئا ولا راجعوا عقولهم مراجعة من يتهم نفسه ويتوقف في موارد الإشكال وهو شان المعتبرين من أهل العقول وهؤلاء صنف من أصناف من اتبع هواه." (١)

"""""" صفحة رقم ٣٠٩ """""

يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها

فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أرسله إقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كذلك أنزلت – ثم قال – أقرأ يا عمر القرأة التي أقرأني فقال – كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه

وهذه المسألة إنما هي إشكال وقع لبعض الصحابة في نقل الشرع بين لهم جوابه النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يكن ذلك دليلا على أن فيه اختلافا فإن الاختلاف بين المكلفين في بعض معانيه أو مسائله لا يستلزم أن يكون فيه نفسه اختلاف فقد اختلفت الأمم في النبوات ولم يكن ذلك دليلا على وقوع الاختلاف في نفس النبوات

واختلفت في مسائل كثيرة من علوم التوحيد ولم يكن اختلافهم دليلا على وقوع الاختلاف فيما اختلفوا فيه فكذلك ما نحن فيه

وإذا ثبت هذا صح منه أن القرآن في نفسه لا اختلاف فيه ثم نبني على هذا معنى آخر وهو أنه لما تبين تنزهه عن الاختلاف صح أن يكون حكما بين جميع المختلفين لانه إنما يقرر معنى هو الحق والحق لا يختلف في نفسه فكل اختلاف صدر من مكلف فالقرآن هو المهيمن عليه قال الله تعالى) فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (فهذه الآى وما اشبهها ضريحة في الرد إلى كتاب الله تعالى وإلى سنة نبيه لأن السنة بيان الكتاب وهو دليل على أن الحق فيه واضح وأن البيان فيه شاف لا شيء بعده يقوم مقامه وهكذا فعل." (٢)

"""""" صفحة رقم ٣١٥ """""

والخامس قول من قال – فيما جاء في الحديث

أن رجلا قال يا رسول الله نشدتك الله إلا ما قضيت بيننا بكتاب الله فقال خصمه وكان أفقه منه صدق أقض بيننا بكتاب الله وائذن لى في أن أتكلم ثم أتى بالحديث

فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والذى نفسى بيده لأقضين بينكما بكتاب الله أما الوليدة والغنم فرد عليك وعلى ابنك هذا جلد مائة وتغريب عام وعلى امرأة هذا الرجم إلى آخر الحديث – هو مخالف لكتاب الله لأنه قد قال لأقضين بينكما بكتاب الله حسبما ساله السائل ثم قضى بالرجم والتغريب وليس لهما ذكر في كتاب الله

---

(١) الاعتصام. للشاطبى ، ٢/٢٦٩

(٢) الاعتصام. للشاطبى ، ٢/٣٠٩

الجواب إن الذى أوجب الإشكال في المسألة اللفظ المشترك في كتاب الله فكما يطلق على القرآن يطلق على ما كتب الله تعالى عنده مما هو حكمه وفرضه على العباد كان مسطورا في القرآن أولا كما قال تعالى) كتاب الله عليكم (أي حكم لله فرضه وكل ما جاء في القرآن من قوله) كتاب الله عليكم (فمعناه فرضه وحكم به ولا يلزم أن يوجد هذا الحكم في القرآن والسادس قول من زعم أن قوله تعالى في الإماء) فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (لا يعقل مع ما جاء في الحديث أن النبي (صلى الله عليه وسلم) رجم ورجمت الأئمة بعده لانه يقتضى أن الرجم ينتصف وهذا غير معقول فكيف يكون نصفه على الإماء ذهابا منهم." (١)

"""""" صفحة رقم ٣١٧ """""

وعلى كلا الوجهين إذا جاء أجله لا يستأخر ساعة ولا يستقدم

قاله ابن قتيبة وتبعه عليه القرافى

والعاشر قال في الحديث إنه عليه الصلاة والسلام كان إذا أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة ثم فيه كان عليه الصلاة والسلام ينام وهو جنب من غير أن يمس ماء وهذا تدافع

والحديثان معا لعائشة رضى الله عنها

والجواب سهل

فالحديثان يدلان على أن الأمرين موسع فيهما لأنه إذا فعل أحد الأمرين وأكثر منه وفعل الآخر أيضا وأكثر منه على ما تقتضيه كان يفعل حصل منهما أنه كان يفعل ويترك وهذا شأن المستحب فلا تعارض بينهما

فهذه عشرة امثلة تبين لك مواقع الإشكال وإنى رتبتها مع ثلج اليقين فإن الذي عليه كل موفق بالشريعة أنه لا تناقض فيها ولا اختلاف

فمن توهم ذلك فيها فلم ينعم النظر ولا أعطى وحى الله حقه

ولذلك قال الله تعالى) أفلا يتدبرون القرآن (فحضهم على التدبر أولا ثم أعقبه) ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (فبين أنه لا اختلاف فيه

والتدبر يعين على تصديق ما أخبر به." (٢)

"الوقت وأفراد الواجب المخير له جهة عموم، وهو كونه أحد هذه الأشياء، وجهة خصوص وهو ما به يتميز عن غيره، ومتعلق الوجوب جهة العموم وتلك لا يجوز تركها بوجه، فإنه إنما يترك في الموسع بإخلاء جميع أجزاء الوقت عن العبادة، وفي المخير ترك كل فرد من الأفراد، وذلك ممتنع، فلم يوجد المنافي للوجوب، فهو جائز الترك فيما جعلناه متعلق الوجوب. أما جهة الخصوص فليست بواجبة لجواز تركها إلى غيرها واندفع الإشكال في المسألتين جميعا.

قال إلكيا الطبري: ولأجل هذا الإشكال اضطرب المحصلون في الجواب عنه، فقيل: إنما يعصي بتفويته ولا تفويت إلا

---

(١) الاعتصام . للشاطبي ، ٣١٥/٢

(٢) الاعتصام . للشاطبي ، ٣١٧/٢

بالموت، والزمان ظرف للوجوب، والواجب لا ينسب إلى زمان، كما إذا لم يكن مقيدا، وقيل: يجوز تأخيره إلى بدل، وهو العزم على فعله في الثاني، فقيل لهم: العزم نتيجة الاعتقاد ضرورة لا بمقتضى اللفظ.

وقيل: يجوز تأخيره بشرط سلامة العاقبة، ولا يتخيل ذلك مع التمكن. ا هـ.

إذا عرفت هذا فقال الجمهور: إن الموسع موجود والوقت جميعه ظرف للوجوب على معنى في أي جزء منه أوقعه تأدى الواجب، وجوزوا التأخير عن أول الوقت إلى أن يضيق، أو يغلب على ظن فواته بعده.

قال الأستاذ أبو منصور: هذا قول أصحابنا، وذهب إليه من أهل الرأي محمد بن شجاع البلخي. ا هـ.

ونقله ابن برهان في الأوسط عن أبي زيد منهم أيضا، ونقله صاحب المعتمد عن أبي شجاع، وأبي علي وأبي هاشم الجبائيين، وأصحابنا.

ووجه هذا القول: أنه لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد؛ لأن ذلك من وضع الشارع، وإنما للعبد الارتفاق فيه، كما في خصال الكفارة الواجب أحدها، ولا يتعين منها شيء بتعيين المكلف نصا ولا قصدا بأن ينويه، بل يختار أيها شاء فيفعله، فيصير هو الواجب.

[جواز ترك الواجب الموسع أول الوقت]:

وهؤلاء المعترفون بالواجب الموسع اختلفوا في جواز تركه أول الوقت بلا بدل مع اتفاقهم على أنه يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء كان، فقال جمهور الفقهاء: لا يشترط البدل ولا يعصي حتى يخلو الوقت كله عنه.." (١)

"يقل به أحد، وإنما يعصي بترك الفعل المطلوب. انتهى.

بقي الإشكال في قولهم: جواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وأن ذلك ربط للتكليف بمجهول. قال ابن القشيري: هذا هوس؛ لأن الممتنع جهالة تمنع فهم الخطاب، أو إمكان الامتثال، فأما تكليفه المرء شيئا مع تقدير عمره مدة طويلة، وتنبيهه أنه إذا امتثله خرج عن العهدة، وإن أخلي العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة فيه. ورده بعضهم بأن سلامة العاقبة متعلق الجواز، والجواز ليس بتكليف بل مباح، ولا يلزم من ترك المباح تكليف ما لا يطاق، بل غايته أنه يلزمه الشك في الإباحة.

وقال ابن حزم في كتاب "الإحكام١": سأل أبو بكر محمد بن داود من أجاز تأخير الحج، فقال: متى صار المؤخر للحج إلى أن مات عاصيا؟ أفي حياته؟ هذا غير قولكم، أو بعد موته؟ فالموت لا يثبت على أحد معصية لم تكن لازمة في حياته. فأجابه أبو الحسين بن القطان الشافعي، فقال: إنما كان له التأخير بشرط أن يفعل قبل أن يموت، فلما مات قبل أن يفعل علمنا أنه لم يكن مباحا له التأخير. قال ابن حزم: ونحن نقول: لم يحقق أبو الحسين الجواب على أصول الشافعي، فمن حلف بالطلاق أنه يطلق امرأته إنها لا تطلق إلا في آخر أوقات صحته التي كان فيها قادرا على الطلاق. قال: ونحن نجيب عن جوابه، فنقول: قال الله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] فإنما يأثم المكلف بالترك إذا علم أنه ليس له تركه ولم يطلع الله أحدا على وقت موته، ولا عرفه بآخر أوقات موته، ولا قامت عليه حجة، ولا يوصف بالعصيان

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/١٦٧

بالنسبة إلى ذلك الوقت، فبقي سؤال أبي بكر بحسبه. انتهى.

وليس كما قال، ويقال: لأبي بكر: قولك: إن تعصيته في حياته خلاف قولكم ممنوع، بل هو قولنا وتنسب المعصية إلى آخر سني الإمكان قبيل الموت على الصحيح، وجواب ابن القطان كأنه فرعه على الوجه المرجوح أن المعصية من أول سني الإمكان، ولهذا توجه عليه سؤال ابن حزم بصورة الطلاق، ونحن إذا فرعنا على الأصح فهما سواء؛ لأن كلا منهما ترتب عليه الحكم قبيل الموت في الوقت الذي يسعه، فقبيل الموت في مسألة الطلاق هو آخر تمكنه، فوقع حينئذ كذلك آخر سني الاستطاعة وقت تمكنه، فيعصي إذ ذاك، وخرج الجواب بذلك على أصول الشافعي.

ـ

١ انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم "٣/٣١٠".." (١)

"أحدهما : يعقل ما يقول: فهذا مخاطب وتصح جميع تصرفاته.

والثاني : لا يعقل ما يقول، وقد زال عقله وذهب حسه بالكلية، فهذا غير مخاطب فلا يصح شيء من تصرفاته، ولا حكم لكلامه، وهذا أدون حالة من المجنون هذا هو اختياري. انتهى كلامه. وهذا هو قضية كلام الإمام في النهاية، وصرح بأنه إذا انتهى إلى حالة النائم والمغمى عليه، فالوجه القطع بإلحاقه بهما. قال: وأبعد من أجراه على الخلاف.

وقال ابن العربي في المحصول الخلاف في الملتج أما المنتشي، فمكلف إجماعا. قلت: ويدل عليه جوابهم عن الآية، وممن أطلق تكليف السكران شيخا المذهب أبو حامد والقفال، ونقلاه عن المذهب، وجزم به القاضي الحسين في فتاويه والبغوي والروياني والشيخ أبو محمد الجويني وأبو الفضل بن عبدان في كتاب الأذان من شرائط الأحكام وجزم به ابن السمعاني في القواطع، ونقله ابن برهان في الأوسط عن الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة، ثم نقل المنع عن المتكلمين منا ومن المعتزلة.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: قال أبي: قال الشافعي: وجدت السكران ليس بمرفوع عنه القلم، وكان أبي يعجبه هذا ويذهب إليه. ا هـ. وأطال القاضي أبو بكر في التقريب عدم تكليفه، ثم قال ما حاصله: إنه مكلف لكن بعد السكر بما كان في السكر، وهذا الكلام مجمع مذاهب الفريقين. وصرح الإمام في البرهان بأنه غير مكلف مع تقريره في كتب الفقه مؤاخذته المصرحة بالتكليف، وهو مؤول بما سبق. وقال ابن القشيري: هو غير مكلف بمعنى أنه يمنع توجه الخطاب إليه، أما ثبوت الأحكام في حقه، وتنفيذ بعض أقواله فلا يمنع. قال: وهذا مطرد في تكاليف الناسي في استمرار نسيانه، إذ لو كان ممن فهم الخطاب، لكان متذكرا لا ناسيا، قال: ولعل من قال بتكليفه بناه على جواز تكليف ما لا يطاق. وقال الإبياري: الظاهر عندنا تكليف السكران.

وقال بعض المحققين: التكليف بمعنى إيجاب القضاء عام في الناسي والنائم والسكران، وبمعنى عدم الخطاب حاصل في النائم والناسي. وأما السكران فعند الأصوليين يلحق بهما، وعندنا بخلافه، وظاهر كلام الشيخ أبي حامد أنه مخاطب حالة السكر،

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/١٧٧

وكذلك الماوردي وابن عبدان. ولا شك أن القول بتكليف السكران باعتبار ترتب الأحكام لا **إشكال فيه**، وهو نوع من خطاب الوضع، وقد يدخلونه في خطاب التكليف كما أدخلته طائفة في حد واحد.." (١)

"الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والأوائل والأواخر، فلا يمنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من يخالف أمرا نوجبه عليه ناجزا. فمن أبى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد، ومن جوز تنجز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ تكليف ما لا يطاق، ومن أراد أن يفرق بين الفروع وأواخر العقائد وبين صلاة المحدث فهو مبطل مطلقا.

وقال في كتاب الفرائض من النهاية: من زعم أنهم مخاطبون، أراد ربط المأثم بهم في درئهم بالشرع المشتمل على تفصيل الأحكام ولم يتعرضوا لاستحقاق العقاب على كل محرم في الشرع اقتحموه وكل واجب تركوه، فأما ما يتعلق بهم بقواعد الشريعة وشرائطها فلا سبيل إلى التزامها انتهى.

وقال إلكيا الطبري: إطلاق القول بتكليفهم لا يصح، لأنه كيف يكلفون بما لو فعلوه لما صح؟ ولأنه تكليف ما لا يطاق. والصواب: أن نقول: مكلفون بالتوصل إلى الفروع به وتقدم الأصل، فإذا مضى زمن يمكن فيه تحصيل الأصل والفرع أثموا عليها معا كالمحدث على ترك الصلاة وهذا نافع في الجمع بين إطلاق أصحابنا في الأصول التكليف وفي الفروع أن الصلاة والزكاة والصيام والحج لا تجب على الكافر الأصلي، ولم يزل هذا **الإشكال يدور** في النفس.

وجمع الإمام فخر الدين الرازي والنووي وغيرهما بأن مراد الفقهاء أنه لا يطالب بها في الدنيا مع كفرهم، فإذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء الماضي ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة. ومراد الأصوليين العقاب الأخروي زيادة على عقاب الكفر، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا، وهذه الطريقة فاسدة أوقعهم فيها قول الأصوليين: فائدته مضاعفة العقاب في الآخرة، وهو صحيح. ولم يريدوا به أنه لا تظهر فائدة الخلاف في خطاب الكفار بالفروع إلا في الآخرة، بل هو **جواب** عما التزم الخصم في مسائل خاصة لا تظهر للخلاف فيها فائدة دنيوية كالزكاة ونحوها، وذلك الأمر الخاص، ولا يستلزم من ذلك عدم الفائدة مطلقا، فإن الفقهاء فرعوا على هذا الخلاف أحكاما كثيرة تتعلق بالدنيا: وما ذكره هؤلاء في الجمع يقتضي أن لا يصح التخريج أصلا للتصريح بأن المراد هنا غير مراد ثم.." (٢)

"والثاني : أنه حال الوقوع تعلق إلزام، وأما قبله تعلق إعلام بأنه سيصير في زمان الحال مأمورا، ونسبه القاضي إلى بعض من ينتمي إلى الحق. قال: هو باطل.

وادعى القرافي أن إمام الحرمين قال فيه: إنه لا يرتضيه لنفسه عاقل.

وقال القاضي: والذي نختاره تحقق الوجوب على الحدوث، وفي حالة الحدوث، وإنما يفترق الحال في الترغيب والاقتضاء والدلالة، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل، ولا يتحقق منه، وما أبطله القاضي اختاره الإمام الرازي في المحصول. ولأجله قال البيضاوي في المنهاج: التكليف يتوجه حالة المباشرة، وهو قضية نقل إمام الحرمين عن الأصحاب.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/٢٨٦

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/٣٢٦

واختار إمام الحرمين والغزالي مذهب المعتزلة، ورأيا أن الفعل حال الإيقاع لا يتعلق الأمر به، ومدركهم فيه خلاف مدرك المعتزلة، فالمعتزلة بنوه على أصلهم: أن القدرة تتقدم على الفعل وانقطاع تعلقها حال وجوده، وأما الإمام فكاد يوافقهم، لأنه يقول: ما ليس بمقدور لا يؤمر به من يثبت قدرة، ويقول: الحال غير مقدور فلزم تقدم القدرة، فصرح من أجلها بتوجه الأمر قبل الفعل وانقطاعه معه. وأما الغزالي فإنه سلم مقارنة القدرة للمقدور، ووافق مع هذا على انتفاء الأمر حال الوقوف، فتوافقا في الأصل، وتخالفا في الفروع، ثم اعتمد هو وإمامه على أن حقيقة الأمر الاقتضاء والطلب، والحاصل لا يطلب.

وجوابه : أنه غير مقتضى حال الإيقاع، ولكنه مع هذا مأمور به بمعنى أنه طاعة وامتثال، وهذا لا ينكره أحد، لأن الطاعة موافقة الأمر، وهذا موافق.

والحاصل: أن الإمام والغزالي قد رأوا أن لا حقيقة للأمر إلا الاقتضاء، وقد يطلب، فبطل بنفسه، وتبعهم ابن الحاجب، وليس كذلك، بل له حقيقة، وهو كونه مأمورا به، وقد اعترض على من قال بتوجه الأمر قبل الفعل على سبيل الإعلام والإلزام بأنه يؤدي إلى أن لا يعصي بترك المأمور به، لأنه إن أتى به فذاك، وإلا فهو غير مكلف.

وأجيب عنه بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والتارك مباشر للترك، وهو فعل منهي عنه حرام، فإثمه من هذه الجهة، وعلى ما سبق من طريقة القرافي لا إشكال.

وقال الشيخ شمس الدين الأصفهاني المتأخر: الحق أن تعلق الأمر بالفعل حال حدوثه لا قبله ليس بصحيح.

أما أولا: فإنهم بنوا على الاستطاعة والقدرة، ولا حاصل لتعلق الأمر بالقدرة رأي الأشعري قاله الإمام، فإن القاعد حال قعوده مأمور بالقيام بالاتفاق، ولا قدرة له." (١)

"وعلى عبارة الأكثرين فالجملتان بعدها لهما أربعة أحوال: إما أن تكونا موجبتين نحو لو زرتني لأكرمتك فيقتضي امتناعهما، وإما أن تكونا منفيتين نحو لو لم تزرني لم أكرمك فيقتضي وجودها، وإنما كان كذلك؛ لأن "لو" لما كان معناها الامتناع لامتناع، وقد دخل الامتناع على النفي فيهما فامتنع النفي، وإذا امتنع النفي صار إثباتا، وإما أن تكون إحداهما موجبة والأخرى منفية وتحته صورتان يعلم حكمهما من التي قبلهما.

وقد أورد على ذلك مواضع ظن أن **جوابها** غير ممتنع،كقوله تعالى: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾ [الأنعام:١١١]، ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام﴾ [لقمان:٢٧] وقول عمر:"نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه" وغير ذلك.

أما لو جرينا على ظاهر العبارة للزم منه عكس المراد.

ثم تفرق المعترضون الذين رأوا لزوم هذا السؤال، فمنهم من صار إلى أنها لا تفيد الامتناع بوجه بل لمجرد الربط والتعلق في الماضي كما دلت على أن المتعلق في المستقبل، وهو قول الشلوبين وابن هشام الخضراوي وابن عصفور وغيرهم، وتابعهم الإمام فخر الدين محتجا بقوله تعالى: ﴿ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا﴾ [الأنفال:٢٣].

قال: فلو أفادت انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض؛ لأن الأولى تقتضي أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، والثانية أنه

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣٤٤/١

تعالى ما أسمعهم ولا تولوا لكن عدم التولي خير، فيلزم أن يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا.
قال: فعلمنا أن كلمة "لو" لا تفيد إلا الربط ومنهم من توسط بين المقالين، وقال: إنها تفيد امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع **الجواب** ولا على ثبوته إلا أن الأكثر عدمه، وهي طريقة ابن مالك.
وسلك القرافي طريقا عجيبا فقال: "لو" كما تأتي للربط تأتي لقطع الربط فتكون **جوابا** لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه قطع الربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك، كما لو قال القائل: لو لم يكن هذا زوجا لم يرث، فتقول أنت: لو لم يكن زوجا لم يحرم الإرث أي لكونه ابن عم، وادعى أن هذا يتخلص به عن **الإشكال**، وأنه خير من ادعاء أن "لو" بمعنى "أن" لسلامته من ادعاء النقل ومن حذف **الجواب**.
وليس كما قال: فإن كون "لو" مستعملا لقطع الربط لا دليل عليه ولم يصر." (١)
"بالنسبة إلى الله – تعالى، فالله – تعالى – بكل شيء عليم، وكلامه واحد، وهو أمر ونهي وخبر واحد بالذات متعدد بالمتعلقات، وحينئذ فأمر الله عين نهيه، فكيف يتجه فيه خلاف؟ وإن كان الخلاف بالنسبة إلى المخلوق فقط كما صرح به الغزالي وابن القشيري فكيف يقال: هو أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا؟ وهذا هو عمدة إمام الحرمين كما سبق.
وجوابه: أن القائل بأنه أجراه مجرى العلم المتعلق بمتلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت، فإن من المستحيل علم الفوق وجهل التحت وعكسه، وكذلك يستحيل أن يتعلق الأمر بالنفسي باقتضاء فعل، ولا يتعلق النهي عن تركه، وإنما **الإشكال على** القول بتضمنه النهي.
وجوابها ما ذكره إمام الحرمين أن هؤلاء لا يعنون بالاقتضاء ما يريده المعتزلة، وإنما هؤلاء يعتقدون أن الأمر النفسي مقارنة نهي نفسي أيضا يجري ذلك مجرى الحياة في العلم، فإن العلم إذا وجد اقتضى وجود الحياة.
وممن جزم أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو بالنسبة إلى الكلام اللساني لا النفساني القرافي، وتبعه عليه التبريزي في "التنقيح"، فقال: لا يتحقق هذا الخلاف في كلام الله – تعالى؛ لأن مثبتي كلام النفس مطبقون على اتحاد كلام الله من أمر ونهي ووعد ووعيد واستفهام إلى جميع الأقسام الواقعة في الكلام، فهو – تعالى – آمر بعين ما هو ناه عنه، ولا شك أن قول القائل: "تحرك" غير قوله: "لا تسكن" وإنما النظر في قوله: "افعل" إنما يتضمن ذلك – على خلاف فيه – طلب الفعل فهو طالب ترك ضده أم لا؟ وكذا قال الصفي الهندي: هذا النزاع غير متصور في كلام الله – تعالى – على رأي من يرى اتحاده، بل في كلام المخلوقين وفي كلام الله – تعالى – على رأي من يرى تعدده.
وقال ابن القشيري: الكلام في هذه المسألة مع مثبتي كلام النفس أما من نفاه فلا يمكنه أن يقول: الأمر عين النهي فإن صيغة "افعل" غير صيغة "لا تفعل" لكنهم قالوا: يقتضيه من طريق المعنى قال: وصار إلى هذا ضعفة الفقهاء، ومن لم يتحقق عنده كلام النفس. ثم قال: الخلاف في أمر المخلوق، أما كلام الله فهو قديم، وهو صفة واحدة يكون أمرا بكل مأمور،

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣٢/٢

ونهيا عن كل نهي، خبرا عن كل مخبر، ثم قال في آخر المسألة: والقول بأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده يلزم المصير إلى مذهب الكعبي؛ لأن من ضرورة ارتكاب المباح أن يترك محظورات، فوجه النظر إلى مقصود." (١)

"والتحقيق أن الخلاف معنوي وله أصل وفرع. أما أصله فيرجع إلى تفسير العلة: فعلى قول المعتزلة إنها مؤثرة، فحكم الأصل ثابت بها، وكذا على قول الغزالي إنها مؤثرة بجعل الله. وأما من يفسرها بالباعث فمعنى أنه شرع لأجل المصلحة التي اقتضت مشروعيته وبعثت عليه ففي القاصرة فائدة معرفة الباعث وأما من يفسرها بالمعرف فلا ريب أنها تعرف حكم الأصل بمجردها، وقد تجتمع هي والنص فلا يمتنع اجتماع معرفين عند من يجعلهما في حالة الاجتماع معرفين. وبه يظهر أن حكم الأصل ثابت بالعلة، وأن نسبة الأصل والفرع إلى العلة سواء لا فرق بينهما.

وأما فرعه فالخلاف في جواز التعليل بالقاصرة، فمن جوز التعليل بها قال: الحكم ثابت في المحل بالعلة ولم يكن لها فائدة، ولهذا في التعدية لو لم يقدر ثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايسة، لأن الحكم حينئذ ثابت بالنص. وذكر الإبياري في "شرح البرهان" من فوائد الخلاف تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا، وعندهم لا يحرم إلا القدر المسكر، بخلاف الخمر فإن حرمة الخمر ثابتة بالنص، وهو عام يشمل قليله بعلة الإسكار وحرمة النبيذ، والفرع ثابت بعلة الأصل وهي الإسكار، فلا بد من وجودها فلا يحرم منه قدر لا يسكر.

تنبيهات

الأول : هذا الخلاف في النص ذي العلة. أما التعبدي فلا مدخل له في القياس لاستحالة أن يقال: إنه هناك ثابت بالعلة، وظن الهندي أن كلام أصحابنا على إطلاقه فردد القول عليهم وليس كذلك.

الثاني : صواب العبارة أن يقال: "ثابت عند العلة" لا "بها" وكأن الشارع قال: مهما وجد الوصف فاعلموا أن الحكم الفلاني حاصل في ذلك التمثيل. وقد قال ابن الحاجب في مسألة العلة المركبة: التحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عند الحكمة، لا أنها صفة زائدة.

الثالث : بهذه المسألة ينحل **إشكال أورده** نفاة القياس وهو: كيف ثبت حكم الفرع بغير ثبوته في الأصل؟ وذلك لأن حكم الأصل ثابت بالنص. كتحريم الخمر، وحكم الفرع ثابت بالإلحاق كتحريم النبيذ، فالحكم واحد، والطريق مختلف، فكيف يصح هذا؟ **وجوابه**: أن من قال: إن الحكم في محل النص بالعلة، لم يرد عليه هذا السؤال، لأنه إنما ثبت الحكم في الفرع والأصل بطريق واحد وهو معنى الإسكار في الخمر والنبيذ. ومن أثبت في الأصل بالنص قال: المقصود ثبوت الحكم لا تعيين طريقه بكونه نصا أو قياسا، أو نصا في الأصل قياسا في الفرع، لأن الطريق وسيلة والحكم مقصد." (٢)

"واحدة منها. [٢] أو لا شيء. [٣] أو بشيء منها دون شيء، والأقسام كلها باطلة:

أما [الأول] فإنه يلزم منه إثبات الثابت.

وأما [الثاني] فلأنه يلزم منه سلب العلة عن الكل. وهو مناقض للغرض.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١٤٨/٢

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ٩٥/٤

وأما [الثالث] فيلزم منه الاحتكام بترجيح أحد المتساويات من غير مرجح. ثم يلزم سلب العلة فيما فرضناه علة وهو محال.

وأجاب الحذاق باختيار القسم الأول: قولهم يلزم إثبات الثابت قلنا: لا يلزم، فإن العلل الشرعية معرفات ووقفوا هاهنا.

وقال القاضي ابن المنير: وللمانع أن يدير التقسيم مع فرض كونها معرفات فيقول؛ المعروف هو المثبت للمعرفة، فعلى هذا إنما تكون كل واحدة أثبتت المعرفة بالحكم. أو لم يثبت شيء منها المعرفة، أو أثبتها البعض، فيعود الإشكال وإنما الجواب أن هذا القياس حصل من إلحاق العلة الشرعية بالعقلية، وليس كذلك، فإنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن يكون بحيث إذا نسب الحكم إلى العلة وجدت مصلحة أو اندفعت مفسدة، وبهذا التفسير لا يتخيل عاقل امتناع اجتماع العلل فإن حينئذ يكون الحكم بترتيب الحكم على الأوصاف تحصل مفاسد عديدة.

تنبيهات

الأول: قيل: الخلاف هل يجري في التعليل بعلتين سواء، كانا متعاقبين أم هو مختص بالمعية؟ كلام ابن الحاجب صريح في الأول، وكلام غيره يقتضي الثاني، ويساعده تمثيل الغزالي بمن لمس وبال في وقت واحد، وبه صرح الآمدي في جواب دليل المانعين. قلت: ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور البغدادي: وهذا النوع من العلل ضربان متقارنة ومتعاقبة، فالمتعاقبة تجتمع في إيجاب الحكم الواحد، وكل واحد منهما لو انفردت لأوجبت مثل ذلك الحكم، كالأمثلة المذكورة والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود، وإنما يخلف بعضها بعضا في حكم واحد، وذلك مثل دم الحيض يوجب تحريم الوطء، ثم يرتفع الدم ويبقى تحريم الوطء، لأجل عدم الطهارة. وقال الصفي الأصفهاني في كتاب النكت: ومن العلماء من يمنع جواز التعليل بعلتين على الجمع، ويجوز التعليل بعلتين على البدل.

الثاني: زعم صاحب المسودة أن الخلاف لفظي، لأن أحدا لا يمنع قيام *

_

* انظر المسودة ص "٤١٦".." (١)

"لو تمضمضت بماء" ١ فقال: نبهه عليه الصلاة والسلام على قياس القبلة على المضمضة في صحة الصوم معها.

وقال المحققون غير ذلك، وهو أنه عليه الصلاة والسلام إنما نبه على نقيض قياس يختلج في صدر السائل، وذلك أن الإشكال الذي عند القائل إنما نشأ من اعتقاده أن القبلة مقدمة الجماع، والجماع مفسد ومقدمة الشيء ينبغي أن تنزل منزلة الشيء، لما بين المقدمة والغاية من التناسب، فنبه عليه الصلاة والسلام أن تعليل تنزيل القبلة منزلة الجماع في الإفساد بكونها مقدمة منقوض بالمضمضة في الوضوء وإن كان صائما، فإن المقدمة وجدت من المضمضة ولم يوجد الإفساد، وإلا فكيف تقاس القبلة على المضمضة في عدم الإفساد بجامع كونهما مقدمتين للمفسد، ولا مناسبة بين كون الشيء مقدمة لفساد الصوم وبين كون الصوم صحيحا معه، بل هذا قريب من فساد الوضع.

أما إذا علم الشارع فعلا مجردا تكلم عقيبه بحكم فهل يكون علمه كإعلامه حتى يكون الفعل المجرد المعلوم سببا؟ فيه خلاف حكاه الإبياري. وقال: الصحيح أنه لا يصح استناد التعليل إليه، لاحتمال أنه حكم مبتدأ وجرى ذكر الواقعة اتفاقا، ويحتمل

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٤/١٦١

الربط لقربه من القرينة. وقال صاحب جنة الناظر: من أنواع الإيماء الحكم عند رفع الحادثة إليه، كقوله عليه الصلاة والسلام: "كفر" لمن قال: واقعت.

وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع **جوابا** لما رفع إليه، إذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافا لا **جوابا**، وهذا كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذ بموت السلطان مثلا، فأمره عقب الإخبار بقراءة درسه، فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر، بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده وبترك ما لا يعنيه. وإذا ثبت افتقار فهم التعليل إلى الدليل فليس إلا انتفاء القرائن الصارفة، إذ السؤال يستدعي **الجواب،** فتأخيره عنه يكون تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، وذلك على خلاف الدليل. واعلم أن اعتراف هؤلاء بكون السؤال يستدعي **الجواب** اعتراف بكون السؤال قرينة على كون الواقع **جوابا**، فيكون مناقضا لقولهم: إن فهم التعليل يفتقر إلى الدليل، والقرائن الصارفة ترشد

–

١ الحديث رواه أبو داود "٢/٣١١"كتاب الصوم باب القبلة للصائم حديث "٢٣٨٥"عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: هششت فقبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت وأنا صائم!!! قال: أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به قال: فمه؟ وهو حدبث صحبح وسبق تخريجه بفصيلا.." [١]

"منهما بجميع علته حيث ينفرد ثم يقع الآخر حيث يجتمع، فقائل يقول: أجمعنا على الحكم الواحد، وآخر يقول: لكل حكم علة فاجتمع علتان وحكمان.

أما إذا فرضنا إبداء السؤال علة، فعارضه السائل بعلة أخرى ففرضهما علتين مستقلتين يستدعي انفراد كل منهما في أصل سوى محل الاجتماع، فإذا لم يظفر الانفراد فالمعارضة واردة، بناء على خلل شهادة الأصل، لأن المسئول إن قال: الباعث هو المعنى الذي أبديته قال السائل: الباعث معناه، أو الأمران معا، بحيث يكون كل منهما جزء علة. فهذه احتمالات متساوية، والمستدل في تعيين مقصوده بالدعوى متحكم. ولهذا لو لم نعتبر شهادة الأصول وأجزنا المرسلات لم يرد هذا السؤال.

وهل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع؟ فيه مذاهب:

" أحدها " وهو المختار، أنه لا يجب، لأنه إن كان في الفرع افتقر المستدل إلى بيانه فيه ليصح الإلحاق، وإن لم يبين ذلك بطل الجمع.

و " الثاني " يجب نفيه، لأن الفرق لا يتم إلا بذلك.

و " الثالث " وبه أجاب الآمدي وابن الحاجب، إن قصد الفرق فلا بد من نفيه، وإلا فلا، لأنه يقول: إن لم يكن موجودا فيه فهو فرق، وإلا فالمستدل لم يذكر إلا بعض العلة. وعلى التقديرين فلا بد من إشكال.

هذا إذا كان المقيس عليه أصلا واحدا، فإن كان أصولا فقيل: لا يرد، لأن الاكتفاء بأصل آخر عن هذا حاصل. وقيل:

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٤/١٨٠

يرد، لأنه أقوى في إفادة الظن.

والقائلون بالرد اختلفوا في الاقتصار في المعارضة على أصل واحد، فقيل: يكفي لأن المستدل قصد جمع الأصول، فإذا ذهب واحد ذهب غرضه وقيل: لا بد من الجمع لأن المستقل يكتفي بأصل واحد.

والقائلون بالتعميم اختلفوا، فمنهم من شرط اتحاد المعارض في الكل، دفعا لانتشار الكلام، وقيل: لا يلزم، لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة.

ثم اختلف هؤلاء، فقيل: يقتصر المستدل في الجواب على أصل واحد، لأنه به يتم مقصوده. وقيل: لا بد من الجواب عن الكل، لأنه التزم القياس على الكل.

وجواب المعارضة من وجوه:

أحدهما – منع وجود الوصف المعارض به، بأن يقول: لا أسلم وجود." (١)

"وذهب غيره من الجدليين إلى الجواز، لأن المسئول قد لا يجد دليلا إلا على بعض صور السؤال، ولأنه قد يرد على جوابه العام إشكال لا يندفع، فيتخلص منه بالفرض الخاص. وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف. "قال": والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها. وحاصله: إن ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين كان مستحسنا وإلا كان مستهجنا. وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور، وفي بعضها أظهر. فالتفاوت بالأولوية خاصة والعلة واحدة. وهذا بمثابة توجه النهي إلى جميع أذيات الأب إلى التأفيف. ويشبه الفرق بين التواطؤ والمشترك، فإن نسبة الآحاد إلى التواطؤ متساوية، بخلاف المشكل.

قال ابن المنير: وأعجبني من الشيخ عز الدين بن عبد السلام كلام أورده في استبعاد مذهب الشافعي في مسألة

الوصية بجزء من ماله، أو سهم، فإن مذهب الشافعي حمل الوصية على الأقل: فمهما سلمه الورثة خرجوا به عن العهدة. فكان يستبعد هذا ويفرض فيما لو احتضر متمول واسع المال فعطفه الحاضرون على ولد ولد توفي في حياته وقيل له: إن ولد ولدك لا ميراث له مع غيره، فلو وصلت رحمه وأغنيت فقره بعدك بأن توصي له بشيء من مالك ليكون له مع ولدك مدخل. فقال المحتضر: قد أوصيت له بسهم من مالي، وأوصى عمه به حين توفي هذا المحتضر، فعمد ولده إلى سفرجلة أو تمرة فسلمها لولد الولد زاعما أن هذا مراد أبيه لقطع كل عاقل بأن هذا الوارث مدافع للوصية مراد. وكان الشيخ يستصوب مذهب مالك في حمله "السهم" على إلحاق الموصى له بسهمان الورثة. لكن يرجع إلى أقلهم سهما فيعطى مثله جمعا بين المعرف وبين الأصل في الحمل على الأقل. ومثل هذا الفرض يستحسن لا باعتبار تعدد العلل، ولكن باعتبار تمكن الصورة المفروضة من الدليل وإن كان شاملا للجميع ولكن شمولا متفاوتا.

قال: ثم وقع لي بعد ذلك أن الشيخ في فرضه إيقاف للأذهان في مباديها، وإذا تؤمل اندفع التشنيع من الفقيه المفتي بأقل

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٤/٢٩٣

شمول لا الموصي الذي هو الحقيق باللوم وآية ذلك أن الموصي لو قال في السياق المذكور: ادفعوا له أقل متمول لم يكن بد من." (١)

"قطع أنه حجة إذا وافق القياس. ولأجل هذا **الإشكال قال** ابن القطان: أجاب أصحابنا **بجوابين**:

" أحدهما ": أن الشافعي أراد بالقياس أن يكون في المسألة قياسان، فيكون قول الصحابة مع أحد القياسين أولى من القياس المجرد. قال: وهذا كالبراءة من العيوب، فإنه اجتذبه قياسان: أحدهما يشبه. وذلك أن البراءة إنما تجوز فيما علمه، فأما البراءة مما لا يعلمه فممتنعة. وهذا الذي يوجبه القياس على غير الحيوان أن يوجب قياسا آخر، وهو أن الحيوان مخصوص بما سواه من حيث يغتذى بالصحة والسقم ويخفي عيوبه، صار إلى تقليد عثمان مع هذا القياس.

والثاني : كان الشافعي يتحرج أن يقال عنه: إنه لا يقول بقول الصحابة فاستحسن العبارة فقال بقول الصحابي إذا كان معه القياس. انتهى.

وقال ابن فورك: إن قيل: كيف قال الشافعي إنه حجة إذا كان معه قياس، والقياس في نفسه حجة وحده؟ قيل: اجتذب المسألة وجهان من القياس قوي وضعيف، فقوي القياس الضعيف بقول عثمان. فإن قيل: كيف ترك أقوى القياسين بقول صحابي واحد فإنه لو انفرد القياسان عن قول الصحابي كان إما أن يتساويا فيسقطا، أو يصح أحدهما فيبطل الآخر. وإن كان قول الصحابي مع الصحيح فهو تأكيد له.

قيل له: إن قول الصحابي إذا لم يعلم له مخالف له قوة على قول الصحابي الذي ظهر خلافه كما نقول: إن قول الصحابي إذا انتشر قوله ولم يعلم له مخالف أقوى من قول من لم ينشر ولم يعلم له مخالف فكان أدون هذه المنازل إذا عضده بعض الأشياء ملحقة بمنزلة الشبه وإن كان ذلك الشبه لو انفرد لم يكن حجة. فأما أولى القياسين فلا يسلم من معارضة ما تبطل معه دلالته وهو قول الصحابي الذي لا مخالف له مقترنا بالشبه الذي ذكرناه.

وقال الصيرفي في الدلائل": معنى قول الشافعي في الجديد أنه ليس بحجة، أنه إذا تجاذب المسألة أصلان محتملان يوافق أحدهما قول الصحابي، فيكون الدليل الذي معه قول الصحابي أولى في هذا على التقوية وأنه أقوى المذهبين فلا يغلط على الشافعي. هذا وجه قوله: إن تقليده لا يلزم إلا أن يوجد في الكتاب أو السنة ما يخالفه ويعضده ضرب من القياس. وعلى هذا فهو مقو للقياس ومغلب له كما يغلب بكثرة الأشباه.." (٢)

"ص -٧٧-...فإن وافق عتقه تقديره كان ممتثلا وإن لم يوافقه عرضه للعقاب فهذا ينقدح وجه امتناعه على ما سيأتي شرحنا عليه في كتاب النواهي إن شاء الله تعالى.

فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة في هذا.

١٤٨- ومما تمسك به هؤلاء وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه واتصاف

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣١١/٤

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣٦٢/٤

المأمور به بالوجوب ناجز فليمتنع تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو صعب عسر وربما يحرر ذلك فيقال الواجب ما يتعين الإقدام عليه فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم التعلق به لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير كما سبق ذكره في الطريقة الأولى ولكن **الإشكال قائم** في النفس في الصورة المتفق عليها.

١٤٩- وقد تردد **جواب** القاضي رحمه الله في هذا المقام لاستشعاره **إشكال الكلام** فمما ذكره أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال وقال من أخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان ثم ذلك الوقت يتعين [للفعل].." (١)

"ص -٧٨-...وجرى منه الامتثال في أثناء العمر والواجب على التخيير فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم فيما سبق.

١٥١- وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها مع اتساع الزمان فلا نقول يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت فلا يخليه عن فعل أو عزم ولكن لو أضرب عنه ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية ولم يبؤ بالإثم.

١٥٢- والذي أراه في طريقة القاضي رحمه الله أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة [مع عزوب] النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على أنا لا نرى ذلك رأيا.

١٥٣- فإن قيل فما وجه **الجواب** عن السؤال وكيف السبيل إلى حل **الإشكال قلنا** قد اشتهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت وظهر خلاف أبي حنيفة له رضي الله عنه ثم صح من.

نصه واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت لم يلق الله تعالى عاصيا فإن كان كذلك فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل وهو أن الصلاة لو أقيمت في أول الوقت لوقعت على مرتبة الواجبات وأجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحول ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف ما استبعدوه قطعا.

وسبيل مكالمة أصحاب أبي حنيفة في ذلك إذا استنكروا الوجوب على حكم جواز التأخير كسبيل مكالمة أصحاب الفور في الطريقة الأولى وإن تفطنوا لنفي المأثم في الصلاة وسلم لهم ذلك فلا وجه لمناكرتهم ومناظرتهم مع تسليم ذلك فإن أصر مصر على المخالفة لم ينتظم ذلك إلا مع تأثيم من يموت في أثناء الوقت فقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب فهذا قولي في الأمر المؤقت.." (٢)

---

(١) البرهان في أصول الفقه. ط العلمية- عويضة، ١٠٧/١

(٢) البرهان في أصول الفقه. ط العلمية- عويضة، ١٠٩/١

"فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكما ولم يجره **جوابا** عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال **والإشكال في** بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله: "أيما امرأة" فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ.." (١)

"ص -٢٤١-....٥٧٠- فأن قيل: ما تمسكتم به من تعديل الرسول عليه السلام إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم فإنه ليس متضمنا نصا بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات واقتحموا موبقات يزول بأدناها نعت العدالة واستقامة الحالة وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن ولو تتبعناها لطال المغزى والمرام وتعدى الكلام حد الاختصار.

فالوجه المحصل لغرضنا القاطع الشغب عنا أن نقول: لا يتعلق متعلق بشيء يبغى به طعنا إلا وينقدح مثله متطرقا إلى من يعدله الطاعن ويؤدي مساق إلى الطعن في جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل مسلك يفضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود من سالكه فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقع والخطر.

٥٧١- والذي يعضد ذلك أن من تعلق بشيء من المطاعن في معين من الصحابة فعورض بمثله فيمن يوافق على تعديله فسينتهض الطاعن لحمل ما عورض به على محامل في الجواز وتحسين الظن ويتجه أمثالها وأجلى منها فيمن ذكره وإذا تعارضت الأقوال على نحو واحد وعسر الجمع بينها والقضاء بها ولم يكن بعضها أولى من بعض فالوجه سقوطها والإضراب عنها والاستمساك بما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة.

٥٧٢- وإنما تعدينا طور الاقتصار قليلا لسؤال به اختتام **الإشكال وفي جوابه** تحقيق الانفصال وهو أن قائلا لو قال غايتكم حملكم ما نقل من هناتهم على وجوه ممكنه في الجواز ولستم قاطعين بها بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام فإذا ترددت أحوالهم فليقتض ترددها [وقوفا] عن تعديلهم فإن التردد يناقض الحكم البات.

وسبيل **الجواب** عن هذا أن نقول هذا أولا نزول عن التصريح بالطعن ورضا بأن ينكف عن تعديلهم ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن.." (٢)

" فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة في هذا

١٤٨ – ومما تمسك به هؤلاء وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز فليمتنع تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو صعب عسر وربما يحرر ذلك فيقال الواجب ما يتعين الإقدام

---

(١) البرهان في أصول الفقه. ط العلمية- عويضة، ٣٠٨/١

(٢) البرهان في أصول الفقه. ط العلمية- عويضة، ٣٨٢/١

عليه فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم التعلق به لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير كما سبق ذكره في الطريقة الأولى ولكن **الإشكال قائم** في النفس في الصورة المتفق عليها

١٤٩ – وقد تردد **جواب** القاضي رحمه الله في هذا المقام لاستشعاره **إشكال الكلام** فمما ذكره أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ثم زعم أن البدل هو العزم على الإمتثال في الإستقبال وقال من أخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الإمتثال وبين العزم إلى اخر وقت الإمكان ثم ذلك الوقت يتعين للفعل

١٥٠ – وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق وفيه أولا التزام أمر اقتحاما عليه من غير أن يشعر اللفظ به وقد صار هذا الحبر إلى الوقف في أصل الصيغة من حيث إنه لم يسنح له من اللفظ وجه قاطع ثم التزم في مساق الكلام بإثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع وهي ." (١)

" أنه إذا وجب في كل وقت الفعل أو العزم فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا فإن من مذهبه وأصل كل محقق أن الواجب من خصال كفارات اليمين واحد لا بعينه فإذا ردد في كل وقت تخييره بين الفعل والعزم فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا جزما وردد الوجوب بينه وبين غيره فالواجب بينه فالواجب إذا أحدهما ثم إنما كان يستقيم ما ذكره لو ساعده نقلة الشريعة وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه ولو لم يخطر للمخاطب عزم أصلا وجرى منه الإمتثال في أثناء العمر والواجب على التخيير فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم فيما سبق

١٥١ – وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها مع اتساع الزمان فلا نقول يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت فلا يخليه عن فعل أو عزم ولكن لو أضرب عنه ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية ولم يبؤ بالإثم

١٥٢ – والذي أراه في طريقة القاضي رحمه الله أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على أنا لا نرى ذلك رأيا

١٥٣ – فإن قيل فما وجه **الجواب** عن السؤال وكيف السبيل إلى حل **الإشكال قلنا** قد اشتهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت وظهر خلاف أبي حنيفة له رضي الله عنه ثم صح من ." (٢)

" عدل في أنه رضي الله عنه كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل

وجموع ما نوضح به هذه المسألة طرق نعددها

---

(١) البرهان في أصول الفقه. ط الوفاء– الديب، ١٧١/١

(٢) البرهان في أصول الفقه. ط الوفاء– الديب، ١٧٢/١

٤٣٧ – الأولى أنه عليه السلام ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما و وأي فإذا فرض فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه أو إلمام مهم به لبوابه لا تدخل على أحدا فلو أدخل البواب كل ثقيل ولم يدخل أقواما مخصوصين زاعما أني حملت لفظك على الذين منعته لم يقبل ذلك منه

فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله أيما امرأة فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودوات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ فإنه ينص عليه ولا يضرب عن ذكره وهو يريده ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة على قصد التعميم وهو يبغى النادر قال الشافعي الشاذ ينتحى بالنص عليه ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة

٤٣٨ – الطريقة الثانية أن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان ومن جهة العرف والتأويل الذي يصغى إليه ثم ." (١)

" أولى من بعض فالوجه سقوطها والإضراب عنها والاستمساك بما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة

٥٧٢ – وإنما تعدينا طور الاقتصار قليلا لسؤال به اختتام الإشكال وفي جوابه تحقيق الانفصال وهو أن قائلا لو قال غايتكم حملكم ما نقل من هناتهم على وجوه ممكنه في الجواز ولستم قاطعين بها بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام فإذا ترددت أحوالهم فليقتض ترددها وقوفا عن تعديلهم فإن التردد يناقض الحكم البات

وسبيل الجواب عن هذا أن نقول هذا أولا نزول عن التصريح بالطعن ورضا بأن ينكف عن تعديلهم ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن

على أنا نقول ما ذكرتموه مدفوع بالإجماع فإن الأمة مجمعة على أنه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم وما ذكره هذا السائل يوجب التوقف في تعديل كل نفر من الذين لابسوا الفتن وخاضوا المحن ومتضمن هذا الانكفاف عن الرواية عنهم وهذا باطل من دين الأمة وإجماع العلماء فانتهض الإجماع على بطلان هذا الطرف حجة باتة على بناء الأمر على تحسين الظن وردهم إلى ما تمهد لهم من المآثر بالسبيل السابقة وهذا من نفائس الكلام ." (٢)

"قوله : وكذا من عداهم ممن حفظ مذهبه إلخ) هذا مع قوله الآتي : هذا بالنسبة لعمل نفسه لا لإفتاء ، أو قضاء فيمتنع تقليد غير الأربعة فيه إجماعا صريح في أن من عدا الأربعة ممن حفظ مذهبه في تلك المسألة ودون حتى عرفت شروطه وسائر معتبراته يمتنع تقليده في غير العمل من الإفتاء ، والحكم فليتنبه لذلك وليحفظ مع أنه في نفسه لا يخلو عن إشكال

(١) البرهان في أصول الفقه. ط الوفاء- الديب، ١/٣٤١

(٢) البرهان في أصول الفقه. ط الوفاء- الديب، ١/٤٠٦

(قوله : ويشترط لصحة التقليد أيضا أن لا يكون مما ينقض فيه قضاء القاضي) قد يشكل هذا بأنه يلزمه بطلان تقليد مقلدي بقية الأئمة الأربعة فيما قلنا بنقضه من مذاهبهم قوله : لأنه محض تشه وتغرير) كيف ذلك مع الشرط المذكور ؟ (قوله : لكن المشهور الذي رجحه جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل) في الروض ويعمل أي : المستفتي بفتوى عالم مع وجود أعلم منه جهله قال في شرحه : بخلاف ما إذا علمه بأن اعتقده أعلم كما صرح به بعد فلا يلزمه البحث عن الأعلم إذا جهل اختصاص أحدهما بزيادة علم ، ثم قال في الروض : فإن اختلفا أي : المفتيان جوابا وصفة ولا نص قدم الأعلم ، وكذا إذا اعتقد أحدهما أعلم ، أو أورع أي : قدم من اعتقده أعلم ، أو أورع ويقدم الأعلم على." (١)

"نعم ، المشكل على هذا القول أن القياس نفسه حجة ، فلا معنى حينئذ لاعتبار قول الصحابي فيه ، ويؤول حينئذ هذا إلى القول بأنه ليس بحجة على انفراده . ولهذا حكى ابن السمعاني وجهين لأصحابنا أن الحجة في القياس ، أو في قوله ، بعد أن قطع أنه حجة إذا وافق القياس . ولأجل هذا الإشكال قال ابن القطان : أجاب أصحابنا بجوابين : (أحدهما) : أن الشافعي أراد بالقياس أن يكون في المسألة قياسان ، فيكون قول الصحابة مع أحد القياسين أولى من القياس المجرد . قال : وهذا كالبراءة من العيوب ، فإنه اجتذبه قياسان : أحدهما يشبه . وذلك أن البراءة إنما تجوز فيما علمه ، فأما البراءة مما لا يعلمه فممتنعة . وهذا الذي يوجبه القياس على غير الحيوان أن يوجب قياسا آخر ، وهو أن الحيوان مخصوص بما سواه من حيث يغتذى بالصحة والسقم ويخفي عيوبه ، صار إلى تقليد عثمان مع هذا القياس . والثاني : كان الشافعي يتحرج أن يقال عنه : إنه لا يقول بقول الصحابة فاستحسن العبارة فقال بقول الصحابي إذا كان معه القياس . انتهى .." (٢)

"ويؤيده ما روي عن ابن عمر ﴿ أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح ناصيته ﴾ على ما في جامع الأصول وفعل المسح إذا تعلق بالمحل يقتضي الاستيعاب كما بين في كتب الأصول ثم قد بين في علم الحكمة أن الرأس مركب من أربعة أجزاء الناصية والفودين والعقب فالناصية وإن احتمل أن تكون هي صغرى بالنسبة إلى سائر أجزائه لكن قدروها تخمينا بالربع للاحتياط خوف التنقيص من الأصل ومثل هذا الاعتبار تخمينا أو تقريبا شائع في المسائل الشرعية وأما معنى قول المجيب لم يثبتوا عليه الجناية فمراده من الجناية الدم وهو العرف في المناسك ودون الدم يسمونه صدقة وإيرادها في باب الجنايات لطلب الاختصار والعلم عند الله ونسأل الله الهداية والتوفيق فلما رفعت الورقة المكتوب فيها ذلك لشيخنا فسح الله في مدته كتب عليها جوابا صورته اعلم أن منشأ هذه الردود والإشكالات عدم صدق التأمل مع الاتكال على ما يسبق إلى الفهم من غير مراجعة كلام الأئمة كما ستعلمه مما سامره .." (٣)

"وإذا لم يكن في الآية دلالة على ذلك تعين أن جواز التقصير لا يدل على عدم وجوب الاستيعاب بالحلق لمن أراده لأنه يحتاط في الفاضل ما لا يحتاط في المفضول ولأن الحلق يشبه العزيمة والتقصير يشبه الرخصة وقياس تلك على هذه ممنوع

---

(١) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ١/١٣٣

(٢) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ١/٣٣٧

(٣) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ١/٤٤٩

فتأمل ذلك تجد إيضاح رد **جواب** البعض الذي ذكرته منتصرا له بما لا ينصره وقوله ففيه أن المنع لا يتوجه على الناقل يقال عليه بل إذا أسند حكما إلى كتب قوم وليس فيها قضي عليه بالسهو أو التساهل في النقل ومذهبنا لم يجر فيه قول بأن البابين على منوال واحد وقوله إذ **الإشكال باق** إلخ ممنوع لأنا وإن نظرنا إلى الآية لا **إشكال فيها** بوجه بعد ما قررناه بدلائله السابقة من أن فيها إضمارا وأنه اسم جنس جمعي وأن أقله ثلاث فظاهرها لا ينافي ما ذهبنا إليه وإنما ينافي ما ذهبتم إليه من التقدير بالربع فإشكالكم لا يتوجه علينا بل عليكم لكن لا من الحيثية التي ذكرتموها بل من الحيثية التي ذكرناها وهي أن التقدير بالربع يحتاج إلى دليل لأن الشعر المضمر يشمل الثلاث وأكثر فقصره على الأكثر من الثلاث وقصر الأكثر منها على الربع يحتاج لدليل .." (١)

"وقوله فالحق والإنصاف إلخ مبني على ما زعمه وقد بان واتضح بطلان **الإشكال والجواب** معا فيما سبق وفي هذا الثاني أيضا وأما قوله وجه إرادة الحنفية الربع إلخ فيقال عليه لم يأت فيه بطائل ينفع فيما نحن فيه و المسح على الناصية لا يشهد له سواء أجعلت على مؤكدة للاستيعاب أو زائدة لأن الناصية لغة وشرعا ما بين النزعتين وهو دون نصف الربع بكثير كما هو مشاهد فكيف يتأتى الاحتياط الذي ذكره وقوله وفعل المسح إذا علق بالمحل يقتضي الاستيعاب إلخ يقال عليه لا منازعة في ذلك إنما المنازعة في أن استيعاب الناصية يقتضي التحديد بالربع وهي دون نصفه بكثير .." (٢)

"قوله وكونه الخ) معطوف على الصلاة فهو مثال للأمارة

(قوله ممنوعا) أي محرما فعله

(قوله اذ كل منهما عقوبة) أى فلولا وجوبهما لكانا حراما

(قوله لدليل) اى وارد عن الشارع (قوله كما فى سجودى السهو) أى فإن تلك الأمارة موجودة فيهما لأنهما لولم يجبا لكانا ممنوعا منهما لأنه زيادة فى الصلاة لكن خرجا لدليل

(قوله ويخص الندب) أى يميزه عن غيره

(قوله عن قيد الوجوب) أى عن دليل يدل على الوجوب بأن لم يكن دليل وجوب

(قوله صفته) أى الفعل

(قوله فللوجوب) أى فالفعل للوجوب

(قوله وحقنا) أى أيها الأمة

(قوله لأنه) أى حمله على الوجوب

(قوله لأنه المتحقق) اى وجزم الطلب قدر زائد والأصل عدمه

(قوله وقيل بالوقف فى الكل) أى فلا يدل على الوجوب ولا الندب ولا الإباحة حتى يقوم دليل

(قوله لتعارض الأدلة) أى لاحتمال تلك الأمور الثلاثة

(١) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ٤٦٣/١

(٢) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ٤٦٧/١

(قوله وقيل فى الأولين فقط) أى بالوقف فى الوجوب والندب دون الإباحة فيجزم بانتفائها

(قوله مطلقا) أى سواء ظهر قصد القربة أولا

(قوله لأنهما من فعل النبى) أى فلا يحمل على المباح لأنه حمل على مرجوح وهوغيرجائز

(قوله و الا) أى وان لم يظهر قصد القربة

(قوله على غير هذا القول) أى من الأقوال الخمسة الأول

(قوله ومجامعة القربة الخ) أى على القول بالإباحة وهذا اشارة الى **الجواب** عماذكره بعضهم ان فى اثبات القول بالإباحة مع ظهورقصد القربة فى الفعل إشكالا لأن بين استواء الطرفين ورجحان احدهما تنافيا

(قوله على هذا القصد) أى قصد بيان الجواز لا الفعل

٢ تعارض الفعل والقول

٣ إن اختص القول بالنبي فالمتأخر ناسخ." (١)

"ووجه سقوطه تصريح "قاضي خان"( ) بأنه إذا حصل الشك بعد خروج الوقت لاشيء عليه، فتصريح "قاضي خان" هو القرينة على أن المفهوم من القاعدة ليس على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا حصل قبل خروج الوقت، وحينئذ فما ذكره "المصنف" من التقييد بالوقت في قوله: شك في صلاة هل صلاها أعاد في الوقت أي بأن كان الشك قد حصل قبل خروج وقتها متجه، ولا يكون مخالفا للقاعدة خلافا للفاضل الأول؛ حيث استشكل ذلك بقوله: إن القاعدة تقتضي الإعادة ولو بعد الوقت فما فائدة التقييد. ويستغني حينئذ عما ذكره الفاضل [الثاني]( ) حيث ذكر ما محصله أنه: ليس المراد بالوقت في قول "المصنف" أعاد في الوقت وقت/( ) الصلاة. بل المراد به الوقت الذي حصل فيه الشك ولو بعد خروج

٥٦= إلا أن تشتغل الذمة بالأصل

٥٧= فلا يبرأ إلا باليقين وهذا الاستثناء راجع إلى قاعدة ثالثة هي ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، والمراد به غالب الظن

٥٨= ولذا قال في الملتقط: ولو لم يفته من الصلاة شيء،

وقتها، وما ذكره من **الجواب** ينبني على تسليم ما ذكره "الفاضل الأول" من **الإشكال وقد** علمت سقوطه.

٥٦= قوله: إلا أن تشتغل الذمة بالأصل. بأن لم يتيقن الفعل بأن( ) شك هل فعل أم لا قبل خروج الوقت؛ حيث يلزمه( ) الإعادة؛ إذ لا يخرج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به إلا بيقين، وحينئذ فما ذكره "المصنف" من الاستثناء متجه خلافا لما ذكره "المحشي"( ).

(١) طريقة الحصول على غاية الوصول، ١/٤١٥

٥٧= قوله: فلا يبرأ إلا باليقين. كما إذا تيقن دينا في ذمته وشك في مقداره لا يحمل بالشك على القليل. بل يحتاج إلى تفريغ ذمته بيقين كذا لبعض "الأفاضل".." (١)

"قوله: ينتفي **الإشكال ويحصل** التوفيق( ) بين ما سبق وما هنا؛ إذ نفي وجوب الإعادة فيما سبق؛ حيث قال: فإن كان بعده فلا شيء عليه. أي فإن كان الشك في أنه كم صلى بعد الفراغ فلا شيء عليه [أي وجوبا]( ) لا ينافي ما هنا من قوله: يعيد احتياطا بناء على ما هو المتبادر من أن الإعادة ليست بواجبة. بل هي على سبيل الاحتياط فقط( ).

٦٥= قوله: ولو صلى ركعة بنية الظهر، ثم شك أنه في العصر. قيل: لعل صورته: أنه نوى الظهر الفائتة في وقت العصر الحاضر ليكون( ) الشك أنه في العصر أي

....

الحاضر، ويجوز أنه نوى الظهر الحاضر( ) وشك في الثانية أنه في العصر الفائتة الخ. ثم الظاهر من كونه شك في الرابعة أنه في الظهر أن المراد الظهر الأول. لأن ((المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثانية عين الأولى))( ) "حموي"( ).

٦٦= قوله: يعيد الظهر احتياطا. قيل عليه: قد تقدم أن من شك في ركوع أو سجود وهو فيها أعاد، وإن كان بعدها فلا( ). وفي هذه المسألة هو ليس في الظهر وإنما هو في العصر وفي قوله: احتياطا. **جواب** عن ذلك؛ إذ به علم أن الأول من غير الاحتياط وهذا على سبيل الاحتياط فافهم "حموي "( ).

٦٧= فإن لم يعد فلا شيء عليه.

٦٨= وفي المجتبى إذا شك أنه كبر للافتتاح أو لا ؟ أو هل أحدث، أو لا، أو هل أصابت النجاسة ثوبه، أو لا، أو مسح رأسه، أو لا استقبل إن كان أول مرة وإلا فلا (انتهى).." (٢)

"وما ذكره من قوله: يشكل على قولهم لا يثبت الرضاع( ) **الخ.جوابه** أنه لا **إشكال**؛ لأن الكلام هنا ليس في الثبوت، وإنما هو في حرمة الإقدام، وخبر العدل مقبول فيه؛ لأنه من الديانات وكلام المتون في ثبوت الحرمة بعد النكاح لينشأ عنها التفريق، أو قبل النكاح ليمنعه القاضي من الإقدام عليه كذا لبعض الأفاضل.

لكن يعكر عليه ما/( ) ذكره الغزي( ): من أن الحكم عندنا أنه لا يثبت إلا برجلين أو رجل وامرأتين كما في المتون والشروح وبه جزم/( ) في «الهداية»( )، و«الكنز»( )،...

....

و«التنوير»( )، و«الدرر»( )، و« المجتبى »، وكثير من المتون المعتبرة وفي «البحر»( ) "للمصنف": أفاد أنه لا يثبت بخبر الواحد رجلا أو امرأة وهو بإطلاقه يتناول الإخبار قبل العقد وبعده وبه صرح في «الكافي»، و«النهاية»( )، وفي «الخانية»( ) من الرضاع وكما لا يفرق بينهما بعد النكاح فلا تثبت الحرمة بشهادتهن، فكذا قبل النكاح إذا شهدت امرأة أنها أرضعتهما كان في سعة من تكذيبها كما لو شهدت بعد النكاح؛ لأن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك، وإبطال الملك

---

(١) عمدة الناظر على الأشباه والنظائر / الحسيني. تحقيق عبد الكريم جاموس، ٣٣/١

(٢) عمدة الناظر على الأشباه والنظائر / الحسيني. تحقيق عبد الكريم جاموس، ٣٨/١

لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، لكن نقل بعد ذلك عن "الزيلعي" ما نصه: ((إن خبر الواحد مقبول في الرضاع الطارئ)). ومعناه أن يكون تحته صغيرة فشهدت واحدة أنها أرضعت أمه، أو أخته، أو امرأته بعد العقد، ووجهه: أن إقدامها على النكاح دليل على صحته فمن/( ) شهد بالرضاع المتقدم على العقد صار منازعا لهما؛ لأنه يدعي فساد العقد ابتداء، وأما من شهد بالرضاع المتأخر فقد سلم صحة العقد ولا نزاع فيه وإنما يدعي حدوث المفسد بعد ذلك( ) الخ.." [1]

"وهذا( ) وإن أطلقه يحمل على ما إذا [لم]( ) يمكنه قطع السيلان حقيقة أو حكما ولو بالربط والقرينة على ذلك تصريحه في رسالته الأخرى بأنه متى أمكن قطع السيلان يخرجه( )/( )من أن يكون معذورا سواء كان المانع من السيلان ربطا أو حشوا حتى أوجبوا ذلك عليه واستدل بما في «جامع الفتاوى» من أن المستحاضة إذا أمكنها حبس الدم لزمها وتكون كالأصحاء بخلاف الحائض الخ.[أي]( ) حيث لا يزول عنها وصف كونها حائضا وإن أمكنها حبس الدم، وبهذا التقرير تعلم ما على العلامة "الشرنبلالي" من المؤاخذة لجزمه بعدم النقض وعدم ذكره الخلاف مع أن عدم النقض مجرد رواية بشرط أن يكون الخارج ماء صافيا.

بقي أن يقال: ليس النقض بالفصادة والحجامة ومص العلقة( ) من/( ) قبيل( ) ما يتفرع على التفرقة بين الخارج والمخرج؛ لأن النقض بها متفق عليه بقيد وجود السيلان بعد سقوط العلقة( ) فإن/( ) سقطت ولم يسل شيء ففي النقض وعدمه الخلاف المعروف المفرع

....

على التفرقة بين الخارج والمخرج كذا يستفاد من «حاشية نوح أفندي»( ).

ومنه يعلم ما ذكرناه في الجواب عما سبق من الإشكال؛ حيث قلنا: إن القائل بعدم النقض في العصر يقول بعدمه أيضا في المص( ) محمول على ما إذا كان بحال لو سقطت العلقة لا يوجد السيلان قلت: وإذا علم النقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد/( ) [سقوط العلقة فكذا ينتقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد]( ) ترك العصر في القرحة.

وأما ما يخرج من الأذن من الصديد ففيه تفصيل قال "الزيلعي": ((القيح والصديد الخارج من الأذن مع الوجع ناقض لا دونه)) ( )وفيه نظر «البحر»( ) بأنهما لا يخرجان إلا عن علة، فالظاهر/( ) النقض مطلقا.." [2]

"[3] الديانة والقضاء إنما يظهر في الطلاق والعتاق وأما في الحلف بالله تعالى فلا يظهر لأن الكفارة حق لله تعالى وليس للعبد فيها حق حتى يرفع الحالف للقاضي قوله أو عند كل شهر واحدة صحت نيته وجهه أن يحمل قوله للسنة على إرادة الثبوت للسنة لا على إرادة الطلاق السني قوله ولو جمع بين منكوحته ورجل قيل مقتضى ما قاله فيما لو جمع بين امرأته وما ليس محلا للطلاق كالبهيمة والحجر لا يقع أيضا لأن الرجل ليس محلا للطلاق لكن في المحيط ما يفيد الجواب

---

(١) عمدة الناظر على الأشباه والنظائر / الحسيني. تحقيق عبد الكريم جاموس، ١٠٩/١

(٢) عمدة الناظر على الأشباه والنظائر / الحسيني. تحقيق عبد الكريم جاموس، ١٦٠/١

(٣) ١٦٨

عن هذا الإشكال حيث قال إن إضافة الطلاق إلى الرجل وإن لم يصح فحكمه يثبت في حقه وهو الحرمة قوله وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يقع لأن الرجل لا يصح وقوع الطلاق عليه ولأبي حنيفة أنه يوصف بالطلاق لأن البينونة يسمى طلاقا وهو يوصف بالبينونة كذا في الجوهرة قوله ولو قال إحداكما طالق ولم ينو شيئا إن أريد عدم نية الطلاق ففيه أن الصريح لا يحتاج إلى نية وإن أريد به لم ينو زوجته أو الأجنبية فلعل وجه ﷺ." (١)

"(٢) قوله شرائطها نوعان إلخ أقول فيه أنه لا مطابقة بين المبتدإ والخبر وهي واجبة إفرادا وتثنية وجمعا والجواب أن الإضافة في قوله وشرائطها على معنى اللام الجنسية فيسقط معنى الجمعية ويصدق بالمثنى وبه تحصل المطابقة معنى ولو قال وشرائطها أنواع لكان صوابا فإنه بقي نوعان آخران الأول شرط وجودها الشرعي وهو كون المزيل مشروع الاستعمال في مثله قوله الإسلام إلخ لو قال التكليف لكان أخصر قوله وشروط صحة الصحة في العبادات عبارة عن سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات عبارة عن عدم تخلف الأحكام عن الأسباب وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام والبطلان فيها ضد ذلك كذا في شرح المنار للأكمل قوله مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء إلخ قيل عليه هذا يشمل الغسل والمسح ويرد عليه الرأس فإن مسح جميعها ليس من الشروط بل الربع والجواب بأنه أراد من الأعضاء الربع في مسح الرأس تجوزا غير ناهض لعدم ملاءمته لقوله جميع الأعضاء انتهى وفيه أنه لا يلزم منه اشتراط مباشرة الماء لجميع الأعضاء مباشرة الماء لجميع كل عضو وحينئذ لا يرد الإشكال وإنما يرد لو قيل مباشرة الماء لجميع كل عضو فتأمل ﷺ." (٣)

"(٤) إلى تأمل لأنه إن أراد نيته في العبادات فلا يدخل السفر فلا يستثنى وإن أراد في العبادات وغيرها ففيه نظر إذ العتق يصح منه ويجازى على نيته في الدنيا انتهى أقول يمكن الجواب باختيار الشق الثاني ولا يرد العتق فإنه ليس بعبادة وضعا ولذا صح من الكافر على أن في دعوى أن السفر لا يكون عبادة نظرا فتأمل وهنا مسألة تستثنى لا إشكال في استثنائها وهي ما إذا تيمم الكافر بنية الإسلام يصير مسلما ويصح تيممه عند أبي يوسف كما في التهذيب للقلانسي قوله بخلاف الصبي إذا بلغ إلخ أقول هذا يقتضي أن شرط صحة النية من الصبي البلوغ وقد تقدم في آخر القاعدة الثانية من الفن الأول أن شرط صحة النية من الصبي التمييز لا البلوغ فليحرز قوله لا يكبر جهرا إلا في مسائل إلخ في شرح التمرتاشي على الجامع الصغير قال مشايخنا التكبير جهرا في غير هذه الأيام لا يسن إلا بإزاء العدو واللصوص ثم قاس البعض على هذا الحريق والمخاوف كلها انتهى قوله للتشريق إلخ لا يصح أن يكون علة لما قبله وجعل اللام بمعنى إلى للغاية لا يخلو عن شيء لأنه إن جعلت الغاية داخلة في المغيا كان جريا على قول الصاحبين وهو خلاف ما مشى عليه أصحاب المتون المعتبرة وإن جعلت خارجة لم يصح على كلا القولين ﷺ." (٥)

---

(١) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ١٦٨/١

(٢) ٦

(٣) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٦/٢

(٤) ٢٤

(٥) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٢٤/٢

"[1] اختيارا انتهى قال المصنف في البحر والمفتى به التفصيل إن كان في الأموال الظاهرة فإنه يسقط الغرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لأن ولاية الأخذ له فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه وإن كان في الأموال الباطنة فإنه لا يسقط الفرض لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة فلم يصح أخذه كما في التجنيس والواقعات والولوالجية انتهى قلت لكن لا يبقى **إشكال صاحب** القنية واردا على التفصيل المفتى به وقد علمت **جوابه** قوله حول الزكاة قمري لا شمسي إلخ قال في القنية العبرة في الزكاة للحول القمري فلو أبرأ رب الدين المديون عن الدين بعد الحول فإن كان المديون فقيرا لا يضمن بالإجماع وإن كان غنيا ففيه روايتان قوله كل الصدقات حرام على بني هاشم إلخ قال الكرخي بنو هاشم الذين تحرم عليهم الزكاة والعشور والنذور والكفارات آل علي وآل عباس وآل عقيل وآل جعفر وآل الحارث بن عبد المطلب وتحل لهم صدقات الأوقاف إذا سموا في الوقف وكذا الأغنياء كذا في شرح الجامع الصغير للتمرتاشي قوله أو عمالة إلخ إنما حرمت العمالة عليهم وإن كانت لها شبهة بالأجرة لأن الشبهة في حقهم مثل الحقيقة كرامة لهم قوله إلا التطوع إلخ يعني فيجوز لأن الوسخ لا يزول به بل بالفرض وذلك لأن المؤدي يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدي له كالماء المستعمل بخلاف التطوع فإن المؤدي تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس كمن تبرد بالماء لا يصير الماء مستعملا وفي شرح الآثار عن أبي حنيفة رحمه الله أن الصدقات كلها جائزة على بني هاشم والحرمة كانت في عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لوصول خمس الخمس إليهم فلما سقط ذلك بموته صلى الله تعالى عليه وسلم حلت لهم الصدقة قال الطحاوي رحمه الله وبالجواز نأخذ ﷺ." [2]

"[3] القضاء بعمله وقد علمت أن الصحيح المفتى به أن لا يقضي بعلمه بحال قال المصنف رحمه الله في البحر وطريق إثبات الوكالة بالخصومة أن يشهدوا بها على غريم الموكل سواء كان منكرا للوكالة أو مقرا بها ليتعدى إلى غيره من الوكيل بالخصومة بينة على وكالته من غير خصم حاضر ولو قضى بها صح لأنها قضاء في المختلف قوله إن كان القاضي عرف الموكل باسمه ونسبه لأن الموكل وقت القضاء بالوكالة غائب والغائب إنما يصير معلوما بالاسم والنسب فإذا كان القاضي يعرف ذلك أمكنه القضاء بالوكالة لأنه يقضي لمعلوم على معلوم وإذا لم يعرف ذلك لو قضى بالوكالة قضى لمعلوم على مجهول قوله لا ينعزل القاضي بالردة أقول في الواقعات الحسامية الفتوى على أنه لا ينعزل بالردة فإن الفكر لا ينافي ابتداء القضاء في أحد الروايتين حتى لو قلد الكافر ثم أسلم هل يحتاج إلى تقليد آخر فيه روايتان انتهى ومنه يعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاؤه حال كفره ونقله في الولوالجية وعلله بأن المرتد أمره موقوف وبأن الارتداد فسق وبنفس الفسق لا ينعزل إلا أن ما قضى به الارتداد يكون باطلا ثم قال ولو حكما رجلا ثم ارتد ثم أسلم لم يجز حكمه إلا بتحكيم جديد وعلى قياس القاضي لا ينعزل ويحتمل أن يفرق بينهما بأن القاضي المقلد إنما يصير قاضيا بتقليد الإمام فلو قلنا بأنه ينعزل بالردة يحتاج إلى تقليد جديد وفيه حرج وإشاعة للفاحشة وهذا لا يجوز لأنه لو تاب صلح أما الحكم إنما صار قاضيا

(١) ٥٣

(٢) غمز عيون البصائر - موافق - محقق، ٥٣/٢

(٣) ٣٩٦

بتقليدهما ولا حرج في التقليد ثانيا فينعزل انتهى بقي أن ما ذكره المصنف رحمه الله مخالف لما في جامع الفصولين من الفصل الأول من أنه ينعزل بالردة **والجواب** أن ما في جامع الفصولين مبني على خلاف المفتى به قيل ما ذكره المصنف رحمه الله لا يخلو عن **إشكال إذ** لازمه استمرار ولايته حال كفره فيلزم ثبوت ولاية الكافر على المسلم **والجواب** بأن أحكامه حينئذ غير نافذة على المسلم فإن استمرت ولايته لا يدفع ﷺ." (١)

"(٢) يدعي أخذ العبد وأما الوكيل فإنه يدعي حبسه والرجوع بالزيادة وإن أقاما البينة فالبينة بينة الوكيل لأنها أكثر إثباتا لأنها تثبت حق الرجوع بالزيادة وحق حبس العبد للزيادة وإن لم يكن لهما بينة يتخالفان لأن الوكيل بالشراء مع الموكل بمنزلة البائع والمشتري في حق الحقوق وهما إذا اختلفا في الثمن والسلعة قائمة في يد البائع يتخالفان فكذا الوكيل والموكل وهذا التخالف على وفاق القياس فإنهما قبل القبض وأيهما نكل لزمه دعوى صاحبه وإن حلفا قسم العبد بينهما أثلاثا ثلثاه للموكل وثلثه للوكيل لأنه ادعى على الموكل خمسمائة وقد برئ من دعواه بيمينه والموكل ادعى على الوكيل ثلث العبد بغير شيء وقد برئ الوكيل من ذلك بيمينه والشراء قد ظهر في ثلثي العبد بألف يقول الوكيل والثلث لم يثبت فيه دعوى كالواحد منهما في حق صاحبه فإذا تخالفت ترادا فيعود الثلث إلى الوكيل لتعذر إلزام الموكل به لانفساخ البيع بالتخالف فيه ويبدأ بيمين الوكيل فيحلف على البتات بالله عز وجل ما اشتراه بألف كما يقول الآمر قيل هذا قول أبي يوسف أولا وفي قوله الآخر وهو قولهما يبدأ بيمين الآمر والأصح البداية بيمين الوكيل على قول الكل كذا في التحرير شرح الجامع الكبير قوله بخلاف شراء المعينة أي الجارية المعينة **جواب** سؤال مقدر تقديره أن يقال لم يكن قول الوكيل مع يمينه ويلزم الموكل العبد بألف وخمسمائة لأن الوكيل مسلط على شرائه بألف وخمسمائة من جهة الآمر فيقبل قوله كما لو أمره بشراء جارية ولم يسم له ثمنا ولا دفع إليه شيئا فقال الوكيل اشتريتها بألف وأنكر الآمر الشراء فالقول قول الوكيل مع يمينه إذا كانت الجارية قائمة فأجاب عن ذلك بقوله بخلاف شراء المعينة فإن الفرق بينهما ظاهر وهو أن الوكيل متهم في مسألتنا فلم يقبل قوله وفي تلك المسألة غير متهم فيقبل قوله وهذا مبني على أصل وهو أن كل مكان يقدر الوكيل على إنشاء ما أخبر به فلا تهمة في إخباره وكل مكان لا يقدر فيه على إنشاء ما أخبر به تمكنت التهمة في خبره وفي مسألتنا لا يقدر الوكيل على إنشاء ما أخبر به وهو الشراء بألف وخمسمائة فلم يكن للوكيل بعد ذلك شراؤه بألف وخمسمائة فإذا تعذر الإنشاء تمكنت التهمة وفي تلك المسألة إن كان الوكيل صادقا فلا **إشكال في** عدم التهمة وإن كان كاذبا فبتصديق البائع إياه يصير كأنه إنشاء العقد الآن وهو ﷺ." (٣)

"(٤) قوله كذا في أحكام الصغار عبارته والوصي يملك أخذ مال اليتيم مضاربة فإن أخذه على أن له عشرة دراهم من الربح فهذه دراهم مضاربة فاسدة ولا أجر له وهذا مشكل لأن المضاربة متى فسدت تنعقد إجارة فاسدة وفيها يجب

---

(١) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٢/٣٩٦

(٢) ١٠

(٣) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٣/١٠

(٤) ٨٢

أجر المثل ومع هذا قال لا يجب لأن حاصل هذا راجع إلى أن الوصي يؤاجر نفسه لليتيم وأنه لا يجوز انتهى ومنه يعلم أن الاستثناء الذي ذكره ليس في عبارة الكتاب المذكور وأنه أسقط من عبارته ما به يتضح الحكم المذكور وفي البزازية بعد أن ذكر **الإشكال الذي** ذكره في جامع أحكام الصغار قال **والجواب** أنه قد برهن على أن المنافع غير متقومة وأنه الأصل فيها فلو أوجب الأجر لزم إيجاب المتقوم في غير المتقوم نظرا إلى الأصل وإنه لا يجوز في مال اليتيم والصغير والتقوم بالعقل الصحيح بالنصوص الدالة عليه والنص لم يرد في الفاسد والوارد في الصحيح لا يكون واردا في الفاسد في حق الصغير قوله فالقول لمدعي الصحة يعني لا لمدعي الفساد أقول ليس هذا على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا لم يدفع مدعي الفساد بدعوى الفساد استحقاق مال عن نفسه كما إذا ادعى المضارب فساد العقد بأن قال لرب المال شرطت لي الربح إلا عشرة ورب المال يدعي جواز المضاربة بأن قال شرطت لك نصف الربح فالقول قول رب ﷺ." (١)

"(٢) قوله سكنت أمه مع زوجها في داره إلخ أقول في الصيرفية سكنت مع زوجها في بيت ابنها الصغير قال إن كان بحال لا يقدر على منعها بأن كان ابن سبع سنين أو ست ففي **جواب** العرف عليها أجر المثل لأنها غير محتاجة حيث لها زوج وإن كان بحال يقدر على المنع فلا أجر عليهما انتهى ومنه يعلم ما في كلام المصنف من الإجمال حيث لم يفصل قال بعض الفضلاء يمكن أن يكون ما في القنية من عدم وجوب الأجر كما نقله المصنف في المسألة المستثناة مخرجة على القول بعدم وجوب الأجر بسكنى دار اليتيم وأما على القول من أنها كالوقف فتجب الأجرة بسكناها فيجب الأجر على الزوج لكون سكنى الزوجة واجبة عليه وهو غاصب لدار اليتيم فتجب الأجرة عليه كما في غيره والمعتمد أن دار اليتيم كالوقف فلا استثناء وما في الصيرفية من التفصيل غير ظاهر كما لا يخفى على الفطن إلا أن يقال به في حق وجوب الأجرة على الزوج فحسب انتهى أقول قدمنا عن القنية مسألة ينبغي استثناؤها وهي ما لو كانت دار بين يتيم وبالغ فسكنها البالغ سنة لا شيء عليه وهذه المسألة لا **إشكال في** صحة استثنائها على القول بأن دار اليتيم ليست كالوقف قوله فعلى المستأجر يعني للغاصب كما في قاضي خان وغيره قال في القنية ويرد ما أخذه الغاصب بجهة الوقف وفي الولوالجية أنه يتصدق به قال بعض الفضلاء لكن في الكمال والإسعاف والعمادية أن هذا على قول المتقدمين لا على قول المتأخرين بتضمين غاصب العقار لكن الوقف إنما يتمشى على ظاهر الرواية انتهى وقال بعض الفضلاء ما سيأتي من قوله أجر الفضولي دارا موقوفة إلخ أيضا منها ولا ﷺ." (٣)

"(٤) قوله الحيلة في جواز رهن المشاع إلخ يقال عليه هذا إنما يتأتى على القول بأن الشيوع الطارئ لا يبطل وهو خلاف ظاهر الرواية وعلى الظاهر لا يخرج بما ذكر عن كونه رهنا مشاعا ويجاب بأن الحيلة يمكن تحصيلها ولو على قول ضعيف كما قالوا فيمن علق طلاقه على النكاح أنه يذهب إلى شافعي فيحكم بإلغائه بل قالوا يعتمد فتواه في ذلك وأقول

---

(١) غمز عيون البصائر - موافق - محقق، ٨٢/٣

(٢) ٢١٨

(٣) غمز عيون البصائر - موافق - محقق، ٢١٨/٣

(٤) ٢٧٩

لما كانت العلة لبطلان رهن المشاع منافاته لمقتضى الرهن وهو الحبس الدائم إلى الوفاء وذلك منتف فيما إذا شرى النصف وصار النصف عنده رهنا لأنه يمكنه حبسه حينئذ إلى الوفاء فإذا فسخ البيع طرأ الشيوع فلم يمنع على تلك الرواية انتهى وقيل عليه إن هذه الحيلة لا تفيد أيضا على القول بأن الشيوع الطارئ لا يضر وما ذاك إلا لأنه لما باعه منه على أنه بالخيار فلا يخرج عن ملك البائع لما علم أن خيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه فقد رهن بعض ملكه فيكون رهن المشاع فلا يجوز فلا تفيد الحيلة المذكورة ولو كان الخيار للمشتري لا يفيد أيضا وما ذلك إلا لأن خيار المشتري لا يمنع خروج المبيع عن ملكه بل يخرج فيدخل في ملك المشتري على قولهما فيكون رهن المشاع من شريكه وهو أنه لا يجوز وأما على قول الإمام من أنه لا يدخل في ملكه أو يعود إلى ملك البائع وعلى كلا التقديرين يكون رهن المشاع فلا يجوز كما هو ظاهر للمتأمل فيحتاج إلى الجواب عن عبارة المصنف انتهى أقول ذكر هذه الحيلة الإمام الخصاف وأوضحها على وجه يزول به الإشكال ويحصل الجواب وكذا صاحب منية المفتي وعبارته أراد أن يرهن نصف ﷺ." (١)

"الإشكال .

والحق أن يقال أن اللام في العلوم ليست للاستغراق بل للجنس والحكم على الجنس لا يستدعي الحكم على كل فرد من أفراده .

بقي أن يقال الفقه من جملة العلوم فيلزم أن يكون مفضلا على نفسه لأن اسم التفضيل إذا أضيف وقصد به الزيادة على ما أضيف إليه يشترط في صحة استعماله أن يكون بعضا مما أضيف إليه ؛ والجواب أنه داخل في المضاف إليه لغة خارج عنه مرادا كما في الاستثناء المتصل والمقصود تفضيله على ما يشاركه في هذا المفهوم أعني مفهوم الشرف فلا يلزم التفضيل على نفسه كذا حققه بعض المحققين في مثل هذا التركيب فليحفظ .

(٧) وأعظمها أجرا : العظم بكسر العين ضد الصغر ومتى وصف عبد بالعظمة فهو ذم والأجر الجزاء على العمل كالإجارة مثلثة والجمع أجور .

(٨) وأتمها عائدة : التمام ضد النقصان والعائدة المعروف والصلة والعطف والمنفعة والمراد هنا الأخير (أقول) وعلى كون العائد بمعنى الصلة يعجبني قول بعض الأدباء : لقد مرضت وعادني من ليس معه خردلة تعسا له من زائر وعائد بلا صلة وأعمها فائدة : أعم من العموم وهو الشمول يقال أعمهم بالعطية أي أشملهم فلم يفته أحد منهم والفائدة لغة من الفؤاد لأنها تعقل به وعليه قول أستاذي : من الفؤاد اشتقت الفائدة والنفس يا صاح بذا شاهدة لذا ترى أفئدة الناس قد مالت لمن في قربه فائدة أو من الفيد ما استفيد من علم أو مال وفسرها بعضهم بالزيادة تحصل للإنسان اسم فاعل من فادت له فائدة وفيدا وأفدته." (٢)

"وأنت خبير بأنه بالتعليم كلمة كلمة لا يعد قارئا فتأمل .

قوله : لا تبطل صلاته أقول فيه بحث ، إذ الذكر لا يبطلها والصواب في التعبير أن يقال إن القرآن يخرج عن كونه قرآنا

---

(١) غمز عيون البصائر - موافق - محقق، ٢٧٩/٤

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٢١/١

بالقصد إلا إذا قرأ الفاتحة في الصلاة بنية الدعاء فالنية غير مؤثرة فيها .

فتأمل (١٢٩) قوله : وأجبنا عنه في شرح الكنز بأنه في محله فلا يتغير بعزيمته .

حاصل الجواب تقييد قولهم : إن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالنية ، بما لم يكن في محله ، وبهذا التقرير سقط ما قيل إذا كان الإشكال نقضا لقولك القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالنية فالجواب المذكور تقرير للإشكال (انتهى) .

يعني لأن غاية ما أفاده أن القرآن في الصورة المذكورة لا يخرج عن كونه قرآنا بالنية لكونه في محله فتدبر .

بقي أن يقال نسب المصنف رحمه الله الجواب هنا إلى نفسه ونسبه في شرح الكنز للعلامة الخاصي حيث قال بعد كلام : ثم اعلم أنهم قالوا هنا ، وفي باب ما يقصد ، الصلاة إن القرآن يتغير بالعزيمة فأورد الخاصي بأن العزيمة لو كانت مغيرة للقرآن لكان ينبغي أنه إذا قرأ الفاتحة في الأوليين بنية الدعاء لا تكون مجزية .

وقد نصوا على أنها مجزية وأجاب بأنها إذا كانت في محلها لا تتغير بالعزيمة ، حتى لو لم يقرأ في الأوليين فقرأ في الأخريين بنية الدعاء لا يجزيه (انتهى)." (١)

"، وفي الخانية : ٣٦٢ – ولو جمع بين منكوحته ورجل فقال : إحداكما طالق لا يقع الطلاق على امرأته في قول أبي حنيفة رحمه الله ٣٦٣ – وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يقع .

s(٣٦٢) قوله : ولو جمع بين منكوحته ورجل ، قيل : مقتضى ما قاله فيما لو جمع بين امرأته وما ليس محلا للطلاق ، كالبهيمة ، والحجر ، لا يقع أيضا ؛ لأن الرجل ليس محلا للطلاق ، لكن في المحيط ما يفيد الجواب عن هذا الإشكال حيث قال : إن إضافة الطلاق إلى الرجل ، وإن لم يصح فحكمه يثبت في حقه ، وهو الحرمة .

(٣٦٣) قوله : وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يقع ؛ لأن الرجل لا يصح وقوع الطلاق عليه ولأبي حنيفة أنه يوصف بالطلاق ؛ لأن البينونة يسمى طلاقا ، وهو يوصف بالبينونة كذا في الجوهرة." (٢)

"قوله : شرائطها نوعان إلخ .

أقول فيه : أنه لا مطابقة بين المبتدإ والخبر وهي واجبة إفرادا وتثنية وجمعا ؛ والجواب أن الإضافة في قوله وشرائطها على معنى اللام الجنسية فيسقط معنى الجمعية ويصدق بالمثنى وبه تحصل المطابقة معنى ولو قال : وشرائطها أنواع لكان صوابا فإنه بقي نوعان آخران : الأول شرط وجودها الشرعي وهو كون المزيل مشروع الاستعمال في مثله .

(٢) قوله : الإسلام إلخ .

لو قال التكليف لكان أخصر .

(٣) قوله : وشروط صحة .

الصحة في العبادات عبارة عن سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات عبارة عن عدم تخلف الأحكام عن الأسباب ، وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام ، والبطلان فيها ضد ذلك كذا في شرح المنار للأكمل .

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ١/١٦٨

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ١/٣٣٦

(٤) قوله : مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء إلخ .
قيل عليه : هذا يشمل الغسل والمسح ويرد عليه الرأس فإن مسح جميعها ليس من الشروط بل الربع ، والجواب بأنه أراد من الأعضاء الربع في مسح الرأس تجوزا غير ناهض لعدم ملاءمته لقوله جميع الأعضاء (انتهى) .
وفيه أنه لا يلزم منه اشتراط مباشرة الماء لجميع الأعضاء مباشرة الماء لجميع كل عضو وحينئذ لا يرد الإشكال وإنما يرد لو قيل مباشرة الماء لجميع كل عضو فتأمل .
قوله : وانقطاع الحيض إلخ .
قيل عليه : فيه بحث لأنهم صرحوا بأن وضوء الحائض مستحب لأنه لتذكر العادة وهل هو صحيح ؟ الظاهر من كلامه نفي صحته وإن كان قربة (انتهى) .
أقول : استحبابه لتذكر العادة لا ينافي." (١)
"لا اعتبار بنية الكافر إلا إذا قصد السفر ثلاثا ثم أسلم في أثناء المدة فإنه يقصر بناء على قصده السابق .
بخلاف الصبي إذا بلغ
s(١٦) قوله : لا اعتبار بنية الكافر إلا إذا قصد السفر إلخ .
قيل عليه : هذا يحتاج إلى تأمل لأنه إن أراد نيته في العبادات فلا يدخل السفر ، فلا يستثنى ، وإن أراد في العبادات وغيرها ففيه نظر إذ العتق يصح منه ، ويجازى على نيته في الدنيا .
انتهى .
أقول : يمكن الجواب باختيار الشق الثاني .
ولا يرد العتق فإنه ليس بعبادة وضعا ، ولذا صح من الكافر على أن في دعوى أن السفر لا يكون عبادة نظرا فتأمل .
وهنا مسألة تستثنى ، لا إشكال في استثنائها ، وهي ما إذا تيمم الكافر بنية الإسلام يصير مسلما ويصح تيممه عند أبي يوسف كما في التهذيب للقلانسي .
(١٧) قوله : بخلاف الصبي إذا بلغ إلخ .
أقول هذا يقتضي أن شرط صحة النية من الصبي البلوغ ، وقد تقدم في آخر القاعدة الثانية من الفن الأول : أن شرط صحة النية من الصبي التمييز لا البلوغ فليحرز." (٢)
"١١ - يحبس الممتنع عن أداء الزكاة ، واختلفوا في أخذها منه جبرا والمعتمد : لا .
s(١١) قوله : يحبس الممتنع عن أداء الزكاة إلخ .
في المحيط لو امتنع عن أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ، ولو أخذ لا تقطع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ، ولكن يجبره بالحبس ليتأذى بنفسه لأن الإكراه لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الأداء عن اختيار (انتهى) .

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٤/٣
(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٤٢/٣

وفي مختصر الطحاوي : ومن امتنع عن أداء زكاة ماله فأخذها الإمام كرها منه فوضعها في أهلها أجزأه ، لأن للإمام ولاية أخذ الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك (انتهى) .

وفي القنية فيه **إشكال لأن** النية فيها شرط ولم توجد منه (انتهى) .

وأجاب عنه شيخ الإسلام عبد البر بن الشحنة بأن الصورة مفروضة فيمن أخذ منه زكاة مال اللهم أن يريد التلفظ بها وليس بشرط عندنا (انتهى) .

وفي المجمع : ولا يأخذها من سائمة امتنع ربها من أدائها بغير رضاه بل نأمره ليؤديها اختيارا (انتهى) .

قال المصنف في البحر : والمفتى به التفصيل إن كان في الأموال الظاهرة فإنه يسقط الغرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لأن ولاية الأخذ له ، فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه ، وإن كان في الأموال الباطنة فإنه لا يسقط الفرض لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة فلم يصح أخذه كما في التجنيس والواقعات والولوالجية (انتهى) .

قلت : لكن لا يبقى **إشكال صاحب** القنية واردا على التفصيل المفتى به وقد علمت **جوابه** .." (١)

"(٢٦٤) قوله : لا ينعزل القاضي بالردة .

أقول في الواقعات الحسامية : الفتوى على أنه لا ينعزل بالردة فإن الفكر لا ينافي ابتداء القضاء في أحد الروايتين حتى لو قلد الكافر ثم أسلم هل يحتاج إلى تقليد آخر ؟ فيه روايتان (انتهى) .

ومنه يعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاؤه حال كفره ، ونقله في الولوالجية وعلله بأن المرتد أمره موقوف وبأن الارتداد فسق ، وبنفس الفسق لا ينعزل .

إلا أن ما قضى به الارتداد يكون باطلا .

ثم قال : ولو حكما رجلا ثم ارتد ثم أسلم لم يجز حكمه إلا بتحكيم جديد وعلى قياس القاضي لا ينعزل ويحتمل أن يفرق بينهما بأن القاضي المقلد إنما يصير قاضيا بتقليد الإمام فلو قلنا بأنه ينعزل بالردة يحتاج إلى تقليد جديد ، وفيه حرج وإشاعة للفاحشة ، وهذا لا يجوز ؛ لأنه لو تاب صلح ، أما الحكم إنما صار قاضيا بتقليدهما ، ولا حرج في التقليد ثانيا فينعزل (انتهى) .

بقي أن ما ذكره المصنف رحمه الله مخالف لما في جامع الفصولين من الفصل الأول من أنه ينعزل بالردة .

والجواب أن ما في جامع الفصولين مبني على خلاف المفتى به .

قيل : ما ذكره المصنف رحمه الله لا يخلو عن **إشكال إذ** لازمه استمرار ولايته حال كفره فيلزم ثبوت ولاية الكافر على المسلم

والجواب بأن أحكامه حينئذ غير نافذة على المسلم ، فإن استمرت ولايته لا يدفع **الإشكال إذ** المتبادر من قوله تعالى ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ﴾ انتفاء أصل الولاية لا ثبوتها." (٢)

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ١٢٦/٣

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٣٨١/٤

"كتاب المضاربة إذا فسدت كان للمضارب أجر مثله إن عمل ، إلا في الوصي يأخذ مال اليتيم مضاربة فاسدة فلا شيء له إذا عمل .

١ – كذا في أحكام الصغار .

sقوله : كذا في أحكام الصغار .

عبارته : والوصي يملك أخذ مال اليتيم مضاربة فإن أخذه على أن له عشرة دراهم من الربح فهذه دراهم مضاربة فاسدة ولا أجر له وهذا مشكل ؛ لأن المضاربة متى فسدت تنعقد إجارة فاسدة وفيها يجب أجر المثل ومع هذا قال : لا يجب ؛ لأن حاصل هذا راجع إلى أن الوصي يؤاجر نفسه لليتيم وأنه لا يجوز (انتهى) .

ومنه يعلم أن الاستثناء الذي ذكره ليس في عبارة الكتاب المذكور وأنه أسقط من عبارته ما به يتضح الحكم المذكور وفي البزازية بعد أن ذكر الإشكال الذي ذكره في جامع أحكام الصغار قال والجواب أنه قد برهن على أن المنافع غير متقومة وأنه الأصل فيها فلو أوجب الأجر ؛ لزم إيجاب المتقوم في غير المتقوم نظرا إلى الأصل وإنه لا يجوز في مال اليتيم والصغير والتقوم بالعقل الصحيح بالنصوص الدالة عليه والنص لم يرد في الفاسد والوارد في الصحيح لا يكون واردا في الفاسد في حق الصغير .." (١)

"قوله : سكنت أمه مع زوجها في داره إلخ .

أقول في الصيرفية : سكنت مع زوجها في بيت ابنها الصغير قال إن كان بحال لا يقدر على منعها بأن كان ابن سبع سنين أو ست ففي جواب العرف عليها أجر المثل ؛ لأنها غير محتاجة حيث لها زوج ، وإن كان بحال يقدر على المنع فلا أجر عليهما (انتهى) .

ومنه يعلم ما في كلام المصنف من الإجمال حيث لم يفصل قال بعض الفضلاء : يمكن أن يكون ما في القنية من عدم وجوب الأجر كما نقله المصنف في المسألة المستثناة مخرجة على القول بعدم وجوب الأجر بسكنى دار اليتيم وأما على القول من أنها كالوقف فتجب الأجرة بسكناها فيجب الأجر على الزوج لكون سكنى الزوجة واجبة عليه وهو غاصب لدار اليتيم فتجب الأجرة عليه كما في غيره والمعتمد أن دار اليتيم كالوقف فلا استثناء وما في الصيرفية من التفصيل غير ظاهر كما لا يخفى على الفطن إلا أن يقال به في حق وجوب الأجرة على الزوج فحسب (انتهى) .

أقول : قدمنا عن القنية مسألة ينبغي استثناؤها وهي ما لو كانت دار بين يتيم وبالغ فسكنها البالغ سنة لا شيء عليه وهذه المسألة لا إشكال في صحة استثنائها على القول بأن دار اليتيم ليست كالوقف .

(٣٩) قوله : فعلى المستأجر يعني للغاصب كما في قاضي خان وغيره .

قال في القنية : ويرد ما أخذه الغاصب بجهة الوقف .

وفي الولوالجية أنه يتصدق به .

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ١٤٥/٥

قال بعض الفضلاء لكن في الكمال والإسعاف والعمادية أن هذا على قول المتقدمين لا على قول المتأخرين بتضمين غاصب." (١)

"الإشكال ويحصل الجواب وكذا صاحب منية المفتي وعبارته : أراد أن يرهن نصف داره مشاعا يبيع نصف الدار من الذي يطلب الرهن ويقبض الثمن على أنه المشتري بالخيار ويقبض الدار ثم يقبض البيع بحكم الخيار فيصير في يده بمنزلة الرهن." (٢)

"قلنا إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنبي جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام فى هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضا قصة عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى بكر رضى الله عنه فى زمان الحديبية من صد النبي - صلى الله عليه وسلم - عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع فى ذلك العام أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام فقال له ابو بكر أقال العام قال لا قال فسندخل فسكت عمر وعلم الحق من قوله وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وسنفصل عنها ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى

الجواب أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء

قواطع الأدلة في الأصول ج:١ ص:٨٢

قلنا إنما عقل التعجيل فى ذلك الأمر بقرينة دلت عليه وهى علم العبد أن السيد لا يستدعى الماء إلا وهو محتاج إلى شربه هذا هو الأغلب ولو لم يوجد إلا فى الأمر فإنه لا يعقل ذلك

وأما قولهم إن السيد يقول أمرته بكذا فأخره

قلنا وقد يعتذر العبد فيقول أمرنى بكذا ولم يأمرنى بتعجيله ولا علمت أن عليه فى تأخيره مضرة

وأما كلامهم الثانى قلنا هذه الأحكام التي تعلقوا بها عامة صيغها صيغ أخبار وقد بينا أن صيغة الخبر لا تدل على قرب من المخبر عنه ولا بعد إلا بدليل يقترن به أيضا فإن هذه العقود فى الشرع إيقاعات تقتضى أحكاما على التأبيد فلا بد أن تتصل أحكامها بالعقود ليصح القول بإتيانها على التأبيد فهو مثل النهى فى مسألتنا فإنه لما اقتضى الانتهاء والكف على التأبيد اقتضى الانتهاء على الفور ليصبح القول بثبوتها على التأبيد." (٣)

"الجواب أنا نقول يموت لا عاصيا ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب وذلك لأنا بينا أن الوجوب على التوسع جائز وروده مشروعا ومعقولا وبينا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول فى

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٤٤٠/٥

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٥٨/٨

(٣) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٦٢/١

الفعل إلى وقت مثله فى الفعل فلا يكون محرما عليه لأن المحظور عليه فى الواجبات تركها على الإطلاق والترك على الإطلاق هو الترك على وجه يفوت المأمور والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور ثم إذا أحس بالفوات وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير وأما إذا مات بغتة وفجأة فهو غير مفوت للمأمور لأنه إنما أخر من وقت إلى وقت مثله وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتا وإذا صار حيث يؤدى إلى التفويت منعناه من التأخير فصار الفوات عند موته بغتة محالا به على الله تعالى لا على العبد لأنه قد فعل ما كان مطاقا له ذلك فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه إلا أنه صار فائتا بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعده الحياة فى وقته وكان من هذا الوجه على العبد لم يجز أن يوصف بالعصيان وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى كذلك هاهنا وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب فهذا وجه **الجواب** عن هذا الفصل ولم نبق على ما قررناه **إشكال بوجه** ما وهذا الفصل قد أعيى الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول فى أصوله لا يستقيم مع قولنا أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب وكذلك زعم أن الصلاة فى أول الوقت لا تجب والمفعول فى أول الوقت ينبغى أن يكون نافلة وهذا ترك لمذهب الشافعى رحمه الله ومساعدة للمخالفين وليس سبيل من ينصب للتقدم فى مذهبه ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه أنه إذا جاء." (١)

"وهذا نحو قول الله تعالى فاقتلوا المشركين التوبة ٥ ثم قال أنا لم أرد بعضهم ولا يدرى من المعنى بذلك البعض فإنه لا يجوز الاحتجاج بمثل هذا العموم المخصوص

قواطع الأدلة في الأصول ج:١ ص:١٧٧

لأن كل من جعل الآية حجة فى مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصا

فأما إذا كان المخصوص معلوما فقد بينا وجه كون العموم حجة فى الباقي وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص فإن عليا رضى الله عنه قال فى الجمع بين الأنثتين المملوكتين فى الوطء أحلتهما آية وحرمتهما آية وقد روى عن عثمان رضى الله عنه مثل ذلك وعنيا بقولهما أحلتهما آية قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم النساء ٣ وعنيا بآية التحريم قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين ومعلوم أن قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم مخصوص منه البنت والأخت

واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فى قليل الرضاع بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم النساء ٢٣ وقال قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط وذلك يوجب تخصيص الآية ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا فى الندب وعلى الشذوذ

فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهى عمومات مخصوصة

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٦٧/١

وقد قال الأصحاب فى أصل المسألة إن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازا ولا يخرجه من أن يكون حجة كالمجمل إذا اتصل به البيان

وإنما قلنا إن التخصيص بيان لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله وهذا باق بلا **إشكال والاعتماد** على الدليل الأول

أما **الجواب** قلنا قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل فى غير ما وضع له

قلنا لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق

وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليل يوجب تخصيصه." (١)

"نعم يجوز أن يتأخر حكمه لأنه لم يوجد فأما تأخر عقد الطلاق مع وجود تصوره من أهله فى محله فمحال

قواطع الأدلة في الأصول ج:١ ص:٢٥٦

وخرج على هذا قوله إن أكرمتنى أكرمتك لأنه لا يتصور دخوله على الإكرام فحسب وهاهنا يتصور دخوله على الحكم لا على السبب وهذا لأن الإكرام شيء واحد فلا بد إذا علق شيء أن يتأخر فأما هاهنا فإن هذا عقد شرعى له حكم فيجوز أن يدخل على الحكم فيتأخر وينتجز العقد

وقد ذكرنا هذا الفصل فى خلافيات الفروع وأجبنا **بجوابات** مقنعة واقعة والذى ذكرنا هاهنا **جواب** برهانى فى غاية الوضوح وقولهم إن الطلاق ما ينزل فى محله فبينا اتصال العقد بالمحل بصورة قوله أنت طالق فبقوله أنت اتصل اللفظ بالمحل وهذا يكفى للاتصال سببا وأما الاتصال وقوعا ونزولا فيكون عند الشرط والمسائل مبنية على هذا الأصل وقد عرف فى الخلافيات فلا يحتاج إلى الإعادة هاهنا

والله أعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:١ ص:٢٥٧

القول فى البيان والمجمل والمبين وما يتصل بذلك ويتفرع عليه

قال أبو بكر الصيرفى البيان إخراج الشيء من حيز **الإشكال إلى** حيز التجلى

وذكر الشافعى البيان فى الرسالة فقال البيان اسم جامع لأمور متفقة الأصول متشعبة الفروع

واعترض عليه أبو بكر بن داود وقال البيان أبين من التفسير والذى فسرته

وهذا لا يصح لأن الشافعى رحمه الله لم يقصد بقوله حد البيان وتفسير معناه وإنما أراد به أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان فهى متفقة فى أن الاسم البيان يقع عليها ومختلفة فى مراتبها فبعضها أجلى وأبين من البعض لأن من البيان ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر فيه ومنه ما يحتاج إلى تدبر وتفكر فيه ولهذا قال النبي – صلى الله عليه وسلم – إن من

---

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ١٥١/١

البيان لسحرا فأخبر أن بعض البيان أبلغ من البعض ويدل على ذلك أن الله تبارك وتعالى خاطبنا بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه وجميع ذلك بيان وإن اختلفت مراتبها." (١)

"الصحابة وأما قتل الحسين بن على ابن ملجم فإنه على أى جهة قتله كلام كبير وأيضا فإن الصحابة قد كانوا فى هذا الوقت تفرقوا تفرقا عظيما واعتزل جماعة من وجوههم وكفوا قولهم وفعلهم والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه فى الفرق بين الحاكم والمفتى وهو تفريق حسن فلا بأس به فى هذا المكان وهو نافع جدا في صورتى الإيراد فى مسألة المبتوتة ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار فى الورثة وقد قال بعض أصحابنا إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة فأما فى التابعين ومن بعدهم فلا ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين والأولى التسوية بين الجميع وقال بعض أصحابنا إن إمساك الناس من إظهار الخلاف إنما يدل على الإجماع إذا كان فى شئ يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه وهو منكر لا يمكن استدراكه وأما الذى يمكن استدراكه فلا يكون سكوت الباقين دليلا على الإجماع والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق لأنه ليس فيه كثير معنى والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين وقد ذكر القاضي أبو الطيب في كتاب الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنته فأوردته ويدخل فيه الجواب على خلافهم قال الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ والثاني أن الحق واحد وما عداه باطل وإذا ثبت هذان الأصلان فلا يخلوا القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به وإن كان باطلا فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال إما أن لا يكونوا اجتهدوا." (٢)

"عليه وسلم – (رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)

قواطع الأدلة في الأصول ج:٢ ص:٢٠

وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم فى الاجتهاد ألا ترى أن من طالت صحبته للنبى – صلى الله عليه وسلم – من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع فى الاجتهاد واحد فبطل ما قالوه ولأن هذا الترجيح إن كان قائما يكون فيما يوجد من التنبيه فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين فلا يكون لمن شهد مع النبى – صلى الله عليه وسلم – مزية على غيره فإن قال قائل إنكم قد قلتم من قبل إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع وإذا لم يكن شرطا وقد انعقد الإجماع فكيف يعتبر خلاف التابعى والجواب أنا قد قلنا فى أول المسألة ما يبطل هذا السؤال لأنا قد بينا أن موضع

---

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٢٢٨/١

(٢) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٨/٣

الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد فأما إذا سبق الاتفاق فلا **إشكال أن** أنعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى وموافقته لذلك وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع

فصل

قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعا

وقد سبق بيان هذا ومما يتصل بهذا أن من الناس من قال إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل المصرين الكوفة والبصرة لم يعتد بخلاف غيرهم وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا وقال بعضهم إذا أجمع الخلفاء الاربعة لم يعتد بغيرهم وذهب إلى هذا القاضي أبو حازم من أصحاب أبي حنيفة وحكاه الضميرى عنه وقالت الرافضة إذا قال على كرم الله وجهه شيئا لم يعتد بخلاف

قواطع الأدلة في الأصول ج:٢ ص:٢١." (١)

"على المنع زمن عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفة فى زمان أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا فى زمان عمر رضى الله عنه على أن ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول **الإشكال فلم** يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شئ وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه وقد قال بعض أصحابنا إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيرا وأما إذا تمادى الخلاف فى زمان فتطاول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه فى سقوط أحد القولين ليظهر ذلك فى الزمان الطويل فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن فى اختلافهم وفاقا ضمنيا على أن الخلاف فى هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما **الجواب** عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقا ضمنيا فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين فى العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ها هنا فإن الإجماع الذى يوجد من بعد من أهل العصر الثانى يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره وأما." (٢)

---

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٣/٢٤

(٢) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٣/٣٦

"ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص فدل أنهم قالوا عن قياس وتتبع هذا يطول والأمر فى هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر التابعين فى المحاجة والمقايسة ولم يصح عن أحد منهم فى ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى زماننا فإن قالوا يحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص ثم يقولون تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع وأنتم لا تنقلون فيه لفظا جامعا مانعا حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون وتدرون وتصححون وتبطلون والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها فكيف انضبط لكم ما يفسد منها وما يصح ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالى على هذا اللفظ وذكر أن هذا سؤال مشكل

والجواب أن دعوى النص محال لأنه لا يتصور من جهة العادات فى عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعى أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة مما يتعلق به حكم شرعى ووقع فيه الاختلاف ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله فإنه يجوز لأن الإجماع حجة وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص فلا يتصور أن يكتموا الخبر إن كان هناك خبر

وأما كلامهم الثانى فقد حكم المورد له أنه سؤال كل ولا أدرى وجه **الإشكال فى** هذا السؤال وهذه الآثار صرحت المصير إلى الرأى من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن الرأى فإن قالوا لم يحك عنهم الاختلاف فى الأقوال فى هذه المسألة ولم ينقل عنهم تصريح بعلة قلنا قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة وعلى أن التنبيه منهم على العلة والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة فنقول فى مسألة الحرام من قال منهم إنه طلاق ثلاث فقال مطلق التحريم يقتضى غاية التحريم ومن جعله طلقة واحدة اعتبر أقل ما ثبت ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها ومن جعله ظهارا أجراه مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء

___." (١)

"فإن قالوا عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها

قيل الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد

فإن قيل أليس أن المعجزة إنما صارت حجة لعدم ما يعارضها فقد صار عدم المعارضة دليلا على صحته فكذلك ها هنا عدم المعارض يصير دليلا لصحة العلة قلنا العجز إنما كان حجة لا بما قلتم ولكن بوقوعها خارجا عن معتاد قدرة البشر إلا أن الكفار تعنتوا وقالوا هو فى مقدور البشر فقيل لهم ائتوا بمثلها ليقطع تعنتهم ثم إذا انقطع تعنتهم

___

بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا فى هذا الموضع على وجه السؤال **والجواب** ما يبين أن الإجراء والطرد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الإطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلا أولى ومن جعل ما ذكرناه دليلا يجيب عن هذا فيقول إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن فى انتصاب الشئ علما على الحكم ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على

---

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ١٠٧/٣

الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن

وعندى أن **الإشكال لا** يزول بهذا ويدخل على ما ذكروا فصل الشرط الذى قدمنا فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وليس بعلة ومن يقول إنه علة ولا يفرق بين اشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشئ قد يوجد عند الشئ اتفاقا وينعدم عند عدمه اتفاقا ولا يدل على أنه علة." (١)

"وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه قلنا لا ننكر أن توجد الأمارة فى بعض المواضع من غير حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها فى بعض المواضع العلة من العلل شرطنا فى كونها أمارة انتفاء تلك العلة وانتفاء الموضع الذي لم يوجد حكم العة فيه حكمها ولا يكون العلة المذكورة طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة فى كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد فى صحة العلة وفى المواضع التى استشهدوا بها فى الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضا وأما على قولنا إن التأثير يفوت بالتخصيص فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن وكذلك نقول فى تلك المواضع إن قوة الظن تفوت خصوصا إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر **والإشكال مع** ما قلناه قائم لأنه تمكن دعوى زوال الأمارة فى الغيم الرطب وفي الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرة أو مرتين فكذلك فى مسألتنا وجب أن لا تزول الأمارة بوجود التخصيص فى موضع أو موضعين إلا أنا نقول لابد أن تضعف الأمارة بما ذكرنا ولابد من توفر القوة من كل وجه لأن هذا ظن يثير حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم في الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعى به وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمارة فى موضع ما فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه وهذا **جواب** حسن

قواطع الأدلة في الأصول ج:٢ ص:١٩٣

اعتمدته وهو بمحل الاعتماد

فإن قال قائل أليس أنكم لم تجعلوا الإطراد على صحة العلة

قلنا الدليل الأصلى فى صحة العلة هو التأثير إلا أن الإطراد شرط لما ذكرنا وهو أولا يضعف الظن فوجب ترك تعليق الحكم به وأما الذى ذكره أبو زيد فليس فيه كبير دليل." (٢)

" صفحة رقم ٦٠

فارغ .

" هامش "

فاستدل على انتفاء الأمر بانتفاء القدرة ، وإذا استدللت بهذا أريناك نقيضه ؛ لأن القاعد مأمور

---

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ١٩٦/٣

(٢) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٢٤٥/٣

بالقيام ، وقدرته معدومة عليه ، وهذه القدرة انعدمت ، ولم ينعدم الأمر .

قال المازري : وكل من نظر بعين الإنصاف علم صحة ما بيناه ، وأن الإمام لم ينصف الرجل في إلزامه كيف وهو يعني الإمام وقد نبه على أن الأشعري لم يمنع تقدم القدرة على الفعل بمعنى يعود إلى حقيقة تعلقها بالأفعال ، ولكن من حيث إنها عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فلو فرضناها متقدمة ، وانعدمت في الثاني من حال وجودها قبل إيقاع المقدور بها ، فلا فائدة فيها ، ولا تأثير لها ، وإن فرضناها باقية أبطلنا أصلنا في أن الأعراض لا تبقى زمانين .

قلت : وكلام الإمام يقتضي أن القائل بهذه المقالة لا يقول بتوجه الأمر قبل الفعل ، إلا على سبيل الإعلام دون الإلزام ، كما قدمته ، وعلى هذا لا يكون استدلاله استدلالا بالعكس ، بل نقض على دعوى أن الأمر لا يتوجه قبل المباشرة بأن القاعد مأمور بالقيام إجماعا ويصح مقاله ، وقد ألزم صاحب هذه المقالة أيضا بأن أحدا لا يعصي بترك المأمور ؛ لأنه إن أتى به ، فذاك وإلا فهو غير مكلف .

وجواب هذا عندنا ، أن الأمر بالشي نهي عن ضده على أصل شيخنا . والتارك مباشر للترك ، وهو فعل منهي حرام قائم من هذه الناحية ، لكن مساق هذا أن تارك الصلاة مثلا غير مكلف بالصلاة ، بل بترك ترك الصلاة الذي يلزمه الصلاة .

والإمام قد ادعى الإجماع على أن القاعد مأمور بالقيام ، فإن أمكن رده إلى ترك الترك كما قررناه فلا **إشكال** ، وإلا فهو معدم على القول بذلك .

وقد يقال : ترك الترك هو نفس الصلاة ، وإذا تأملت ما ألقيت إليك علمت اندفاع ترديد المصنف ، وأن الشيخ لم يرد إلا تنجيز التكليف ، ولا يلزم عليه ما ذكره ، لأنه لم يقل بأن الاقتضاء قائم في إيجاد الموجود ، بل إنه مأمور به كما عرفت ، ولكن [لم] قلتم : إن كل مأمور به مقتضى ؟ سلمنا أن كل مأمور به مقتض ، ولكن لم قلتم : إنه يستلزم تحصيل الحاصل ، وتقريره قد عرفته .." (١)

" صفحة رقم ١٢٦

ارتكاب محرم ، وهو باطل ، فإن استبشر به فأوضح ، وتمسك الشافعي – رضي الله عنه –

" هامش "

مبرح إقامة لصورة الواجب ، وهذا هو الحق .

' وإن 'كان قد ' سبق تحريمه فنسخ ' – أي : فسكوته نسخ للتحريم السابق – ' وإلا لزم ' أن

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٦٠/٢

يقع منه (صلى الله عليه وسلم) ' ارتكاب محرم ، وهو باطل ' ، فلا يقر على باطل وقد وصفه الله – تعالى – بقوله :) النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ([سورة الأعراف : الآية ١٥٧] فهو – عليه السلام – ينكر المنكر ، ولو عرف أن مرتكبه لا يرجع ، كما أنه يجب علينا الإنكار ، وإن [علمنا] أنه لا يفيد .

فإن علم من حال مرتكب المنكر أن الإنكار يزيده إغراء على مثله .

قال ابن السمعاني : فإن كان العالم غير النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يجب الإنكار ، وإلا فوجهان :

أحدهما : لا يجب ، وهو قول المعتزلة .

والثاني : الوجوب ، ليزول بالإنكار توهم الإباحة ، وهو قول الأشعرية وهو أظهر .

هذا كلام ابن السمعاني ، وهو [منازع] فيما أسلفناه عن الإمام .

واعلم : أن ما ذكره المصنف من اشتراط كون النبي (صلى الله عليه وسلم) قادرا على الإنكار عندي غير محتاج إليه ، فقد ذكر الفقهاء أن من خصائصه (صلى الله عليه وسلم) عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على نفسه بعد إخبار ربه – تعالى – بعصمته في قوله :) والله يعصمك من الناس ([سورة المائدة : الآية ٦٧] .

وما ذكر من دلالة السكوت على أن الفعل غير محرم حق .

وأما الاستدلال به على خصوص الإباحة ، فكان أبي – رحمه الله – أولا يقف فيه ويقول : غاية دلالة السكوت أنه لا حرج في الفعل ، فمن أين أنشأ الإباحة ؟ .

وذكر أنه سأل الشيخ صدر الدين بن المرحل قديما هذا السؤال ، ولم يحصل جواب ، ثم كان آخرا يقول : جوابه أنهم نقلوا أنه لا يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه ، فالفعل الذي أقدم عليه لو لم يكن مباحا لحرم الإقدام عليه ، بلا علم بحكمه . فمن هنا التقرير على الإباحة بخلاف السكوت عند السؤال .

قولهم : لا يجوز الإقدام حتى يعرف حكمه في غاية الإشكال ، وإن كان الشافعي ادعى الإجماع فيها ، وكذا الغزالي في ' المستصفى ' ، فإنهم قد صرحوا بالبراءة الأصلية ، وأنه لا حرج في الإقدام إذ ذاك ؛ إذ لا حكم .." (١)

" صفحة رقم ٢٣٢

قلنا : المتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه .

" هامش "

وقد نظر البيضاوي هذا الجواب ووجهه : أنه إذا أخطأت الأمة في شيئين كل شطر في شيء

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٢/١٢٦

دخل تحت عموم ' لا تجتمع أمتي على خطأ ' .

ومن خطأ كل فريق في قول فقد خطأ كل الأمة .

وهذا النظر له أصل مختلف فيه ، وهو أنه هل يجوز انقسام الأمة إلى شطرين كل شطر يخطئ في مسألة ؟ - والأكثر على أنه لا يجوز - واختار الآمدي خلافه ، فتبعه المصنف .

وله عندي اتجاه ظاهر ، فإن المحذور حصول الاجتماع منها ، وإذا انفرد كل واحد بخطأ غير خطأ صاحبه ، فأين الاجتماع له ؟

ولو صدق الاجتماع لاقتضى اجتماع جمع عظيم أكثر من عدد المجمعين بأضعاف مضاعفة على الخطأ .

بيانه : أن العصر الماضي لم يخل عن معاصي صدرت من سفهائه ، واللاحق كمثله ، ولاحق اللاحق نظيره ، وهكذا إذ ليس كل فرد من الأمة بمعصوم ، والمجاري فيما بينهم طافحة ، فإن صدق على مثل هذا أنه إجماع ، فقد لاح اجتماع الجمع العظيم على الخطأ ، فالوجه حمل الاجتماع على ما ذكرناه .

والإمام الرازي لم يذكر هذا **الجواب** المذكور في الكتاب ، بل قال : هذا **الإشكال غير** وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب ، فإنه لا يلزم من حقيقة واحد من الأقسام فساد الباقي .

سلمنا ، ولكن لا يلزم من الذهاب إلى الثالث كونه حقا ؛ لأن المجتهد يعمل بمقتضى اجتهاده ، وإن كان خطأ في نفس الأمر .

ولقائل أن يقول : [على الأول] قد اعترفتم أولا بوروده على المذهب الحق الذي يرويه وهو أن المصيب واحد ، ثم لم قلتم : إنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي إذا وقع الإجماع على ذلك القسم .

وعلى الثاني : أن الذاهب إلى الثالث إذا كان يعلم انقسام [الأمة] إلى شطرين ، والفرض علمه أن الثالث يستلزم التخطئة ، فقد علم أن الذهاب [إليه] خطأ فيحرم عليه الذهاب إليه .." (١)

" صفحة رقم ٤٠

فارغ .

" هامش "

ووجه الاستدلال به أن تقول : لو كان الشرعي هو الصحيح لصحت صلاة الحائض بوجه ما ؛ وهذا لأنها منهية عن الصلاة ، والصلاة المنهية عنها ليست هي اللغوية ، فتعين أن

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٢/٢٣٢

تكون هي الشرعية ، والدليل على أنها منهية هذا الحديث .

وأيضا : لا يصح أن يكون الشرعي هو الصحيح ، للزوم دخول الوضوء وغيره من الشروط في مسمى الصلاة لتوقف الصحة عليه .

ولك أن تقول : لا يلزم من التوقف الجزئية .

قالوا : لو كان المنهى عنه ممتنعا لم يمنع ؛ لأن المنع عن الممتنع لا فائدة فيه فلا بد من تصوره .

ولأن النهي يوجب إعدام المنهي عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد واختياره لأنه ابتلاء كالأمر ، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيار ، حتى إذا انتهى معظما حرمة الناهي ، أثيب ، وإذا أقدم عوقب ، ولا يتحقق ذلك إلا فيما هو مشروع .

وأجيب بأن المنع – أي : امتناع المنهي عنه – للنهي الوارد عليه ، فلولاه لم يكن ممتنعا .

وهذا معنى قول أصحابنا في جوابهم : هو متصور لولا النهي ؛ ولذلك ورد عليه النهي ؛ ثم النهي يعمل عمله في إفساده .

قال ابن السمعاني : ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : النهي لانعدام الشيء شرعا لا لانعدامه حسا ، فلما تصور حسا صح النهي عنه .

وقولهم فيما قدمناه آنفا : المنهي هو الصوم المعلوم في الشرع .

وأما مجرد الإمساك فليس بصوم ، ولئن كان صوما فهو من حيث اللغة دون الشرع ، فوجب الحكم بتصور الصوم حقيقة .

فأجاب الأصحاب عنه : بأنا قلنا : إنه متصور لولا النهي .

قال ابن السمعاني : وهذا لا يدفع **الإشكال** ، ولا يقنع به الخصم .

قال : ويمكن أن يجاب فيقال : الصوم الذي هو فعل العبد ليس إلا النية مع الإمساك ، وهذا متصور منه ، فصح النهي لتصوره منه .." (١)

" صفحة رقم ٥٥٢

واستدل : بأنه يلزم حل الشيء وتحريمه لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية : أنت بائن ثم قال : راجعتك .

وكذا : لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ، ثم تزوجها بعده مجتهد بولي .

وأجيب : بأنه مشترك الإلزام ؛ إذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه .

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٤٠/٣

وجوابه : أن يرفع إلى الحاكم ، فيتبع حكمه .
المصوبة قالوا : لو كان المصيب واحدا ، لوجب النقيضان إن كان الطلب
باقيا ، أو وجب الخطأ إن سقط الحكم المطلوب .
" هامش "

وأجيب : مطلوبه ما يغلب على ظنه ، فيحصل وإن كان مختلفا ' .
والحاصل : أنا لا نسلم أن متعلق ظنه كونه حكم الله تعالى ، بل كونه ما يؤديه إليه
اجتهاده ، ثم هو يقول : ما تأدي إليه الاجتهاد ، فهو حكم الله تعالى ، ' واستدل : بأنه يلزم '
من القول بالتصويب ' حل الشيء وتحريمه ' معا ؛ لأنه ' لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة . .
حنفية : أنت بائن ، ثم قال : [راجعتك] ، فهي بالنظر إلى معتقد الزوج حل ؛ لأن الكنايات
عنده ليست بوائن ، فيجوز الرجعة ، وبالنظر إلى معتقدها حرام .
الشرح : ' وكذا : لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ' ؛ لكونه يرى صحته ، ' ثم تزوجها
بعده مجتهد بولي ' ؛ لكونه يرى بطلان الأول ، فيلزم من صحة المذهبين حلولهما .
' وأجيب : بأنه مشترك الإلزام ' ، وأنه كما يرد على المصوبة يرد على المخطئة ؛ لأنه
وإن جعل المصيب واحدا ، فيأمره باتباع ظنه ؛ ' إذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه ' .
فالشافعي مأمور بجواز المراجعة اتباعا لظنه ، والحنفية بالعكس ، فيعود **الإشكال** .
' **وجوابه** : أن يرفع إلى الحاكم ، فيتبع حكمه ' ؛ فإن أقضيته [ترفع] الخلاف ، فإن
لم يرفع إلى الحاكم ، فكل مأمور بمقتضى اجتهاده .
الشرح : واحتجت ' المصوبة ' لكل مجتهد على مذهبهم بوجهين ' قالوا : لو كان." (١)
"ص -٢٠٧-...ومن منع ذلك فقد كابر.
ومن سلم وقال: لا أسميه مجازا: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه١. والله أعلم.

---

١ خلاصة ما يريد أن يقوله المصنف: أن القرآن يوجد فيه كثير من الآيات المشتملة على المجاز، وأتى بأمثله لذلك، وأن من منع ذلك فقد كابر وعاند؛ لأنه ينكر شيئا موجودا ومحسا، ثم أشار إلى أن هناك من لا يسميه مجازا، وإنما يطلق عليه إطلاقات أخرى، قال المصنف، فالخلاف مع هذا خلاف لفظي، قائم على الاصطلاح، ولا مشاحة فيه. هذا معنى كلامه.
وقد نقل الطوفي عدة أوجه للمحتجين بأنه ليس في القرآن مجاز، نلخص منها:
أولا: أنه يلزم عليه أن يكون الله -تعالى- متجوزا، أي: مستعيرا؛ لأن مستعمل المجاز يسمى في اللغة متجوزا، والتجوز:

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٥٥٢/٤

استعارة اللفظ لغير موضوعه، فيلزم: أن يسمى الله -تعالى- كذلك، لكنه لا يسمى بذلك، فلا يكون المجاز واقعا في القرآن.

ثانيا: أن المجاز لا ينبئ بنفسه عن معناه، فوقوعه في القرآن يوقع في اللبس والإشكال وعدم البيان، ومقصود القرآن البيان.

ثالثا: أن العدول إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، أو يدل عليه، والعجز على الله -تعالى- محال.

ثم أجاب -رحمه الله تعالى- عن هذه الأدلة -بما ملخصه.

أما عن الدليل الأول، فأجيب عنه بجوابين:

أحدهما: صحة تسميته -سبحانه- متجوزا بمعنى: أنه مستعمل للمجاز وليس فيه نقص ولا محذور، كما يسمى متكلما باستعماله للكلام.

ثانيهما: عدم التسليم بأنه -سبحانه وتعالى- لو تكلم بالمجاز، لزم أن يسمى متجوزا للفرق بينه -سبحانه- وبين خلقه؛ فإن أسماءه -سبحانه- وصفاته توقيفية، بخلاف غيره. =." (١)

"وقد رد بعض الحنفية على الفقهاء، فقال: أفعل التفضيل إذا ورد محلى ب(الألف واللام) قال أهل العربية: يجب مطابقته الموصوف إن كان مذكرا فمذكر، وإن كان مؤنثا فمؤنث، فيكون على وزن الفعلى، لا على وزن (الأفعل)،والفقهاء يدخلون الأنثى حين يقول الواقف: النظر للأرشد، فالأرشد من أولاده، والأرشد صفة للمذكر عند أهل العربية، فما وجه دخول الأنثى في لفظ الأرشد فالأرشد؟.

وجواب على هذا: وقد أجاب شيخنا الشيخ تقي الدين بن قندس عن هذا بجواب مطول، وهو أيضا في الحكم: (أيها الكاتب هذا السؤال، والواقف عليه، والسامع له، إن قوله: الأرشد صفة للمذكرعند أهل العربية، خصه ممنوع بل قد يكون للمذكر فقط، وقد يكون لما يعم المذكر والمؤنث، وألفاظ الواقفين كلها أو غالبها إنما تقع على الثاني دون الأول.

فعلى تقدير وقوعها على الأول، لا يصح إدخال الأنثى فيه، ولا يوجد الإدخال المذكور في كلام فقيه، فإن وقع فهو سهو، وإذا وقع على الثاني - كما هو المعهود من ألفاظ الواقفين - تعين الإدخال، إعطاء اللفظ حقه، ما لم يوجد مانع معتبر.

فالاستشكال إنما نشأ من الإجمال في مقام التفصيل، فإذا حصل التفصيل المعتبر، وأعطى كل مقام ما يليق به زال الإشكال واتفق كلام الفريقين - الفقهاء وأهل العربية - بتوفيق الله تعالى) فصل في بيان وجوب التفضيل بمذكور في هذا المقام، وألفاظ الإجمال بعد الاعتصام بالهادي من يشاء إلى صراط مستقيم. فنقول: إن(الأرشد) من أفعل التفضيل، وهو تابع في معناه للموصوف به، فإن كان الموصوف به للمذكر فقط، كان (الأرشد) للمذكر فقط، وإن كان الموصوف به للمذكر والمؤنث، كان (الأرشد) كذلك للمذكر والمؤنث.

فإذا وقف على ولده الأرشد، أو جعل النظر لولده الأرشد، كان ذلك شاملا للذكر والأنثى - كما هو معلوم في كلام الفقهاء وغيرهم - وليس في كلام أهل العربية ما يخالفه، بل في كلامهم ما يعضده ويوافقه.." (٢)

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر، ٢٢٩/١

(٢) زينة العرائس-ابن عبد الهادي، ص/٢٥

"منها : قد ذكرنا أن حج الصغير صحيح ولو غير المميز لأن التمييز ليس بشرط صحة في النسك كما دل على ذلك حديث ابن عباس : ((ألهذا حج ؟ قال: نعم ولك أجر)) لكن كيف يحرم هذا الصغير وكيف يؤدي مناسك الحج ؟ **الجواب** : هو أن هذا الضابط حل هذا **الإشكال فالصغير** يحرم عنه وليه ويلبي عنه ، ويمنعه من محظورات الإحرام لا يقع فيها ويطوف به ويسعى به ويرمي عنه ويقف به في عرفات ويبيت به في مزدلفة ومنى في أيامها ، أو بعبارة أخرى نقول : يفعل هذا الصغير ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه فإنه يقوم به عنه وليه ذلك ، لأنه مناسك الحج يراعى فيها حال الصغير والضعيف وذا الحاجة ، والله أعلم .." (١)

"وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين مع أنه حكم ، فإن قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الإسلام والصلاة لا يصح .

وأما في غير الإسلام والصلاة فإن تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي ، ثم أداء الولي حكم آخر مترتب على الأول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الأحكام المتعلقة بأفعاله ، فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس إذ لا خطاب هنا ، (إلا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفا ، نحو آتيك طلوع الفجر أي وقت طلوعه فقوله إلا أن يقال هذا القبيل فإنه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي جميع الأوقات إلا وقت قوله في **جواب** **الإشكال** (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع **الإشكال** (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أي من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد بالأفعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح .

(ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) ؛ لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعني بالأفعال ما." (٢)

"يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج **جواب** **الإشكال** **المتقدم** ، وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا ؛ لأنهما من أفعال القلب .

(والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه ، بل هو علم الأخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب .

وأما عند الأشعري وأتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح

---

(١) سلسلة الضوابط الفقهية، ص/٤٨

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٧/١

أضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعري .

(ولا يزاد عليه) أي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم فإنهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل) اعلم أن هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع ؛." (١)

"والأعصار فيوما يكون علما بجملة من الأحكام ويوما بأكثر وأكثر وهكذا يتزايد إلى انقراض زمن النبي عليه السلام ، ثم أخذ يتزايد بحسب الأعصار وانعقاد الإجماعات وأيضا ينتقص بحسب النواسخ والإجماع على خلاف أخبار الآحاد .

الثاني أن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الإجماع في زمانه وكأنه أراد أنه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط إن لم يكن إجماع وبه وبما انعقد عليه الإجماع إن كان ومثله في التعريفات بعيد .

الثالث أنه يلزم أن يكون العلم بالأحكام القياسية خارجا عن الفقه ، وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم إلا أن يقال إنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده ، إذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر .

الرابع أنه إن أريد بظهور نزول الوحي لظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم ، وإن أريد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الأسفار والأشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن **الإشكال والاختلال** .

قوله (**فجوابه** أولا) مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع." (٢)

"المخصص أصلا ؛ لأن كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ، ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي : لاستقلاله .

(قوله : على أن احتمال التعليل) يصلح فعلا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا **جوابا** عن **الإشكال الوارد** على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه ، وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم ؛ لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصوص ، إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح **جوابا** عن هذا **الإشكال لما** فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل توجب جهالة في العام ، فإن قيل المخصص إذا لم يدرك عليه فاحتمال التعليل باق على ما هو الأصل في النصوص ، وإذا أدركت

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢٨/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٥٩/١

فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم ، وبعدما تعينت لا يدرى أنها في أي قدر من أفراد العام توجد ، وكل ذلك يوجب جهالة العام ، وبطلان حجته قلنا لا ، بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين ، بل وصف كونه يقينا .

(قوله : إذ هو) أي : القياس لا يعارض النص ؛ لأنه دون النص فلا ينسخه ؛ لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض ؛ لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان." (١)

"يقال : إن العموم هاهنا العموم الصفة ، والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ، ولو سلم فالمفعول " عتقه " لا كلمة " من " وضعه ظاهر ، وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض ، والبيان ، والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل ، وإرادة الكل محتملة فيجعل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع ، وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من ، وتبعيض من بأن يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية ، وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم ، وأما على تقدير الترتيب ففيه **إشكال لأنه** يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ، ويمكن **الجواب** بأن تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطل لا اطلاع عليه ، والظاهر من إعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبعيض ، وهاهنا نظر ، وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه ، وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن ، وهو ظاهر." (٢)

"(مسألة : حكاية الفعل) لا تعم لأن الفعل المحكي عنه ، واقع على صفة معينة نحو ﴿ صلى النبي عليه السلام في الكعبة ﴾ فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فإن ترجح بعض المعنى بالرأي فذاك ، وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام ، وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ، ويحمل فعله عليه السلام على النفل ، ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام ، والتساوي بين الفرض ، والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا .

(وأما نحو ﴿ قضى بالشفعة للجار ﴾ فليس من هذا القبيل ، وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ، ولأن الجار عام) **جواب إشكال هو** أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ، ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١٦٤/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢١٣/١

المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار .

s." (١)

"والصوم ، وغيرهما ، والثاني عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول إعدام أصلي بلا خلاف ، والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي ، وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فإنه لما قال ﴿ فتحرير رقبة ﴾ فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال ﴿ مؤمنة ﴾ لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ، ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء ، وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام ، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا .

(ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب إشكال مقدر) ، وهو أن يقال نحن نعدي القيد ، وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا ، ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لأن القيد) ، وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيد ، وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي." (٢)

"عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا الإشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة ، وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد ، وسيجيء أن إيراد الإشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم ، وإن اتحد فإما أن يكون منفيا أو مثبتا فإن كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ، ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلا ، ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد ، وإن كان مثبتا فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد فإن اختلفت ككفارة اليمين ، والقتل فلا حمل خلافا للشافعي ، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق ، والتقييد في السبب ، ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ، ومقيدا بالإسلام في الآخر ، وإلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة ﴿ فصيام ثلاثة أيام ﴾ ، وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب إجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به ، والمقيد يوجب عدم إجزائه لمخالفة المأمور به ، وفي هذا المثال أشار إلى الجواب عما يقال إنكم حملتم المطلق ، وهو كفارة اليمين على المقيد ، وارد في حادثة أخرى ، وهي كفارة القتل ، والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني إنما حملناه على مقيد ، وارد في هذه الحادثة ، وهو قراءة ابن مسعود فإنها مشهورة." (٣)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢٢٢/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٣١/١

(٣) شرح التلويح على التوضيح، ٢٣٦/١

"نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق ، والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل ، واجب اتفاقا كما مر .

(قوله : لأن القيد يدل على الإثبات في المقيد ، والنفي في غيره) فإن قلت هذا صريح في أن النفي أيضا مدلول النص كالإثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من أنه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة أصلا ، وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي ، ولا يصح أن يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق ، والسياق قلت تسامح في العبارة ، والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم إجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي .

(قوله : ، ودلالة المطلق عليها) أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة ، والمراد دلالته على الأفراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى ﴿ فتحرير رقبة ﴾ إنما يدل على وجوب إعتاق رقبة ما .

(قوله : لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد **الإشكال ليس** حمل المطلق على المقيد بل إبطال حكم الإطلاق بالقياس ، وإنما أورده في المحصول **جوابا** عما قيل إن قوله : أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من إعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لا يجزيه إلا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا ، وأنه غير جائز." (١)

"الكلام لإيجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبي ﴾ فإن الصلاة من الله تعالى رحمة ، ومن الملائكة استغفار ، وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا إشكالا فاسدا ، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي ، وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا ، وهذا **الإشكال من** قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه ، **والجواب** الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى ، وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال : إن الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى ﴿ يحبهم." (٢)

"المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم ، وهو عدم وجوب المهر أي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب ، وأيضا يحتمل أن يكون المراد ، والله أعلم أنا حللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى ﴿ ، وأزواجه أمهاتهم ﴾ (لا في

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٤٠

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٤٢

اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ، وأيضا تلك الأمور) أي المصالح المذكورة (ثمرات ، وفروع ، ومبنى النكاح للملك له عليها) أي للزوج عن الزوجة (حتى لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح ، والطلاق بيده إذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح ، وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ، أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فإذا كان المهر عليه ، والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها .

(وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى) أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح ، والتزويج (لأنهما صارا علمين لهذا العقد) **جواب إشكال** ، وهو أن يقال لما قلت إن النكاح ، والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى اللغوي .

(وكذا ينعقد) أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك." (١)

"والطلاق ، لإزالة ملك المتعة ، وتلك الإزالة سبب لهذه) أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة إذ هي تفضي إليها ، (وليست هذه) أي إزالة ملك المتعة .

(مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا إنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب .

(ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة) **جواب إشكال** ، وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ، ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (إذ كل منهما إسقاط مبني على السراية ، واللزوم) اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع ، والإجارة ، والهبة ، ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق ، والعتاق ، والعفو عن القصاص ، ونحوها فإن فيها إسقاط الحق ، والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض ، وباللزوم عدم قبول الفسخ ، وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا .

(لأنها لا تصح بكل ، وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ، ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتقاد ، والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح ، والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ، ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوي ، وطار عن وكره ، ومنه عتاق الطير ، ويقال عتقت البكر إذا أدركت ، وقويت فنقله الشرع." (٢)

"والإعتاق إثبات القوة الشرعية .

(أنا نستعير الطلاق ، وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا الإعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك ، وإزالة القيد) .

ولا يتعلق ببحثنا أن (الإعتاق ما هو **بالجواب**) اعلم أن هذا **الجواب** ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حق بل

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٧٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٧٦

يبطل الاستعارة بوجه آخر ، وهو (أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد ، وليست) أي إزالة الملك (لازمة لها) أي لإزالة القيد .

(فلا تصح استعارة هذه) أي إزالة القيد (لتلك) أي لإزالة الملك .

(بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) كالأسد الشجاع .

(وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق .

وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) ، وهذه المسألة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس .

(ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) **جواب إشكال** ، وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ .

فقوله (لأن ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ، ولا يلزم ، وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز." (١)

"الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر ، فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري **إشكال وهو** قوله (يرد عليه أنه إن كان هذا موجبه يكون يمينا وإن لم ينو) أي اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في **جواب** هذا **الإشكال** (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا **الجواب** أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد ، فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين ، أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للإرادة فيما نواهما وأما اليمين فبالإرادة ، وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أوردته إشكالا وهو قوله (فإن قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر." (٢)

"حينئذ مجاز ، وقد يكون من حيث إنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه ، وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع ، فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها ، واليمين لازم لها فلا جمع ، وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا ، وكيف يتصور ذلك ، والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له ، ولهذا عدل المصنف رحمه

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٧٨

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/٣٢٥

الله تعالى في تحرير المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا .

(قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال) يعني أصل الإشكال المتوهم على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الإشكال الوارد على جواب القوم فإنه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ، ولا معنى للجمع إلا هذا فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها ، واعلم أن الإشكال المذكور إنما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى." (١)

"الإتيان متصلا أو متراخيا في جميع العمران أطلق الكلام ، وفي الوقت الذي ذكره أن وقته مثل إن لم آتك اليوم حتى أتغدى ، وقال فخر الإسلام رحمه الله تعالى إذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غيره متراخ فقد بر ، وأورد عليه أنه إذا لم يتغد عقيب الإتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ ، وجوابه أن المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الإتيان بأن يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ ، والإشكال إنما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الإتيان الأول المدلول عليه بقوله إذا أتاه ، وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال إن المسألة موضوعة في المؤقت أي إن لم آتك اليوم ، والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ ، واعلم أن قوله حتى أتغدى بإثبات الألف ليس بمستقيم ، والصواب حتى أتغد بالجزم مثل فأتغد لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل ، وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى ، وبطلان الحكم .

(قوله بل اخترعوه) يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ، ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ، ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ، ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن مما يؤخذ عنه." (٢)

"علمنا أو لم نعلم ، والأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا ﴾ سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل (فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير) أي في طلب العلم ، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف) أي عن طلبه ، وهذا جواب إشكال ، وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب ، فإن رياضة البليد تكون بالعدو ، ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (، وهذا أعظمها بلوى ، وأعمها جدوى) أي هذا النوع

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٣٤٠/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٤٣١/١

من الابتلاء أعظم النوعين بلوى ، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل ، والعالم ، وإنما كان أعظمهما بلوى ؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ، ويفوضه إليه ، ويلقي نفسه في مدرجة العجز ، والهوان ، ويتلاشى علمه في علم الله ، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ، ولا رسم وهذا منتهى إقدام الطالبين ، وقد قيل : العجز عن درك الإدراك إدراك

s." (١)

"واليد عن القدرة ، أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيها فلا يكون من قبيل المتشابهة ، وربما يستدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بأنها صفات كما في الشاهد ، والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها إلا أنا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها .

والجواب أن ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق ، وقد يقال : إن التستر عمن هو أهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المتستر ، والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئيا .

فيجاب بأنه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل : ولا ستر إلا هيبة وجلال والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا إلا أنه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه ، لا يقال : الرؤية لا تحتاج إلى الجهة والمسافة بدليل أن الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه ؛ لأنا نقول الكلام في الرؤية بالعين ، وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام .

(قوله ، وحكم الخفي الطلب) أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل ، أي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن إشكاله إذ الخفاء في المشكل أكثر ، وحكم المجمل الاستفسار ، وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة ، والزكاة ، وقد لا يكون كبيان." (٢)

"الثاني هو أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث ، وفي قوله أنت طالق طلاقا ، لا شك أن طلاقا هو صفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث .

فنقول : إذا نوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوفا تقديره : أنت طالق لأني طلقتك تطليقات ، وقوله ثلاثا أنت الطلاق إذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات ، وقع عليك التطليقات الثلاث ، وأما على **الجواب** الأول فلا يجيء هذا **الإشكال إذ** لم يقل : إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك ، والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث ، وإن كان صفة للمرأة ، وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس ، وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم ، والتكرار

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١/٤٨٥

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/٤٩٤

أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ، ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أن المجموع من حيث هو المجموع ، والمجموع في الطلاق هو الثلاث ، وقوله فإن قيل ثبوت البينونة هذا **إشكال على** بطلان نية الثلاث في أنت طالق ، وتقريره أنكم قلتم إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله : أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية." (١)

"الثلاث ، وقوله قلنا نعم لكن البينونة **جواب** عن هذا **الإشكال** ، ووجهه أنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة ، وهي التي يمكن رفعها ، والغليظة ، وهي التي لا يمكن رفعها ، وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما ، ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى ، وكذلك نية أحد النوعين ؛ لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ، ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى ، ولا دلالة له على الأفراد أصلا ؛ ولأن المقتضى ثابت ضرورة ، ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة ، وهو الأقل المتيقن ، ولا كذلك في النوعين ؛ لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن ؛ لأن الأنواع لا تكون إلا متنافية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين .

وأيضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا ، وقوله ، ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ، ولا يمكن أن يقال : إن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فإن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا ، وقوله ، ومما يتصل بذلك أي بالمقتضى هو المحذوف ، واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ، ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ، ويغلطون في كثير من الأحكام وإن توهم متوهم أن المحذوف." (٢)

"فإذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه فقال : (منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسألة ، وهي (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أي عما عدا ذلك الشيء (عند البعض ؛ لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام ﴿ الماء من الماء ﴾) أي الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالإكسال) ، وهو أن يفتر الذكر قبل الإنزال (وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب في : محمد رسول الله ، وفي : زيد موجود ونحوهما) أي إن دل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله ، وهو كفر ، ويلزم الكذب في : زيد موجود ؛ لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا (ولإجماع العلماء على جواز التعليل) فإن الإجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه ؛ لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (، وإنما فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالإكسال (من اللازم ، وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عيانا ، ومرة دلالة) **جواب** عن **إشكال** ، وهو أن يقال : لما قلتم إن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢/١٦

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢/١٧

أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل." (١)

"﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ قيد الأمر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس ، **وجوابه** أن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ، ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط ؛ لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فإنه يقتضي وجود المسبب فإن قلت : الكلام في الأمر المطلق ، والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه ، وحينئذ لا معنى لقوله لا لمطلق الأمر ؛ لأن الخصم لم يدع أنه لمطلق الأمر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت : قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك ، وحينئذ لا **إشكال** ، وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار ، والحق أنه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي إلا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في مسألة : إن دخلت الدار فطلقي نفسك ، ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره .

فإن قيل : كيف يؤثر التعلق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فإن القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الإطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط .

الرابع مذهب عامة." (٢)

"(، والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض ؛ لأن القربة عرفت في وقتها فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل إلا بنص ، وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء ؛ لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت ، وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه فما فات إلا شرف الوقت ، وقد فات غير مضمون إلا بالإثم إذا كان عامدا لقوله تعالى ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ ، وقوله عليه السلام ﴿ من نام عن صلاة ﴾ الحديث) قال الله تعالى ﴿ فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ ، وقال عليه السلام ﴿ من نام على صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها ﴾ استدل بالآية ، والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلا إذا لم يكن عامدا في الترك .

(وإذا ثبت في الصوم ، والصلاة ، وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة ، والاعتكاف قياسا ، وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت ، وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء) **جواب إشكال مقدر** ، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ فيكون ، واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في **جوابه** ، وما ذكرنا من النص لإعلام إلخ ، وأيضا (لا يرد قضاء الاعتكاف ، والمنذورات قياسا ؛ لأن القياس مظهر لا مثبت فإن قيل فهذا الأصل) ، وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٥٣/٢

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١١٥/٢

في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان ، ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز." (١)

"العمر ، وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال .

(قوله : حتى إن تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقة المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الإعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الإعتاق .

(قوله : إلا أن المال هاهنا غير عين) فبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر** ، وهو أن الواجب في الكفارة يعود به هلاك المال بإصابة مال آخر قبل الأداء ، ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة .

(قوله : واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال ، وثانيا بأنا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين ، وهو النماء مثلا دون الآخر ، وهو البقاء ، فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر ، **والجواب** عن الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال ، ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ، ويدا ، وإنما حق الفقير في أن يعين محلا للصرف إليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ، ومنع." (٢)

"حالة البقاء جعل عذرا ؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر ، يعني من شرع في الفجر ومدها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كما في العصر إذا شرع في الوقت الكامل ، ومدها إلى أن غربت ، فإن الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفوا ينبغي أن يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا **إشكال اختلج** في خاطري ، ولم أذكر له **جوابا** في المتن فيخطر ببالي عنه **جواب** ، وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص ، وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد ، وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل ، فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل .

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء ؛ لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه ، وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب ؛ لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة ، وهي أنه

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١٢٥/٢

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٧٥/٢

يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت ، وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء .
(فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت." (١)

"إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا .
(ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة ؛ لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه ، ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا ، والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له ، وضع الشرائع ، وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ، ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ، ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب) هذا **جواب** **إشكال** ، وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال .
(لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو وجوب التعيين بالنية ، وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعواض وتقصير العباد) .
s." (٢)

"ناقص كما في العصر ، ويتعذر الاحتراز عنه مع الإتيان بالعزيمة والإقبال على الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الأداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحمرار ، ووجه تعذر الاحتراز عنه أن ليس في وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالأداء إلا بامتداد الأداء إلى التيقن بخروج الوقت ، وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الأداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت ، إذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فأتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء ، وظاهر أن شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا **إشكال** ، وقد يجاب عن **إشكال الفجر** بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة ، بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها ، وأما **جواب** المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر ؛ لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر ، فعند الإتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة ، وذهب بعض المشايخ إلى أن ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه." (٣)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢٩٣/٢
(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٩٤/٢
(٣) شرح التلويح على التوضيح، ٣٠٣/٢

"(فصل) هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا ، وهو غير مذكور في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ، ولماكان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة .
(ذكر الإمام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان ، والعقوبات ، والمعاملات ، وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ﴿ ما سلككم في سقر ﴾) الآية اعلم أن الكفار مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا إجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ﴿ ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ﴾ وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن ، وهو قوله (أما في حق وجوب الأداء) فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى ؛ لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ، ولأن الكفر لا يصلح مخففا ، ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر .
(**جواب** **إشكال وهو** أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فأجاب بأن هذا لا يضر ؛ لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ﴿ ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات ﴾ الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين." (١)

"قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية إلا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول ، وإثبات المذهب الثاني ، وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق **الإشكال وبينت** فساده وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشتريت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف .
فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورد ابن الحاجب **والجواب** الذي خطر ببالي هو قوله : .
(قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي : الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول إلا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل .
(**والجواب**) أي : عن الدليل على المذهب الأول (أن العشرة) هذا **جواب** عن قوله : أن وجود التكلم مع عدم حكمه

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٣٣٢/٢

في البعض شائع .

(لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين ، فلا يجوز إرادة البعض بالاستثناء كما لا." [1]

"(قوله : فإن قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه **الجواب** منع الملازمة ، وهي قوله : إن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية ، وإنما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد ، وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي : ما يتناوله اللفظ ، وهو الجارية بكمالها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه ، وفيه بحث أما أولا فلأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال ، وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح استثناء بعض الأفراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي إذا كان استثناء متصلا مثل ﴿ جعلوا أصابعهم في آذانهم ﴾ إلا أصولها بأن يراد بالأصابع الأنامل ، ويخرج منها الأصول على أنه استثناء متصل ، وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من هذا القبيل ؛ لأنه أراد بالجارية نصفها مجازا ، وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع ، أما ثانيا فلأنه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن **إشكال الضمير** وتقرير اعتراضه أنا قاطعون بأن من قال اشتريت الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها ، وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها ، وهو باطل قطعا ، وأيضا يلزم التسلسل ؛ لأن استثناء النصف من الجارية يقتضي أن يراد بها النصف ، وإخراج النصف من النصف يقتضي أن يراد به الربع ، وإخراج النصف من الربع يقتضي أن يراد به الثمن ، وهكذا إلى غير." [2]

"صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للإنسان ، والعظمة بمنزلة الإزار فالأول أدل على الظهور ، والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكنا نقول قوله تعالى ﴿ وربك فكبر ﴾ لا يراد به قل الله أكبر ؛ لأنه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم أي : قل أو افعل ما فيه تعظيم الله ، والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد ؛ لأنه ليس في وسع العبد إثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والإجلال ، وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والإجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر .

وقوله فأداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيم ، وإنما ذكره هاهنا ؛ لأن فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا ، وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد .

(واستعمال الماء لإزالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه إن أورد **الإشكال على** قوله تعالى ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهورا ﴾ وقوله عليه السلام ﴿ الماء طهور ﴾ فغير وارد ؛ لأنه لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور ، وإن أورد على قوله عليه الصلاة والسلام ﴿ حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء ﴾ فوارد .

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٤٣١/٢

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٤٣٨/٢

والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات ؛ لأن من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ، ولو كان استعماله." (١)

"تعدية وجوب التعيين ؛ لأن فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة ، وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته .

والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل ، وكونه معللا في ربا النسيئة مستند إلى الإجماع أو النص ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام ﴿ إنما الربا في النسيئة ﴾ ، وأن النبي عليه الصلاة والسلام ﴿ نهى عن بيع الربا ، والريبة ﴾ ، والمراد بالريبة شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا .

فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا أو إجماعا ، وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماع قطعا للتسلسل ، وليس في كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود **الإشكال الذي** أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا .

وتقرير **جوابه** أنا نشترط في العلة التأثير أي : اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره ، وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه ، أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع ، وربما يقال إن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فإثبات ذلك به دور .

(قوله هذا ما قالوا) إنما قال ذلك لما توهم من ورود **الإشكال** ؛ ولأن إثبات التعليل في ربا النسيئة كاف وكون النص من النصوص." (٢)

"(فصل : لا يجوز التعليل لإثبات العلة كإحداث تصرف موجب للملك) أي لا يجوز بالقياس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة) **جواب إشكال وهو** أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا النص وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الربا والريبة ، والريبة : الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا أو قد باع نسيئة ؛ لأن للنقد مزية على النسيئة (وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ **إشكال (** وصفتها) بالجر أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة (كإثبات السوم في الأنعام ولإثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح) هذا نظير إثبات الشرط (وككونهم رجالا أو مختلطة) نظير إثبات صفة الشرط (ولإثبات الحكم أو صفته كصوم بعض اليوم) نظير إثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير إثبات صفة الحكم (؛ لأن فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء أما إذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام) أي عند الشافعي رحمه الله (فإن له) أي لاشتراط

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٩٣/٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١٢٣/٣

التقابض عند الشافعي رحمه الله (أصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه أصلا) أي لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو بيع." (١)

"أحكام الأصل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا **إشكال على** قوله : لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن ؛ لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم أن الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا **الإشكال لكن** يرد عليه **إشكال آخر** وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث .

وجوابه أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم أنه يمكن التوفيق بين قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية أن مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول أن العقل لا." (٢)

"بالنجاسة بحكم الشرع .

وأما ثالثا فلأن هاهنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الأعضاء الأربعة فحين ذهب صاحب الهداية إلى أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز إلحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز إلحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الإشكالين ، وإنما كان يرد عليه **الإشكال بزوال** الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعدية من السبيلين فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهو جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وإباحتها عند التساوي .

وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تماثل الحكمين ، وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الإشكالين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب إلى أن تغيير محل الغسل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول وأن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس ؛ لأنا نقول حينئذ لا ينطبق **الجواب**

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١٧٨/٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٤٤/٣

على دليل الخصم ؛ لأن المعتبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا أو معقولا بمعنى." (١)

"والسلام ﴿ أدوا عمن تمونون ﴾ " وعن " إما لانتزاع الحكم عن السبب ، أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب) .

هذا جواب إشكال ، وهو أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا ، فإذا تعارضا تساقطا .

ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الإضافة لأن الحكم قد يضاف إلى غير السبب مجازا ، وهذا المجاز لا يجري في التضاعف (وأيضا وصف المؤنة) أي في قوله : عليه السلام ﴿ أدوا عمن تمونون ﴾ (يرجح سببية الرأس .

وللحج البيت ، وأما الوقت والاستطاعة فشرط .

وللعشر الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج ، وهو تبع الأرض) .

قوله : " وهو تبع " حال من الخارج .

(عبادة) أي العشر عبادة ؛ لأن العشر جزء من الخارج فأشبه الزكاة فإنها جزء من النصاب .

(وكذا الخراج) أي سببية الأرض النامية .

(إلا أن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل) ، وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) ، وهو التمكن من الزراعة ؛ لأن الزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة .

(ولذلك لم يجتمعا عندنا) أي لأجل ثبوت وصف العبادة." (٢)

"بشرطين فأولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى إذا وجد الأول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى) .

صورته أن يقول : لامرأته إن دخلت هذه الدار ، وهذه الدار فأنت طالق فأبانها فدخلت أحدهما ، ثم تزوجها فدخلت الأخرى يقع الطلاق ، عندنا (لأن الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الأول ، وأما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الإحصان للرجم ؛ لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على إحصان يحدث متأخرا أقول ما ذكروا) وهو أن الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢٥٩/٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٤١٩/٣

متأخر عن صورة العلة .

أما الشرط الحقيقي ، فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط .

(وهذا الإشكال اختلج في خاطري .

والجواب عنه أن الشرط إما تعليقي وإما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات ، فأما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم ؛ لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو." (١)

"كحافر البئر (لأنها) أي الكفارات (جزاء الفعل ، والصبي) أي لا تجب الكفارات على الصبي (لأنه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما) أي في السبب والصبي (لأنها عنده ضمان المتلف ، وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ، ولا الكافر) أي لا تجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة ، وهي) أي العبادة (فيها غالبة) أي في الكفارات (إلا في كفارة الظهار) فإن وصف العقوبة فيها غالبة (لأنه) أي الظهار (منكر من القول وزور ، وكذا كفارة الفطر) أي وصف العقوبة غالبة فيها (لقوله عليه السلام ﴿ فعليه ما على المظاهر ﴾) ، ولإجماعهم على أنها لا تجب على الخاطئ ، ولأن الإفطار عمدا ليس فيه شبهة الإباحة ثم ورد على هذا أن الإفطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغي أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الإشكال قال : (لكن الصوم لما كان حقا ليس مسلما إلى صاحبه ما دام فيه) فلا يكون الإفطار إبطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه إلى المستحق فأوجبنا الزاجر بالوصفين أي العبادة والعقوبة (وهي) أي الكفارة (عقوبة وجوبا ، وعبادة أداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه) أي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء (كإقامة الحدود ، ولم نجد على العكس أي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة أداء ، وعبادة وجوبا) ، وإنما قال هذا جوابا لمن يقول لم يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد) أي المنفرد برؤية." (٢)

"واضربوهم إذا بلغوا عشرا ﴾ (وإنما الضرب للتأديب) جواب إشكال ، وهو أن يقال : كيف يضرب ، والضرب عقوبة ، والصبي ليس من أهلها ؟ فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب ، والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للثواب ، ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بحجره) أي بحجر الشرع ، وهو باطل فيما هو حسن ، وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أدائه ، وهو عنه موضوع (وأما حرمان الميراث ، والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) جواب إشكال ، وهو أن لزوم أداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت بإسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ، ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية ؛ لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى إسلامه (وأيضا هما من ثمرات الإيمان) وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٤٤٣/٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٤٦٦/٣

ألا ترى أنهما يثبتان تبعا ، ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الأب إذ تصرفات الأب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا ؛ لأن الجهل لا يعد علما فتصح ردته فيلزم أحكام الآخرة) لأنها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لأنها تثبت ضمنا) أي لأن أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والأحكام القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخروية ، ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت ، وإن." (١)

"موضعها) أي في غير موضع التهمة ، وهو ما إذا باع من الأجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كمباشرته) أي الوالي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ، ولا من الأجانب ، (وأما ، وصيته) أي ، وصية الصبي (فباطلة ؛ لأن الإرث شرع نفعا للمورث) قال عليه الصلاة والسلام ﴿ : لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس ﴾ أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد إشكالا ، وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي (إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) **جواب إشكال** ، وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق
s." (٢)

"(فيثبت عنده) أي : عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان بإتلافها ، وجواز البيع) ونحوها (وصحة نكاح المحارم حتى إن وطئ فيه) أي : في نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فإن العفة عن الزنا شرط لإحصان القذف فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن وطأه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة) أي : بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أي : نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين (إلا أن يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الإحصان بنكاح المحارم بقوله ؛ (لأن تقوم المال وإحصان النفس من باب العصمة ، وهي الحفظ ، فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره أن ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا أي : في الأحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الأحكام عندنا فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي إلى الغير ، فيثبتان (ولا يلزم الربا ؛ لأنهم قد نهوا عنه) هذا **جواب إشكال على** أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضا ، فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى ﴿ وأكلهم الربا وقد نهوا عنه ﴾ وقد خطر ببالي على هذا **الجواب** نظر ، وهو

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٨/٤

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١١/٤

أن قوله : ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ، ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل." (١)

"يقطع) أي : الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبيب) **جواب إشكال هو** أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله تعالى فأجاب بأن الحامل إنما يقتص بالتسبيب (وإن كان الإكراه حقا لا يقطع أيضا) أي : الحكم عن فعل الفاعل (فيصح إسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولي بعد المدة بالإكراه) متعلق بما ذكر وهو إسلام الحربي وطلاق المولي ، وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى أن الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الإيلاء (لا إسلام الذمي به أي :) بالإكراه ؛ لأن إكراه الذمي على الإسلام ليس بحق ، فيبطل لما ذكرنا أنه يبطل الأقوال كلها (والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا : أن الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فإن عارض هذا الاختيار اختيار صحيح ، وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم ، وهذا) أي : صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون إلا بأن يصير الفاعل آلة للحامل (فإن احتمل ذلك) أي : كونه آلة له (ينسب إلى الحامل ، وإلا) أي : وإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوبا إلى الفاعل فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) أي : كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا أن التكلم بلسان الغير ممتنع (فإن كانت) أي : الأقوال (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار)." (٢)

"ويلزم الدور لتوقف معرفتها على معرفة الخبر١.

"و"٢لأن الصدق: الخبر المطابق، والكذب: ضده. وباباهما٣ متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد. فيلزم امتناع الخبر أو وجوده مع عدم صدق الحد. وبخبر الباري٤.

وأجيب عن الأول: بأنه في معنى خبرين لإفادته حكما لشخصين. ولا يوصفان بهما. بل يوصف بهما الخبر الواحد من حيث هو خبر٥.

ـ

١ أي لتوقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر، لأن الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو عليه، والكذب الخبر عن الشيء لا على ما هو عليه.

"انظر: مناهج العقول ١/ ٢٤٣، نهاية السول ١/ ٢٤٥، البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٠٦، الإحكام للآمدي ٢/ ٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، تيسير التحرير ٣/ ٢٤، المعتمد ٢/ ٥٤٣، الفروق ١/ ٢٠، إرشاد الفحول ص ٤٢".

٢ الواو إضافة يقتضيها المعنى والسياق، وذلك أن الآمدي رحمه الله أورد على التعريف أربعة إشكالات مفصلة، اختصرها المصنف هنا، وهي: الأول: أنه نقض بقول القائل ....، والثاني: أنه يفضي إلى الدور ...، والثالث: أن الصدق والكذب

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٨٥/٤

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١٥٢/٤

متقابلان ...، والرابع: أن الباري تعالى له خبر ولا يتصور دخول الكذب فيه.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٦".

٣ في ش، ز ض: وبأنهما. وفي ب وأصل ع: وبابهما.

٤ "انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٧، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠، شرح الورقات ص ١٧٧، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٤٥، العضد على ابن الحاجب ٢/ ٤٧، إرشاد الفحول ص ٤٢".

٥ هذا الجواب لأبي هاشم الجبائي، وقد أجاب والده أبو علي بجواب آخر أيضا.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٧، المعتمد ٢/ ٥٤٢، المسودة ص ٢٣٣، الفروق ١/ ٥٨".." [1]

"ولا جواب عن الدور.

وقد قيل: لا تتوقف١ معرفة الصدق والكذب على الخبر لعلمهما ضرورة٢.

وأجيب عن الأخير وما قبله بأن المحدود جنس الخبر، وهو قابل لهما كالسواد والبياض في جنس اللون٣. ورد، لا بد من وجود الحد في كل خبر وإلا لزم وجود الخبر دون حده٤ وأجيب: بأن الواو وإن كانت للجمع، لكن المراد الترديد بين القسمين تجوزا٥، لكن يصان الحد عن مثله٦.

و٧الحد الثاني للقاضي في "العدة" وغيره: أنه٨ كل ما دخله الصدق و٩الكذب١٠.

_

١ في ب ع ض: يتوقف.

٢ هذا جواب القاضي عبد الجبار على الإشكال الثاني وهو لزوم الدور، وقد شرحه البدخشي، فقال: "والجواب أن الخبر المعرف هو الكلام المخبر به، والخبر المأخوذ في الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن". "مناهج العقول ١/ ٢٤٣".

"انظر: البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٠٦، الفروق للقرافي ١/ ٢١، الإحكام للآمدي ٢/ ٨، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، تيسير التحرير ٣/ ٢٤".

٣ انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٨.

٤ انظر المرجع السابق.

٥ المرجع السابق.

٦ في ش: مثاله.

٧ ساقطة من ع.

٨ في ش ز: أن.

---

(١) شرح الكوكب المنير - الرقمية، ٢/٢٩٠

٩ في ب ض: أو.

١٠ انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٨، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠، الكفاية ص ١٦.." [١]

"ص -٤١٨-...بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها أنت بائن وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه

وكذلك إذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين وهذا محال

ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى

والاعتراض: على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد

والجواب من أوجه:وحاصله أنه لا **إشكال في** هذه المسائل ولا استحالة وما فيه من **الأشكال فينقلب** عليهم ولا يختص إشكاله بهذا المذهب:

أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان قلنا فيه رأيان

أحدهما: وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء فقولنا فيه قولكم فإنه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه وهذا يقطع مادة الإشكال

وعلى رأيي نقول يتخير بأي دليل شاء

وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها." [٢]

"ص -٤٢٨-...واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف فهذا ينقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد

الثالث: وهو **جواب** منكري أصل الاجتهاد أيضا أنه لو كان المراد ما ذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا إلى جهات مختلفة مع أن القبلة عند الله تعالى واحدة ولما جاز في الكفارات المختلفة أن يعتق واحد ويصوم آخر ولما جاز للمضطرين إلى ميتة لا تفي برمق جميعهم أن يتقارعوا ولما جاز الاجتهاد في أروش الجنايات وتقدير النفقات وفي مصالح الحرب وكل ما سميناه بتحقيق مناط الحكم وذلك كله ضروري في الدين

وليس مرادنا الاختلاف المنهي عنه بل المنهي عنه الاختلاف في أصول الدين وعلى الولاة والأئمة

الشبهة الخامسة: قولهم:حسمتم إمكان الخطأ في الاجتهاد والصحابة مجمعون على الحذر من الخطأ حتى قالأبو بكر رضي الله عنه أقول في الكلالة برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان وقال علي لعمر رضي الله عنهما إن لم يجتهدوا فقد غشوا وإن اجتهدوا فقد أخطأوا أما الإثم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدية فعليك

---

(١) شرح الكوكب المنير - الرقمية، ٢/٢٩٢

(٢) المستصفى من علم الأصول، ٢/٤٢٥

ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر كتب فيه هذا ما أرى الله عمر فقال امحه واكتب هذا ما رأى عمر فإن يك خطأ فمن عمر وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن لمبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب أصابت امرأة وأخطأ عمر وقال ابن مسعود في المفوضة إن كانت خطأ فمني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرا." (١)

"مسألة (١):

في المجنون والصغير.

باتفاق العلماء إذا أتلفا مال غيرهما المجنون والصغير يجب عليهما الضمان مع أنهما غير مكلفين لأن حقوق العباد لا تسقط في أي حال من الأحوال ولذلك قال:

﴿ لكن مع الإتلاف يثبت البدل، وينتفي التأثيم عنه والزلل ﴾ يطالب وليه بذلك لأن حقوق العباد مضمونه حتى لو كان الذي أتلفها مجنون أو صبي ولا أحد يتعلل بذلك.

المسألة (٢):

أن الصبي والمجنون إذا كانا لهما مال فإن الزكاة تجب عليهما على الصحيح من أقوال العلماء مع أن الزكاة حكم شرعي ؟ فكيف يخاطبان به ؟ ونحن قلنا أن المجنون غير داخل في الخطاب.

هذا إشكال أورده بعض أهل العلم.

والإجابة عليه من وجوه:

الجواب الأول: أن إيجاب المال في بدل المتلفات والزكاة في بدل المتلفات يعني كما لو أن للصبي والمجنون مالا غيرهما والزكاة كما لو كان لهما مال إذا أتلف شيئاً والزكاة إذا بلغا النصاب فإيجاب المال هذا من الخطاب الوضعي وليس من الخطاب التكليفي، الأحكام التكليفية الخمسة (الواجب، المندوب، المحرم، المكروه، المباح) والوضعي لا يتعلق بالمكلفين ولو كان يتعلق بالمكلفين لأسقطناه عنهم لم يجب عليهما البدل إذا أتلفا شيئاً، ولوجبت عليهما الزكاة إذا بلغ المال النصاب، ولكن الخطاب الوضعي يتعلق بالأسباب والموانع بمعنى أن الصبي والمجنون إذا أتلفا مال غيرهما وجب عليهما ضمانه ليس من باب التكليف ولكنه من باب وجود السبب، والزكاة كذلك إذا وجد السبب: وهو المال، وبلوغ نصاب المال وجبت.

الجواب الثاني: قالوا بأن ذلك أي إيجاب المال في البدل والزكاة أنه ليس متعلق بالأموال وإلا لما أوجبنا عليهما شيئاً.." (٢)

"أولا: القيمة العلمية الرفيعة للكتاب، فإن مادته عميقة غزيرة، ومصادره أصيلة وفيرة، حوى نقولات نادرة كثيرة، بعضها في غياهب(٦) النسيان، لتعرض مظانها للفقدان: ككتاب الإفادة وكتاب الملخص كليهما للقاضي عبد الوهاب البغدادي، وكتاب الأوسط لابن برهان، وشرح البرهان للمازري، والجدل للحصكفي وغيرها(٧).

كما أن الكتاب امتاز بحسن التبويب والترتيب، والتقسيم والتنظيم، والتفنن في إيراد السؤال والإشكال، والجواب عنه في أحسن مقال، فإن لم يسعفه الجواب بقي ماثلا في انتظار حل أولي الألباب. كما حشد القرافي كتابه بالفروق بين المسائل،

---

(١) المستصفى من علم الأصول، ٤٣٥/٢

(٢) شرح الورقات في أصول الفقه/ الخضير، ص/٩

والتمييز بين المتشابه والمتماثل، هذا مع توشية(٨) الكتاب بفوائد مهمة، وتحليته بزوائد جمة، وتوشيحه بنكت جميلة، وتدبيجه بقواعد جليلة.

فلا جرم أن أضحى الكتاب معينا ارتوت منه كتب عديدة، وينبوعا نهل منه أصوليون نابهون مادة فريدة، كالطوفي في شرح مختصر الروضة، والسبكي وابنه في الإبهاج في شرح المنهاج، والعلائي في كتبه، والإسنوي في منهاج السول، وابن جزي في تقريب الوصول، والزركشي في البحر المحيط وتشنيف المسامع، وحلولو المالكي في الضياء اللامع، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير، وابن النجار في شرح الكوكب المنير، وغيرهم جم غفير(٩).

ثانيا: شهرة مؤلف الكتاب، ونبوغه في علم الأصول، حتى عد أحد ثلاثة علماء عصره الذين انعقد الإجماع علة أفضليتهم قاطبة في الديار المصرية(١٠).

ولما مات القرافي عليه رحمة الله قال فيه ابن دقيق العيد رحمه الله: ((مات من يرجع إليه في علم الأصول))(١١)، ولهذا سجله الإمام السيوطي رحمه الله ضمن طبقة من كان بمصر من الأئمة المجتهدين(١٢)..." [1]

"فالمصنف قد نسج للمتن تسمية خاصة به، وهي: " تنقيح الفصول في علم الأصول " كما جاء في نسخ المتن الخطية(٢١٦).

ولما طفق يشرح متنه لم ينسج لشرحه تسمية خاصة به سوى أنه ذكر كلمة

" شرح "، وترددت هذه الكلمة في تضاعيف الكتاب حيث قال: ((وفي هذه المواطن مباحث ومثل كثيرة نقلتها في كتاب " شرح المحصول "، وجعلتها مسائل خلاف مستقلة، ومعها مباحث شريفة هنالك، لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك))(٢١٧).

كما أن المصنف أشار إلى كتابه هذا " شرح تنقيح الفصول " في كتابه " العقد المنظوم في الخصوص والعموم " ولم يتجاوز كلمة " شرح "، فقال: ((إشكال عظيم صعب، لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء، والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له جوابا يرضيني، وإلى الآن لم أجده، وقد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرهما، مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن، وهو. . . إلخ))(٢١٨).

ويتلخص مما تقدم ذكره أن عنوان الكتاب هو:

" شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (أو في اختصار المحصول) "

وتعضيدا لما سبق تقريره من تسمية للكتاب يمكن الاستئناس بالأوجه التالية:

أولا: لو رحنا نتصفح فواتح النسخ الخطية وخواتيمها لوجدنا اختلافا يسيرا في تسمية الكتاب، ففي صحائف عناوين النسخ نجد ما يلي:

* النسخة ز، م: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول.

* النسخة ق: شرح تنقيح الفصول في علم الأصول.

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٣/١

* النسخة ش: شرح التنقيح في أصول الفقه.

* النسخة هـ: شرح التنقيح.

* النسخة ن: شرح كتاب التنقيح.

وقد خلت النسخ س، ص، و من صفحة عنوان الكتاب إلا ما كان من صنعة المفهرسين.

ونجد في خواتيم هذه النسخ ما يلي:

* النسخة ن: كمل شرح التنقيح.

* النسخة م: هذا آخر شرح الكتاب المسمى بـ" تنقيح الفصول في اختصار المحصول ".

* النسخة س: تم شرح الكتاب نفع الله به المسلمين.." (١)

"- حرر المسائل وقررها وفق منهج علمي سليم، يقوم على ذكر الآراء وتحرير النزاع إن اقتضى المقام، ثم يذكر أدلة كل فريق في تجرد تام، وموضوعية خالية عن التعصب، ثم يجيل النظر في تلك الأدلة، مناقشا لها، ومفندا لأدلة الخصم، بما لا يدع لهم حجة قوية، حتى يخلص إلى القول الفصل فيها مستخدما أسلوب تقرير القاعدة في الحجاج، وأحيانا تتساوى أدلة الطرفين في نظره، فلا يغلب رأيا على رأي، ثم هو يفصح عن منشأ الخلاف وسببه، وعن ثمرته في بعض الأحايين.

- كما يلاحظ في منهجيات القرافي في كتبه سعيه الحثيث على إيراد الإشكالات والسؤالات التي قد تنشأ في خاطر القاريء، ثم يجيب عنها إن أسعفه الجواب، وإلا يتركها كما هي، إن استبد الإشكال في نفسه، وعجز عن الجواب عنه. وهذا مما امتاز به القرافي عن غيره.

- حرص القرافي على إثبات الفروقات بين المسائل المتشابهة كلما أمكنه ذلك وهذه خصيصة تميز بها منهج القرافي في تآليفه.

- من عادته وديدنه إثبات ما يحضره من فوائد وقواعد، وتنبيهات وتفريعات، واستطرادات قد تكون خارجة عن الموضوع في ثنايا كتبه، وقد سطرها تحت عنوانات صغيرة، كقوله: فائدة، تنبيه، فرع. . . إلخ.

- له عناية فائقة بالحدود والتعريفات، مقارنة وشرحا واعتراضا وترجيحا، هذه العناية تحكم ببراعة القرافي ودقته حيال تعامله مع الألفاظ والاصطلاحات.

تلكم هي أبرز خصائص منهج القرافي في سائر كتبه، وتيكم هي الخطوط العريضة لهذا المنهج. فالقرافي يبدو من خلاله أنه متابع لغيره في بعض الخطوات، لكن له انفرادات تميز بها دون أن يشركه فيها غيره.

وإن القاريء لكتاب " شرح تنقيح الفصول " بفحص وتأمل يمكنه تلمس تلك السمات المنهجية العامة في هذا الكتاب. فإلى بيان المنهج الذي انتهجه القرافي وترسم خطاه في الجوانب التفصيلية التالية:

أولا: تعامل المؤلف مع المتن:." (٢)

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ١/٥٥

(٢) شرح تنقيح الفصول، ١/٧٤

"ثامنا: العناية بإثبات الفروق، وإيراد الإشكالات:

انتهج القرافي في تأليفه لكتابه وكتبه الأخرى منهج تبيان الفروق بين المسائل العلمية، فقد حرص على إظهار جملة وافية من الفروق الدقيقة بين المسائل التي ربما يقع فيها الاشتباه، من أمثلة ذلك:

أ – قال: ((ووجه الفرق على هذا المذهب. . .))(٤٢٠).

ب – وقال: ((ومع هذا الفرق أمكن أن يقولوا بالمنع مطلقا. . .))(٤٢١).

جـ – وقال: ((فظهر الفرق بين العدم والإعدام))(٤٢٢).

وقد رصدت جملة ما ذكر فيه الفرق بين مسائل هذا القسم الذي أحققه، فبلغت ما يقارب خمسة وعشرين فرقا.

أما الإشكالات فالقرافي صاحب عقلية تتقد ذكاء وفطنة، لهذا تميز منهجه بإثارة إشكالات وجيهة قوية في خضم المناقشات، ومعركة الحجاج والخصام. قد يكون هو المورد لها أو غيره، ثم يجيب عنها إجابة موفقة مسددة، كما في:

أ – قوله: ((غير أن هاهنا إشكالا، وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين، والجمهور على سماع الفرق، فيبطل قوله: إن سماع الفرق ينافي تعليل الحكم بعلتين؟ **والجواب**: ...))(٤٢٣).

ب – قوله: ((سؤال: قال بعض فضلاء العصر: قول العلماء التخيير يقتضي التسوية يشكل، فإن رسول الله (أتي بقدحين ... **جوابه**: أن الحكم الشرعي كان في القدحين واحدا ...))(٤٢٤)، وفي أحايين كثيرة تعتاص هذه الإشكالات على الناظر فيها، فتبقى جاثمة في مكانها بانتظار إجابة مسعفة أو تسليم بها بلا محيص، فمن ذلك:

أ – قوله: ((سؤال: استدل جماعة من العلماء بهذه الآية(٤٢٥)، وهي غير مفيدة للمقصود، بسبب أن الفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه. . .))(٤٢٦).

ب – قوله: ((غير أن هاهنا إشكالا، وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع، بل ظن خاص عند سبب خاص، فما ضابط هذا الظن الحاصل
هاهنا؟ ...))(٤٢٧).

هذا، وقد أحصيت – في هذا القسم الذي أحققه – ما يناهز خمسة عشر إشكالا أو سؤالا.." (١)

"فالقرافي إذا أعجبه ما سطره عبر بكلمات تدل على سروره وفرحه به، وتلمس من عباراته اعتزازه وثقته بما يكتب ويحرر، وليس هذا نابعا من العجب بالنفس فيما أحسب، بل لعله من باب التحدث بنعمة الله تعالى. فاستمع إليه وهو يقول:

أ – ((وقد ذكرنا منه جملة من الكتاب العزيز هنالك – يشير إلى كتابه " الاستغناء " – فمن أرادها فليطالعه، فإنها فوائد غريبة، وقواعد جليلة، وهي كلها من فضل الله تعالى، وله المنة في جميع الأحوال، لا إله إلا الله هو الكبير المتعال))(٤٩٢).

ب – بعد أن أورد سؤالا على لفظ من ألفاظ الأيمان قال ((قلت: السؤال حسن قوي غير أن **الجواب** عنه حسن جميل))(٤٩٣).

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٨٦/١

جـ – ولما فرق بين ورود الخاص على العام وورود المقيد على الإطلاق قال ((فأحد البابين بعيد من الآخر، مع أن جماعة من العلماء لم يفرقوا، وساقوا الجميع مساقة

واحدة، والفرق كما رأيت، فهو موضوع حسن، لم أر أحدا تعرض إليه))(٤٩٤).

وفي موضع آخر لنفس المسألة قال: ((فهذا فرق عظيم ينبغي أن تلاحظه فهو نفيس في الأصول والفروع))(٤٩٥).

د – ((فهذا هو تلخيص هذا الموضع، وهو موضع حسن غريب))(٤٩٦).

هـ – ((فهذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح العقليين، ولم أره مسطورا، وقد نقلت في شرح المحصول طرقا عديدة عن الأصحاب، وبينت ما عليها من الإشكال، واخترت هذه الطريقة))(٤٩٧).

ومع ما يقع في الكتاب من عبارات تومىء إلى اعتداده وثقته بما يكتب إلا أن المصنف رحمه الله كان يعبر في مواطن أخرى بعبارات يشتم منها رائحة التواضع والتراجع، ونكرانه لذاته، وتسليمه بالعجز، ومحدودية قدرته، فاستمع إليه وهو يقول:." (١)

"هذا الخلق الكريم من القرافي الذي لمسناه من عباراته المتواضعة التي تشهد بيقين على صدق تحريه للحق، وشدة تواضعه وتراجعه أقول هذا الخلق لم يفارق تلابيب القرافي حتى في آخر تأليف له. فهو يقول في كتابه " العقد المنظوم في الخصوص والعموم " (٢ / ١٦١) ((**إشكال عظيم** صعب، لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له **جوابا** يرضيني، وإلى الآن لم أجده، قد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرها مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن. . .)).

المبحث السابع

قيمة الكتاب العلمية ومحاسنه

إن القيمة العلمية لأي كتاب ترتكز على ثلاثة أركان: الكاتب، والكتاب، والفن المكتوب فيه.

أما الكاتب فقد علمت عند سوق ترجمته فوزه بقصب السبق، وإحرازه القدح المعلى في علوم الشريعة، ولاسيما علم أصول الفقه، فقد علا كعبه فيه، وتألق نجمه في بيان مراميه.

وأما العلم الذي كتب فيه فهو علم أصول الفقه، وقيمته لا تنكر، ومنزلته أشهر من أن تذكر، ومزاياه أكثر من أن تحصر.

وأما ثالثة الأثافي فكتاب الشهاب القرافي، مادته غزيرة، ومصادره وفيرة، وعبارته متينة، وبراهينه قوية.

قال فيه الحافظ العلائي: ((وهو من أنفس كتبه))(٥٠٤).

وقال عنه ابن فرحون: ((وشرحه كتاب مفيد))(٥٠٥).

وقال فيه محمد الطاهر بن عاشور: ((فإنه جمع فوائد عزت عن أن تسام، واستوعب مسائل أصول الفقه بما ليس وراءه

(١) شرح تنقيح الفصول، ٩٤/١

للمستزيد مرام))(٥٠٦).

وتنبع قيمة الكتاب العلمية، ويمكن تسنمه منصبا رفيعا بين كتب الأصول للجوانب التالية:." [١]

"خامسا: بروز شخصية القرافي الفذة في هذا الكتاب، وفي سائر كتبه عامة. فلقد وهب شخصية فريدة مستقلة لم تكن منساقة وراء الأقوال دون تمحيص، ولم تنجر خلف أحد بدافع التبعية والتقليد، ومع كونه مالكيا إلا أن اختياراته ومناقشاته، وترجيحاته وتنقيحاته، ونقوده وردوده، توحي بانخلاعه عن ربقة التعصب المذهبي، فكانت نظراته عند عرضه لمسائل الخلاف موضوعية حيادية.

وتلازمنا هذه الشخصية المتميزة دائما في ثنايا الكتاب من خلال مخالفته لآراء بعض العلماء، وإصداره أحكاما عليها، وانفراداته في بعض المسائل العلمية.

ولنأخذ أمثلة سريعة تبرهن صحة الادعاء باستقلالية شخصية القرافي، وبروزها بصورة واضحة في جوانب عديدة:

(١) مخالفته لبعض آراء العلماء، من ذلك:

أ - مخالفته للجمهور والأكثرين:

- قال: ((اختلف الفضلاء في مسمى لفظ " المضمر " حيث وجد، هل هو جزئي أو كلي؟ فرأيت الأكثرين على أن مسماه جزئي - ثم ساق حججهم وقال - والصحيح خلاف هذا المذهب، وعليه الأقلون، وهو الذي أجزم بصحته، وهو أن مسماه كلي. . .))(٥١٨).

وقال: ((وأما النكرة في سياق النفي، فهي من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين، يقولون: النكرة في سياق النفي تعم، وأكثر هذا الإطلاق

باطل))(٥١٩).

ب - مخالفته لجمهور المالكية إن لم يكن جميعهم، كما في مسألة التعليل بالاسم، فالقرافي لم ينقل سوى الاتفاق على عدم جواز التعليل بالاسم، بينما أكثر المالكية على جوازه مطلقا(٥٢٠).

جـ - مخالفته للقاضي عبد الوهاب في قوله باشتراط تقدم الوجوب في القضاء(٥٢١).

د - مخالفته لأبي إسحاق الشيرازي في بيان المراد بالقياس في اللغات(٥٢٢).

هـ - مخالفته لشيخه العز بن عبد السلام في **الجواب** عن **إشكال وهو** أن القول بأن النهي لا يقتضي التكرار يلزم منه ألا يوجد عاص في الدنيا ألبتة(٥٢٣).." [٢]

"توهم السامع أنهم متهمون فيما أخبروا به لا يحصل له العلم. . .))(٦٩٦). والأفضل لو قال: ((حجة الفريق الآخر: أنا نعلم بالضرورة أن السامع إذا توهم أن المخبرين متهمون. . .)).

جـ - قال: ((وقال القاضي أبو بكر رحمه الله: العقليات قسمان: ما يخل الجهل به بصحة الإجماع، والعلم به كالتوحيد

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ١/٩٦

(٢) شرح تنقيح الفصول، ١/١٠٠

والنبوة ونحوهما، فلا يثبت بالإجماع، وإلا جاز ثبوته بالإجماع، كجواز رؤية الله تعالى. . .))(٦٩٧). قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بإزاء هذه العبارة ((والظاهر أن العبارة حرفت))(٦٩٨).

د - قال: ((قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: يجب اتباعه (في فعله، إذا علم وجهه وجب اتباعه في ذلك الوجه. . .))(٦٩٩). والعبارة الأسد هي: ((قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: يجب اتباعه (في فعله إذا علم وجهه)) مع حذف ما بعده؛ لأنه تكرار محض أورث ركاكة في الجملة.

(٣) الاستطرادات البعيدة.

وقع المصنف في استطرادات عما هو بصدد الكلام فيه، وهي وإن كانت خارجة عن جادة الموضوع إلا أنها تحوي فوائد عظيمة، وما كثرة هذه الاستطرادات المبثوثة في الكتاب إلا دليل على الركام المعرفي الهائل عند القرافي الذي وجد طريقه للتنفيس فيها، والحال أنها ظاهرة عمت عصره. من هذه الاستطرادات:

أ - سؤال بعض الفضلاء له عن إشكال حول التخيير يقتضي التسوية، بينما الخمر واللبن لا يستويان وقد خير النبي (بينهما يوم الإسراء، ثم جوابه عن هذا السؤال، وهذا الاستطراد نبع من كلامه عن مسألة طريقة معرفة وجه فعله (، إما بالنص أو بالتخيير بينه وبين غيره. . . إلخ(٧٠٠).

ب - لما تحدث القرافي عن سد الذرائع باعتباره أحد أدلة المجتهدين، استطرد." [1]

"والقرافي حتى بعد تأليفه لما أعتقد أنه آخر كتبه في حياته ما زال هذا الإشكال قائما عنده فها هو يقول في كتابه العقد المنظوم (٢ / ١٦١): ((إشكال عظيم صعب لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له جوابا يرضيني، وإلى الآن لم أجده، وقد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرهما مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن. . .)) ثم أورده.

رابعا: بعض ما تميز به " نفائس الأصول " عن " شرح تنقيح الفصول "

كتاب " نفائس الأصول " - بحكم موسوعيته - تناول مسائل أصولية أكثر عددا، وأوسع بحثا من كتاب " شرح تنقيح الفصول ". ولهذا تميز " النفائس " بكثرة النقولات من المصادر المتنوعة، وبسط الأقوال في المسألة، وتحرير محل النزاع، وحشد مئات الفوائد والنكت المنوعة.

ومن الأمثلة على بعض مميزات النفائس:

(١) يقتضب الأقوال الواردة في المسألة الواحدة إذا عرضها في " شرح التنقيح " بينما في " النفائس " يوردها كاملة، كمسألة اعتبار مخالفة الواحد في إبطال الإجماع، قال في النفائس (٦ / ٢٧٣٥) ((فهذه خمسة مذاهب لم يحك الإمام منها إلا مذهبين))، بينما في شرح التنقيح تابع فيه الإمام(٧٩٠).

(٢) لم يذكر القرافي في " شرح التنقيح " في مسألة حصول الاتفاق بعد الاختلاف ما إذا كان الاتفاق بعد خلاف مستقر

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ١٢٦/١

أم قبله(٧٩١)؟، مع أنه ذكر هذا التحرير في النفائس (٦ / ٢٦٧٥)، وهو الأحسن.

(٣) عرض مسألة إجماع أهل المدينة عرضا سريعا وقصيرا في " شرح التنقيح "(٧٩٢)، بينما تناولها بالبحث الدقيق في " النفائس " (٦ / ٢٧٠١)، وأجاب عن اعتراضات الخصوم، وقرر فيها اختلاف أهل مذهبه في تعيين موطن الحجية في عمل أو إجماع أهل المدينة.

خامسا: بعض ما تميز به " شرح تنقيح الفصول " عن " نفائس الأصول "." (١)

"قال القاضي عبد الوهاب(١٤٧٤): ((اختلف هل يشترط في الإجماع العدد المفيد للعلم وهو عدد التواتر، فإن قصروا عن ذلك لم يكن حجة، قاله القاضي أبوبكر الباقلاني)).

حجة عدم الاشتراط: قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾(١٤٧٥) ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا تجتمع أمتي على خطأ))(١٤٧٦)، وغير ذلك من الأدلة السمعية.

حجة الاشتراط: أنا مكلفون بالشريعة وأن(١٤٧٧) نقطع بصحة قواعدها في جميع الأعصار، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم [فيختل العلم](١٤٧٨) بقواعد الدين.

وجوابهم: أن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم، فإذا تعذر سبب حصول(١٤٧٩) العلم سقط التكليف به، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم أسبابه أو شرائطه(١٤٨٠).

العبرة في الإجماع بأهل كل فن

وأما أن (١٤٨١)العبرة بأهل ذلك الفن [خاصة ؛ فلأن غير أهل ذلك الفن](١٤٨٢) كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن، والعامة لا عبرة بقولهم. وينبغي على رأي القاضي أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون في كل فن، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام(١٤٨٣).

وأما قولي في الفقيه: " الحافظ " والأصولي: " المتمكن " فهو قول* الإمام فخر الدين رحمه الله(١٤٨٤)، وفيه **إشكال من** جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع(١٤٨٥)، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقودا(١٤٨٦)، فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ.." (٢)

"ولأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب فيجوز على المجموع(١٦٦٦)، لأن(١٦٦٧) كل واحد من الزنج(١٦٦٨)لما كان أسود(١٦٦٩) كان مجموعهم سودا(١٦٧٠).

والجواب عن الأول: أن تلك الصور إنما حصل فيها الاعتقاد(١٦٧١)، ولو حصل العلم لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه، ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور، بل ادعينا أنه قد يحصل، [وذلك لا ينافي](١٦٧٢) عدم حصوله في كثير من الصور(١٦٧٣).

وعن الثاني أن الأحكام قسمان، قسم: لا يجوز ثبوته للآحاد بل لمجموعها فقط، كإرواء مجموع القطرات من الماء، وإشباع

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ١٤٢/١

(٢) شرح تنقيح الفصول، ٦٥/٢

مجموع لقم الخبز، وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك، فهذه أحكام ثابتة للمجموعات دون الآحاد(١٦٧٤).
ومنها(١٦٧٥): ما يثبت للآحاد فقط، كالألوان(١٦٧٦) والطعوم والروائح، فإنها(١٦٧٧) يستحيل(١٦٧٨) ثبوتها إلا للآحاد. أما المجموعات فأمور ذهنية، والأمور الذهنية لا يمكن أن تقوم بها كيفيات الألوان وغيرها، فحصول(١٦٧٩) العلم عند(١٦٨٠) مجموع إخبارات(١٦٨١) المخبرين كحصول الري والشبع ونحوهما، فلا يلزم ثبوته للآحاد، فاندفع الإشكال.
وأما وجه الفرق بين الحاضرات والماضيات(١٦٨٢): فلأن الماضيات غائبة(١٦٨٣) عن الحس فيتطرق إليها احتمال الخطأ والنسيان، ولذلك(١٦٨٤) الدول المتقادمة(١٦٨٥)لم يبق عندنا شيء من أحوالها. وأما الحاضرات فمعضودة بالحس، فيبعد تطرق الخطأ إليها.
والجواب: أن حصول الفرق لا يمنع من الاشتراك في الحكم، وقد بيناه فيما تقدم(١٦٨٦).
إفادة المتواتر العلم الضروري
والعلم الحاصل منه ضروري(١٦٨٧) عند الجمهور(١٦٨٨) خلافا لأبي الحسين البصري(١٦٨٩) وإمام الحرمين(١٦٩٠) والغزالي(١٦٩١).
الشرح
حجة الجمهور: أنا نجد العلم التواتري [حاصل](١٦٩٢)للصبيان والنسوان و من(١٦٩٣) ليس له أهلية النظر، [فلو أنه نظري لما حصل إلا لمن له أهلية النظر](١٦٩٤).." (١)
"وكذلك الخلاف لو قال القاريء للراوي بعد قراءة الحديث: أأرويه(٢٤١٣) عنك ؟ فقال: نعم، وهو السادس(٢٤١٤)، وفي مثل هذا اصطلاح المحدثين(٢٤١٥) وهو من مجاز التشبيه(٢٤١٦)(٢٤١٧)، شبه(٢٤١٨) السكوت بالإخبار(٢٤١٩).
الشرح
إذا غلب على(٢٤٢٠) الظن اعترافه لزم العمل به ؛ لأن العمل بالظن واجب، غير أن هاهنا إشكالا(٢٤٢١): وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع، بل [ظن خاص](٢٤٢٢) [عند سبب خاص](٢٤٢٣)، فما ضابط هذا الظن الحاصل(٢٤٢٤) هاهنا ؟. فإن قلنا: يكفي مطلق الظن ضعف من حيث القواعد، وإن قلنا: المطلوب ظن خاص ضعف ضبطه(٢٤٢٥).
ووجه تجويز الرواية أمران، أحدهما: قياسا على العمل به(٢٤٢٦)، وثانيهما: أن الظن حصل باعترافه فتجوز الرواية، كما لو قال: نعم.
حجة المنع: أن الرواية هي التحمل والنقل، وهو لم يأذن في شيء فيتحمل عنه، والتحمل بغير سماع ولا ما يقوم مقام السماع لا يجوز(٢٤٢٧).
وقوله: ((أخبرني قراءة عليه)): معناه أن إخباره لم يكن بإسماعي(٢٤٢٨) لفظا(٢٤٢٩) [من قبله](٢٤٣٠)، لأنه ساكت

---
(١) شرح تنقيح الفصول، ٧٣/٢

بل إخباري قراءة عليه، فكأنه فسر* الإخبار بأنه قرأ عليه، فإن

((قراءة)) منصوب على التمييز والتمييز مفسر(٢٤٣١).

وأما قوله: ((نعم)) فهو أقوى من الأول لوجود التصريح **بالجواب** من حيث الجملة(٢٤٣٢).

ص: وسابعها: إذا قال له: حدث عني ما في هذا الكتاب، ولم يقل له(٢٤٣٣): سمعته، فإنه لا يكون محدثا له به، وإنما أذن له في التحديث(٢٤٣٤) عنه(٢٤٣٥).." [(١)]

"(١٦٢) في س: ((عن)) والمثبت أظهر ، لتضمن حرف " من " معنى البعضية .

(١٦٣) عرف المصنف الوضع بأنه: جعل اللفظ دليلا على المعنى، وذكر أقسامه. شرح تنقيح الفصول ص٢٠ (المطبوع) . والدلالة اللفظية الوضعية: هي كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه. التعريفات للجرجاني ص١٤٠.

(١٦٤) الحشر ، من الآية: ٧ .

(١٦٥) قال حلولو عن هذه الصورة من التعارض " وهذا يرجع إلى التخصيص بالإقرار" التوضيح ص٢٥١ .

(١٦٦) في س: ((لقوله)) وهو تحريف ظاهر لا يتحقق به المعنى .

(١٦٧) في ن: ((فرآه)) ، والفاعل مقدر ، تقديره " أحد " .

(١٦٨) ساقط من ق .

(١٦٩) في ق ، ن: ((الآخرتين)) وهو صحيح أيضا ومفردها: آخرة مؤنث آخر بمعنى أخير وهو صحيح أيضا . انظر مادة " أخر " في: مختار الصحاح .

(١٧٠) مشى المصنف في مسألة تعارض الفعلين مع القائلين بإمكان وقوعه، وسيورد بعد قليل نقلا عن الآمدي والغزالي باستحالة وقوع التعارض بينهما.

(١٧١) انظر: المحصول ٢٦٢/٣.

(١٧٢) لكن المصنف أورد **إشكالا** على قول الإمام حيث قال في نفائس الأصول (٢٣٥٨/٦): ((يعسر الجمع بين هذا وبين ما تقدم من أن الفعل دليل على الوجوب في حقنا، وإذا كان دليلا قد نصبه صاحب الشرع أمكن لحوق التخصيص له كسائر الأدلة، وكذلك يلحقه النسخ إذا علم أن العموم مراد منه في جميع الأزمنة... إلخ))

(١٧٣) انظر السؤال **وجوابه** أيضا في نفائس الأصول (٢٣٤٧/٦): علما بأن بعض العلماء يغلط من يشترط في الناسخ أن يكون أقوى من المنسوخ أو في مرتبته، بل يكفي مجرد صحة الخبر. وسيأتي مزيد تعليق على هذا الشرط في مباحث النسخ ص (٨٣) هامش (٣) .

(١٧٤) ساقطة من ن ، ق .." [(٢)]

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ١٠٣/٢

(٢) شرح تنقيح الفصول، ٢٣٠/٢

"(٧٦١) انظر: نفائس الأصول ١ / ٢٥٠٠ . والجواب عما أورده مشكلة أن يقال: إن الإجماع لا ينعقد بمخالفته، ومع موافقته العبرة بسنته ، وحينئذ يتوجه النسخ إلى مستند الإجماع . انظر: المعتمد ١ / ٤٠ ، الإحكام لابن حزم ١ / ٥٣٠ ، الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢ / ١٩ ، الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٥ / ٢٩٨ – ٢٩٩ .
(٧٦٢) أي: الرازي في محصوله ٣ / ٣٥٨ .
(٧٦٣) قال تاج الدين الأرموي عن هذا التناقض في كتابه: الحاصل من المحصول (٢ / ٦٦٤): ((وفيه إشكال))، وعبر عنه سراج الدين الأرموي في: التحصيل من المحصول (٢ / ٢٨) بأن فيه نظر . وذكر هذا التناقض ابن السبكي في الإبهاج (٢ / ٢٥٤ – ٢٥٥) دون أن يجيب عنه . وأما الأصفهاني فاعتذر عنه بأنه وقع سهوا من الإمام ، انظر: الكاشف عن المحصول (٥ / ٣٠٨) ، وبمثله أجاب الإسنوي في نهاية السول
(٢ / ٥٩٤) . أما العبادي في الآيات البينات (٣ / ١٧٩) فلم يرتض جواب السهو وقال بأن قول الرازي بإمكان نسخ القياس في زمانه صلى الله عليه وسلم بالإجماع ، أي: على تقدير انعقاده .
(٧٦٤) في ن: ((أخير)) وهو تحريف .
(٧٦٥) انظر: الإحكام للآمدي ٣ / ١٦٠ .
(٧٦٦) المعتمد هو أحد الكتب الأربعة التي اعتبرها ابن خلدون في مقدمته (٣ / ١٠٦٥) بأنها أركان هذا العلم ، (العمد ، المعتمد ، البرهان ، المستصفى) وهو مصدر أصيل في آراء واستدلالات المعتزلة ، وقفت على طبعتين له ، الأولى: بتهذيب وتحقيق / محمد حميد، وتعاون محمد بكر وحسن حنفي في مجلدين ، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية عام ١٣٨٤ هـ ، والأخرى: تقديم وضبط / الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية ، بيروت . انظر: الفكر الأصولي د. عبد الوهاب أبو سليمان ص ٢٢٦ وما بعدها .
(٧٦٧) في ق ، ن: ((يجوز)) . والمثبت من س ، وهو الموافق لما في المعتمد ١ / ٤٠١ .." (١)

"فالقسم الأول، إذا وعد من الكبائر، اتضح مغزاه، وأمكن أن يكون منحصراً داخلاً تحت عموم الثنتين والسبعين فرقة، ويكون الوعيد الآتى فى الكتاب والسنة مخصوصاً به لا عاماً فيه وفى غيره، ويكون ما عدا ذلك من قبيل اللمم المرجو فيه العفو الذى لا ينحصر إلى ذلك العدد، فلا قطع على أن جميعها من واحد، وقد ظهر وجه انقسامها.
والثالث: أن المعاصى قد ثبت انقسامها إلى الصغائر والكبائر، ولا شك أن البدع من جملة المعاصى –على مقتضى الأدلة المتقدمة–، ونوع من أنواعها، فأقتضى إطلاق التقسيم أن البدع تنقسم أيضاً.
(فإن) قيل(١): إن ذلك التفاوت لا دليل فيه على إثبات الصغيرة مطلقاً، وإنما يدلُّ ذلك على أنها تتفاضل، فمنها ثقيل وأثقل، ومنها خفيف وأخف، والخفة هل تنتهى إلى حدَّ تعدُّ البدعة فيه من قبيل اللمم؟ هذا فيه نظر.
وقد ظهر معنى الكبيرة والصغيرة فى المعاصى غير البدع، وأما فى البدع، فثبت لها أمران:
أحدهما: أنها مضادة للشارع ومراغمة له، حيث نصب المبتدع نفسه نصب المستدرك على الشريعة، لا نصب المكتفى بما

---
(١) شرح تنقيح الفصول، ٣٢٠/٢

حُدَّ له.

والثانى: أن كل بدعة –وإن قلَّت– تشريع زائد أو ناقص، أو تغيير للأصل الصحيح، وكل ذلك قد يكون على الانفراد، وقد يكون ملحقاً بما هو مشروع، فيكن قادحاً فى المشروع، ولو فعل أحد مثل هذا فى نفس الشريعة عامداً، لكفر، إذ الزيادة والنقصان فيها أو التغيير –قلَّ أو كثر– كفر، فلا فرق بين ما قلَّ منه وما كثر، فمن فعل مثل ذلك بتأويل فاسد أو برأى غالط رآه أو ألحقه بالمشروع، إذا لم تكفره، لم يكن فى حكمه فرق بين ما قلَّ منه وما كثر، لأن الجميع جناية لا تحملها الشريعة بقليل ولا بكثير.

ويعضد هذا النظر عموم الأدلة فى ذم البدع من غير استثناء فى الفرق بين بدعة جزئية وبدعة كلية.

وقد حصل **الجواب** عن السؤال الأول والثانى.

---

(١) ... هذا هو **الإشكال الثالث**.." [(١)]

"فهذه أدلة ظهر من معناها الرجوع فى جملة من الأحكام الشرعية على ما يقع بالقلب وينجس بالنفس ويعرض بالخاطر، وأنه إذا اطمأنت النفس إليه، فالإقدام عليه صحيح، وإذا توقفت أو ارتابت، فالأقدام عليه محظور، وهو عين ما وقع إنكاره من الرجوع إلى الاستحسان الذى يقع بالقلب ويميل إليه الخاطر، وإن لم يكن ثم دليل شرعى، فإنه لو كان هنالك دليل شرعى أو كان هذا التقرير مقيداً بالأدلة الشرعية، لم يحل به على ما فى النفوس، ولا على ما يقع بالقلوب، مع أنه عندكم عبث وغير مفيد، كمن يحيل بالأحكام الشرعية على الأمور الوفاقية، أو الأفعال التى لا ارتباط بينها وبين شرعية الأحكام، فدل ذلك على أن لاستحسان العقول وميل النفوس أثراً فى شرعية الأحكام، وهو المطلوب.

فصلٌ

ثم يبقى **إشكال على** كل من اختار استفتاء القلب مطلقًا أو بقيد، وهو الذى رآه الطبرى، وذلك أن حاصل الأمر يقتضى أن فتاوى القلوب وما اطمأنت إليه النفوس معتبر فى الأحكام الشرعية، وهو التشريع بعينه، فإن طمأنينة النفس وسكون القلب مجرداً عن الدليل إما أن تكون معتبرة أو غير معتبرة شرعاً، فإن لم تكن معتبرة، فهو خلاف ما دلت عليه تلك الأخبار، وقد تقدم أنها معتبرة بتلك الأدلة، وإن كانت معتبرة، فقد صار ثم قسم ثالث غير الكتاب والسنة.

وإن قيل: إنها تعتبر فى الإحجام دون الإقدام، لم تخرج تلك عن **الإشكال الأول**، لأن كل واحد من الإقدام والإحجام فعل لابد أن يتعلق به حكم شرعى، وهو الجواز وعدمه، وقد علق ذلك بطمأنينة النفس أو عدم طمأنينتها، فإن كان ذلك عن دليل، فهو ذلك الأول بعينه، باق على كل تقدير.

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٢٦

والجواب: أن الكلام الأول صحيح، وإنما النظر فى تحقيقه. فاعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر فى دليل الحكم، ونظر فى مناطه:." (١)

"وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها فى التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريراً لأدلتها فى الفروع العبادية.

فإن قيل: فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع.

فالجواب: أن له أصلاً فى الشرع، ففى الحديث ما يدل عليه، ولو سلم أنه ليس فى ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة، وسيأتى بسطها بحول الله.

فعلى القول بإثباتها أصلاً شرعياً لا **إشكال فى** أن كل علم خادم

للشريعة داخل تحت أدلته التى ليست بمأخوذة من جزئى واحد، فليست ببدعة البتة.

وعلى القول بنفيها لابد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت فى علم البدع كانت قبيحة، لأن كل بدعة ضلالة من غير **إشكال كما** يأتى بيانه إن شاء الله.

ويلزم من ذلك: أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحاً، وهو باطل بالإجماع فليس إذاً ببدعة.

ويلزم أن له دليل شرعى، وليس إلا هذا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة الشريعة.

وإذا ثبت جزئى فى المصالح المرسلة، ثبت مطلق المصالح المرسلة.

فعلى هذا لا ينبغى أن يسمى علم النحو، أو غيره من علوم اللسان، أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة، بدعة أصلاً.

ومن سماه بدعة فإما على المجاز كما سمى عمر بن الخطاب رضى الله عنه قيام الناس فى ليالى رمضان بدعة، وإما جهلاً بمواقع السنة والبدعة فلا يكون قول من قال ذلك معتداً به ولا معتمداً عليه.

وقوله فى الحد "تضاهى الشرعية" يعنى أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون فى الحقيقة كذلك، بل هى مضادة لها من أوجه متعددة [٣]:

---

[٣] ... قال سعيد بن ناصر الغامدى فكتاب "حقيقة البدعة وأحكامها" (٢٩١/١ – ٢٩٧).

ثانياً: البدعة هى التى تفعل بقصد القربة:

وهذا أصل أصيل عند أهل السنة، يفرقون به بين الفعل الذى يكون بدعة

....................................." (٢)

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٢٧

(٢) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٣٥

"وحين صارت الكراهة هي المقدمة، كان دخوله في العمل لقصد القربة يشبه الدخول فيه بغير أمر، فأشبه المبتدع الداخل في عبادة غير مأمور بها، فقد يستسهل بهذا الاعتبار إطلاق البدعة عليها كما استسهله أبو أمامة رضي الله عنه.
ومن حيث كان العمل مأموراً به ابتداءً قبل النظر في المآل، أو مع قطع النظر عن المشقة، أو مع اعتقاد الوفاء بالشرط، أشبه صاحبه من دخل في نافلة قصداً للتعبد بها، وذلك صحيح جارٍ على مقتضى أدلة الندب، ولذلك أُمر بعد الدخول فيه بالوفاء، كان نذراً، أو التزاماً بالقلب غير نذر، ولو كان بدعة داخلة في حد البدعة، لم يؤمر بالوفاء، ولكان عمله باطلاً.
وأيضاً فإذا كان الداخل مأموراً بالدوام، لزم من ذلك أن يكون الدخول طاعة بل لا بد، لأن المباح -فضلاً عن المكروه والمحرم- لا يؤمر بالدوام عليه، ولا نظير لذلك في الشريعة، وعليه يدل قوله – صلى الله عليه وسلم – : "من نذر أن يطيع الله فليطعه"(١)، ولأن الله مدح من أوفى بنذره في قوله سبحانه: ﴿ يُوفونَ بالنَّذْرِ ﴾ (٢) في معرض المدح وترتب الجزاء الحسن.
وفي آية الحديد: ﴿ فآتينا الذين آمنوا منهم أجرَهم ﴾ (٣)، ولا يكون الأجر إلا على مطلوب شرعاً.
فتأملوا هذا المعنى! فهو الذي يجري عليه عمل السلف الصالح رضي الله عنهم بمقتضى الأدلة، وبه يرتفع **إشكال التعارض** الظاهر لبادي الرأي، حتى تنتظم الآيات والأحاديث وسِيَر من تقدم، والحمد لله.
غير أنه يبقى بعدها **إشكالان** قويّان، وبالنظر في **الجواب** عنهما ينتظم معنى المسألة على تمامه، فنعقد في كل **إشكال** **فصلاً**.

فصل
(**الإشكال الأول**:
إن ما تقدم من الأدلة على كراهية الالتزامات التي يشق دوامها معارض بما دل على خلافه:

---

(١) تقدم تخريجه في هذا الباب.
(٢) ... الإنسان: ٧.
(٣) ... الحديد: ٢٧.." (١)

"**والجواب** عن **الإشكال الثاني**(١): أن جميع ما ذكر من قبيل المصالح المرسلة(٢)، لا من قبيل البدعة المحدثة، والمصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح ومن بعدهم، فهي من الأصول الفقهية الثابتة عند أهل الأصول، وإن كان فيها خلاف بينهم، ولكن لا يعد ذلك قدحاً على ما نحن فيه.
أما جمع المصحف وقصر الناس عليه، فهو على الحقيقة من هذا الباب، إذ نزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شاف كاف، تسهيلاً على العرب المختلفات اللغات، فكانت المصلحة فى ذلك ظاهرة.

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٦٣

إلا أنه عرض في إباحة ذلك بعد زمان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فتحٌ لباب الاختلاف في القرآن، حيث اختلفوا في القراءة، فخاف الصحابة رضوان الله عليهم اختلاف الأمة في ينبوع الملة، فقصروا الناس على ما ثبت منها في مصاحف عثمان رضي الله عنه، واطرحوا ما سوى ذلك، علماً بأن ما اطَّرحوه مضمَّن فيما أثبتوه، لأنه من قبيل القراءات التي يؤدى بها القرآن(٣).

فحقُّ ما فعل أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، لأن له أصلاً يشهد له فى الجملة، وهو الأمر بتبليغ الشريعة، وذلك لا خلاف فيه.

والتبليغ كما لا يتقيد بكيفية معلومة، لأنه من قبيل المعقول المعنى، فيصحُّ بأى شيء أمكن من الحفظ والتلقين والكتابة وغيرها.

وأما ما سوى المصحف، فالأمر فيه أسهل، فقد ثبت فى السنة كتابة العلم:

---

(١) ... وهو الجواب عن عمل الصحابة رضي الله عنهم بأمور استحسنوها ولم يأت بها كتاب ولا سنة.

(٢) ... المصالح المرسلة: هى المعنى الملائم لتصرفات الشرع الذى لم يأت دليل معين باعتباره ولا بإلغائه، وسيأتى مزيد تفصيل فى الباب الثامن.

(٣) انظر في مسألة الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، انظر مقدمة تفسير الطبري، وشرح ابن حجر لحديث الأحرف (حديث ابن عباس ٤٩٩١، وحديث عمر ٤٩٩٢: الفتح ٦٤٢/٨)، والتمهيد لابن عبد البر (٢٧٢/٨، ٢٨٠) وكذلك كتب علوم القرآن.." (١)

"ففى الصحيح قوله – صلى الله عليه وسلم – : (اكتبوا لأبى شاه)(١).

وعن أبي هريرة رضى الله عنه: أنه قال: "ليس أحد من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أكثر حديثاً منى عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلا عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب وكنت لا اكتب"(٢).

وأيضاً فإن الكتابة من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به إذا تعين لضعف الحفظ وخوف اندراس العلم وإنما كره المتقدمون كتب العلم لأمر آخر لا لكونه بدعة، فكل من سمى كتب العلم بدعة، فإما متجوز، وإما غير عارف بموضع لفظ البدعة، فلا يصح الاستدلال بهذه الأشياء على صحة العمل بالبدع.

وإن تعلق(٣) بما ورد من الخلاف فى المصالح المرسلة، وأن البناء عليها غير صحيح عند جماعة الأصوليين، فالحجة عليهم إجماع الصحابة على المصحف والرجوع إليه، وإذا ثبت اعتبارها فى صورة، ثبت اعتبارها مطلقاً ولا يبقى بين المختلفين نزاع إلا فى الفروع.

---

(١) ... أخرجه البخارى (١١٢-٢٤٣٤) ومسلم (١٣٥٥) من حديث أبي هريرة.

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٧٨

(٢) ... أخرجه البخارى (١١٣).

(٣) ... يقصد: إن تعلَّق الخصم وأورد إشكالاً علينا بأن المصالح المرسلة اختلف الأئمة في العمل بها، **فجوابه**: الاستدلال بإجماع الصحابة.." [1]

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٧٩

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٩٢

"على كل حال، الكل خير، والجهاد إذا تعيّن لا يعدله شيء، أما إذا لم يتعيّن فطلب العلم أمر مهم، إذ به يعرف كيف يؤدي العبادة المسقطة للطلب، الموصلة إلى مرضات الله -عز وجل-. وأجوبة النبي -عليه الصلاة والسلام- عن سؤالٍ واحد -هو أفضل الأعمال- جاءت متفاوتة من شخصٍ إلى آخر، فيسأل -عليه الصلاة والسلام- عن أفضل الأعمال، فيجيب **بجواب**، ويسأله آخر يجيبه **بجوابٍ** آخر، يسأله ثالث وهكذا؛ وسبب ذلك اختلاف أحوال السائلين، فإذا كان الشخص لديه قوة وشجاعة وإقدام، وفي النواحي الأخرى فيه ضعف، في إدراكه وفهمه وحفظه أقل نقول: الجهاد،

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٩٣

وإذا كان العكس: شخص عنده قوة في الحفظ وفي الفهم ولديه استعداد لتحمل العلم وفي بدنه شيء من الضعف نقول: عليك بطلب العلم؛ هذا أفضل الأعمال، إذا كان لا هذا ولا ذاك نوجهه إلى النفع الآخر الخاص أو العام المتعدي أو اللازم، وعلى كل حال الأمور تقدّر بقدرها، فأما الجهاد إذا تعيّن، بأن دهم العدو البلد، أو استنفره الإمام أو حضر الصف، فإنه حينئذٍ لا يعدل عنه إلى غيره، والله المستعان.

- يقول: ما الفرق بين كلٍ من العام والخاص والمطلق والمقيد؟ والعموم والخصوص؟

هذه هي المسائل التي نبحثها الآن، لكن قد لا يدرك السائل جواب هذا السؤال؛ لأنه قد يكون في دروسٍ لاحقة، نقول: العام والخاص، والمطلق والمقيد، العام: يأتي ذكره أنه ما يشمل شيئين فصاعداً، وأما الخاص: فهو يشمل شيئاً واحداً أو أشياء محصورة.

والمطلق: إذا عرفنا الفرق بين العموم والإطلاق والتقييد والتخصيص انحل لنا كثير من الإشكالات، فالتخصيص: تقليل لأفراد العام والتقييد: تقليل لأوصاف المطلق، وهذا سيأتي كله -إن شاء الله تعالى- بأمثلته وصوره.

- شخص سرق من أموال الناس قبل بلوغه، فهل يردها بعد بلوغه؟

نعم، يلزمه ردها؛ لأن هذا ليس من باب التكليف نقول هو ما كلف، هو من باب ربط الأسباب بالمسببات، وجنايات الصبي والمجنون مضنونة.." (١)

"سواء أكانت اسما موصولا، تقول جاءني من أحب؛ يعني من أحب هذا يدخل فيه جميع الذين تحبهم، يعني كل أحبابك، وهذا أيضا كما قال جل وعلا وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ[الرعد:١٥] (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ) هذه موصولة، صحيح؟ فكل من يوصف بذلك في السموات أو في الأرض داخل في هذا العموم، هذا واحد.

الثاني أن تكون من اسم استفهام، مثلا لو قال لو سئلت من في الدار؟ قلت محمد، (مَنْ) هذه دالة على العموم، وهنا أورد إشكال على هذا الكلام، وهو أنّ الجواب صار بواحد، من في الدار، فقال محمد، فكيف تدل على العموم مع أنّ (من) دخل فيها واحد لا غير؟ هذا سؤال معروف عند الأصوليين، وجوابه أنه لا يُنظر في ذلك إلى الجواب؛ جواب السؤال، وإنما السؤال وقع من السائل طالبا أن يُخبَر عن جميع من في الدار، من في الدار هو من حيث السؤال يريد الكل لا يريد البعض، فإذن صلاحية اللفظ لجميع الذين هم في الدار، اللفظ يصلح، فإذن هو لفظ يدل على عموم الكائنين في الدار، كونه لم يكن في الدار إلا واحدا هذا ليس لأجل (مَنْ)، وإنما هذا الذي حصل؛ يعني لو كان في الدار مائة رجل، فجواب السائل في قوله من في الدار؟ جوابه يكون بتعداد المائة فيها؛ فلان وفلان وفلان إلى أن يتم المائة، لو عدّ تسعة وتسعين يكون مجيبا على السؤال بتمامه؟ لا، وذلك لأنّ اللفظ سؤال به عن الجميع، مثل قول الله جل وعلا مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ[البقرة:٢٥٥] (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) فهذا سؤال الذي يصلح للجميع، يعني يشفع الملائكة،

(١) شرح متن الورقات في أصول الفقه، ص/١٢٣

هل تشفع الملائكة عنده إلا بإذنه، الملائكة تشفع بغير إذن الله؟ لا، الصالحون يشفعون؟ لا، الأحجار -لا الأحجار لا تدخل في (مَنْ)- الأنبياء، العلماء، الناس؟ لا يمكن، لا أحد يشفع إلا بالإذن، ولذلك (مَنْ." [1]

"العشرين عن الهداية ما ينطبق على ما في فتاوى رشيد الدين ولفظه ادعى

نكاحها وهي تنكر فصالحته على مال ليترك دعواه جاز خلعاً في جانبه بناء

على زعمه وبذلاً للمال لدفع الخصومة في جانبها ولو ادعت هي عليه نكاحها

فصالحها على مال يدفعه هو إليها لم يجز فقد اعتبر صاحب الهداية فيما بين

المتصالحين زعم المدعي فحين كان الزوج هو المدعي وكان دافع البدل

هو الزوجة صح الصلح على أنه خلع وحين كانت هي المدعية وكان دافع

البدل هو الزوج لم يصح الصلح اعتباراً لزعمها لأنها ليست صاحبة حق النكاح

حتى يجوز أخذها البدل اعتياضاً عنه في زعمها فإن الحل والحرمة في النكاح

عائدان للزوج شرعاً ولذا لو اعترفت الزوجة بطلاق ولو ثلاثاً أو برضاع

لا يلتفت إليها (ر الدر المختار وحاشيته رد المحتار كتاب الرضاع) ولم ينظر في

هذه الصورة الأخيرة إلى زعم الزوج المقتضي لتصحيح الصلح باعتبار أنه دفع

البدل لقطع خصومة المدعية ورفع النزاع وذلك لأن الزوج مدعى عليه وزعمه

غير معتبر وهذا يشهد بانطباق ما في فتاوى رشيد الدين على ما في كتب

المذهب فاندفع بهذا إشكال صاحب جامع الفصولين المتقدم

وقد أجاب الرملي في حاشيته على جامع الفصولين عن استشكال

صاحب جامع الفصولين المتقدم بجواب منقوض غير صحيح حيث ذكر أن

المدعي في تلك الصورة إذا دفع بدل الصلح وأخذ الدار لا يكون هذا الصلح في

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:٧٠

زعمه مبادلة فإذا استحقت الدار منه لا يسوغ له أن يرجع بما دفعه لأنه

لا يمكنه المطالبة بما يخالف زعمه

وينقض هذا الجواب ما ذكره رشيد الدين في صدر العبارة من أنه

لو كان المدعى عليه منكراً وكان هو دافع البدل ثم استحقت الدار من يده

يرجع على المدعي بما دفعه إليه مع أن هذا الصلح ليس مبادلة في زعمه بل

(١) شرح متن الورقات للشيخ صالح، ص/١٠٦

هو مبادلة في زعم المدعي فقط فقد تمكن المدعى عليه من المطالبة بما يخالف زعمه والجواب الحاكم ما قدمناه وبالمعقول والمنقول أيدناه والله سبحانه." [1]

"حيث لم يقم دليل على خلافه إلى أن يوجد ما يزيله كأن يقيم المدعى عليه بينة على الشراء منه مثلاً

وأما في الصورتين الثانية والثالثة فإن دعوى المدعي غير صحيحة

وشهادة الشهود المترتبة عليها غير مقبولة أيضاً لأن إسناد المدعي ملكه إلى الماضي يدل على نفي الملك في الحال إذ لا فائدة للمدعي في إسناده مع قيام ملكه في الحال بخلاف الشاهدين لو أسند ملكه إلى الماضي لأن إسنادهما لا يدل على النفي في الحال لأنهما قد لا يعرفان بقاءه إلا بالاستصحاب (ر الدر المختار وحاشيته رد المحتار كتاب الشهادات باب الاختلاف في الشهادة وجامع الفصولين الفصل الحادي عشر)

هذا وفي الصورة الأولى المقبولة لو سأل القاضي الشاهدين هل تعلمان ملكه للحال لا يجبران على الجواب لكن لو أجاباه بقولهما لا نعلم قيام الملك للحال ترد شهادتهما لأنهما لما صرحا بجهلهما قيام الملك للحال لم يبق إمكان للحمل على أنهما يعرفان بقاء الملك بالاستصحاب فلم تعد شهادتهما صالحة لأن يحكم بها في ذلك (ر المادة ١٦٩٥ من المجلة)

ومثل الشهادة بملك العين في جميع الصور المتقدمة الشهادة بالدين

فلو ادعى إنسان ديناً في ذمة حي أو ميت وأقام بينة شهدت له أنه كان له عليه هذا المبلغ المدعى به تقبل الشهادة ويحكم به (ر المادة ١٦٩٤ من المجلة)

تنبيه

إن قبول الحاكم البينة وإلزام الخصم بما قامت عليه في الصورتين ــ أعني فيما إذا شهدت الشهود أن العين كانت ملك المدعي أو شهدت انه كان له عليه كذا ــ إنما هو عمل بالاستصحاب وهو عمل بالظاهر والظاهر يصلح حجة للدفع لا للاستحقاق كما تقدم الكلام عليه في المادة الخامسة الأصل بقاء ما كان والحكم بهذه الشهادة حكم بالاستحقاق لا بالدفع فينبغي أن لا تقبل

ـــ

(١) شرح القواعد الفقهية ـ للزرقا، ص/٢٢

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:١٢٢

لكن نقل في جامع الفصولين في أوائل الفصل الحادي عشر هذا

الإشكال عن صاحب القنية وأنه أجاب عنه بأن في رد مثل هذه البينات حرجاً." [١]

"يقتضيه العقد كاشتراط حبس المبيع لاستيفاء الثمن أو يلائمه كاشتراط

كفيل حاضر أو رهن معلوم فهو غير ما نحن فيه

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:٢٣٨

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:٢٣٦

(القاعدة الثالثة والأربعون (المادة ٤٤) (المعروف بين التجار كالمشروط بينهم)

(الشرح)

هذه القاعدة في معنى سابقتها لا تفترق عنها إلا أن تلك في مطلق عرف وهذه خاصة في عرف التجار فإذا وقع التعارف والاستعمال بينهم على شيء غير مصادم للنص يتبع وينصرف إليه عند الإطلاق ولا تسمع دعوى إرادة خلافه كما لو با ع التاجر شيئاً وقد جرى العرف على أن يكون بعض معلوم القدر من الثمن حالاً أو على أن دفع كل الثمن يكون منجماً على نجوم معلومة يكون ذلك العرف مرعياً بمنزلة الشرط الصريح

(تنبيه)

ربما يتوهم متوهم مما ذكر في هذه المادة والتي قبلها من أن الدعوى بخلاف المتعارف لا تسمع أنه في الفرع الأول المفرع على هذه القاعدة لو سلم البائع السلعة ثم جاء يدعي بكل الثمن وأنه سلم السلعة ولم يقبض بعض الثمن المتعارف دفعه قبل التسليم لا تسمع دعواه بالكل بل بالبعض المتعارف تنجيمه

والحال أن الدعوى تسمع منه بالكل وليس في سماعها مخالفة للعرف

وذلك لأن العرف يجعل المسكوت عنه كالمشروط فهو يقضي بجعل المتبايعين كأنهما شرطا تعجيل بعض معلوم من الثمن وتنجيم الباقي صريحاً لا بأكثر من ذلك حتى لو أراد البائع قبض كل الثمن قبل تسليم السلعة بحجة أنهما

---

(١) شرح القواعد الفقهية ـ للزرقا، ص/٦٢

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:٢٣٩

لم يشترطا شيئاً لم تسمع دعواه ولا يجاب طلبه لأن الثمن كان واجباً كله بالعقد فلا يقضى بسقوط شيء منه بحكم الظاهر لأن الظاهر لا يصلح حجة لإبطال ما كان ثابتاً والحاصل أن البائع بدعواه هذه ينكر قيام المشتري بما يقتضيه العرف وذلك منه لا يصادم العرف

يجب التعرض هنا لإشكال يرد على جواب هذا الإشكال وهو ما ذكروه في المهر من أن المدخول بها إذا ادعت كل المهر على الزوج أو ورثته وادعى." (١)

"١٠- الإرشاد إلى البديل المناسب، فإن من فقه المفتي ونصحه إذا منع المستفتي مما يحتاجه أن يدله على ما هو عوض له منه، فإذا سد عليه باب المحظور فتح له باب المباح، فمتى وجد المفتي للسائل مخرجا مشروعا أرشده إليه ونبهه عليه، كما قال تعالى لأيوب عليه الصلاة والسلام لما حلف أن يضرب زوجته مائة: ﴿ وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ﴾ [ص: ٤٤](١).

١١- ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإن النص يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام، فهو حكم مضمون له الصواب، متضمن للدليل عليه في أحسن بيان.

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا سئلوا عن مسألة يقولون: قال الله كذا، قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كذا، أو فعل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كذا، ولا يعدلون عن ذلك ما وجدوا إليه سبيلا(٢).

ويحرم على المفتي أن يفتي بضد لفظ النص(٣)، بل عليه أن يتبع النص ولو خالف مذهبه، وبيان ذلك:

١٢- يجب على المفتي أن يفتي بالحق ولو خالف مذهبه(٤). وعليه أن يجعل مذهبه ثلاثة أقسام(٥):

أ- قسم، الحق فيه ظاهر، بين، موافق للكتاب والسنة، فهذا يفتي به مع طيب نفس وانشراح صدر.

ب- قسم، مرجوح ومخالفه معه الدليل، فهذا لا يفتي به.

جـ- قسم، من مسائل الاجتهاد التي الأدلة فيها متجاذبة، فهذا قد يفتي به وقد لا يفتي، حسب النظر.

١٣- ينبغي على المفتي أن يبين للسائل الجواب بيانا مزيلا للإشكال، متضمنا لفصل الخطاب، كافيا في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره، ولا يوقع السائل في الحيرة والإشكال.

---

(١) انظر: "الفقيه والمتفقه" (١٩٤/٢)، و"إعلام الموقعين" (١٥٩/٤).

(٢) انظر: "إعلام الموقعين" (١٧٠/٤ – ١٧٢).

(٣) انظر المصدر السابق (٢٣٩/٤).

---

(١) شرح القواعد الفقهية ـ للزرقا، ص/١٣٥

(٤) انظر المصدر السابق (٤/١٧٧، ٢٣٦).

(٥) انظر: "إعلام الموقعين" (٤/٢٣٧).." [١]

"هو أننا لا نخترع عبادة جديدة بمجرد القياس؛ يعني لا نقول مثلا: ما دام الشرع مثلا أوجب علينا صلاة عند الغروب فنصلي مثلا عند بزوغ الشمس أو نوجب على أنفسنا صلاة عند شروق الشمس، لا نقول هذا، أو نقول مثلا ما دام الشرع أوجب علينا صلاة في منتصف النهار أو بعيد منتصف النهار وهي صلاة الظهر، طيب لو أن أهل قرية صناعية عملهم كله بالنهار مثلا، أو عملهم كله بالليل وينامون بالنهار، فهل نقول لهم تعالوا صلوا في منتصف الليل يعني بعد الثانية عشرة ليلا صلوا هذه الصلاة مثلا بطريق القياس، لأنكم انقلب ليلكم إلى نهار ونهاركم إلى ليل؟ الجواب لا.

س" هل يجري القياس في تفاصيل العبادات ؟

أما في تفاصيل العبادات فالقياس يجري فيها، بل يجري فيها ما يعرف بقياس الشبه أحيانا، فيشبهون ركنا بركن، وعملا بعمل، وعبادة بعبادة، فلهذا مثلا يقيسون التيمم على الوضوء مثلا، ويقيسون الوضوء على التيمم في وجوب النية، يقيسون مثلا أحد التشهدين على الآخر، فيجري القياس الذي هو من هذا القبيل هو من باب تشبيه ركن بركن، أو عبادة بعبادة يجري في كلام الفقهاء من غير إنكار.

س" أورد الشاطبي بعض الإشكالات وأجاب عنها، على مسألة تقسيم المقاصد إلى: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والعلاقة بين هذه المقاصد، فماهي؟

حيث تقرر هناك أن المقاصد الأصلية يجب أن تكون هي المقدمة وأنه إن وجد معها مقاصد تابعة فإنها لا ينبغي الالتفات إليها.

الإشكال الأول: إن بعض الزهاد والمتصوفة رأوا أن قصد العابد إلى الجزاء والثواب سواء العاجل أو الآجل من الله -جل وعلا- يتنافى مع محض الإخلاص، ويكون قد عكر عليه صفو إخلاصه، ولهذا فبعضهم يقول مثلا: نحن نعبد الله حبا لعبادته، وليس بقصد دخول الجنة والبعد عن النار، لأن هذا القصد يقولون -في زعمهم- إنهماك في مقاصد الشخص الذاتية وحظوظه وشهواته.." [٢]

"ص -٣٥-...قلت الجرأة على الفتيا تكون من قلة العلم ومن غزارته وسعته فإذا قل علمه أفتى عن كل ما يسأل عنه بغير علم وإذا اتسع علمه اتسعت فتياه ولهذا كان ابن عباس من أوسع الصحابة فتيا وقد تقدم أن فتاواه جمعت في عشرين سفرا وكان سعيد بن المسيب أيضا واسع الفتيا وكانوا يسمونه كما ذكر ابن وهب عن محمد بن سليمان المرادي عن أبي إسحاق قال: "كنت أرى الرجل في ذلك الزمان وإنه ليدخل يسأل عن الشيء فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس حتى يدفع إلى مجلس سعيد بن المسيب كراهية للفتيا" قال: "وكانوا يدعونه سعيد ابن المسيب الجريء".

وقال سحنون: "إني لأحفظ مسائل منها ما فيه ثمانية أقوال من ثمانية أئمة من العلماء فكيف ينبغي أن أعجل بالجواب

---

(١) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ١/٤٦٥

(٢) مقاصد الشريعة، ص/١١٨

قبل الخبر فلم ألام على حبس **الجواب**" وقال ابن وهب: "حدثنا أشهل بن حاتم عن عبد الله بن عون عن ابن سيرين قال: قال حذيفة: "إنما يفتي الناس أحد ثلاثة من يعلم ما نسخ من القرآن أو أمير لا يجد بدا أو أحمق متكلف" قال فربما قال ابن سيرين فلست بواحد من هذين ولا أحب أن أكون الثالث.

المراد بالناسخ والمنسوخ عند السلف والخلف

قلت مراده ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخا لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ بل بأمر خارج عنه ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى وزال عنه به **إشكالات** أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر.

وقال هشام بن حسان عن محمد بن سيرين قال: "قال حذيفة: إنما يفتي الناس أحد ثلاثة رجل يعلم ناسخ القرآن ومنسوخه وأمير لا يجد بدا وأحمق." (١)

"ص -٤٥-...أحدها: أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا وحرمت بعد أن لم تكن حراما والبعدية تصريح بالحدوث.

والثاني: أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد فتقول هذا الفعل حلال وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثا فصفة فعله أولى بأن تكون حادثة.

والثالث: أنه أي الحكم يكون معللا به أي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح فالنكاح علة في الحل وحرمت بالطلاق فالطلاق علة في التحريم.

"وأيضا فموجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنها". هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعا لجميع أفراد المحدود مانعا من دخول غيره فيه فمتى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد والمراد بالدلوك زوال الشمس هذا هو الصحيح وقيل غروبها وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد.

"وأيضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد" هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير أو للترديد والترديد ينافي التحديد لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام.

واعلم أن مدلول "أو" إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو وإما إبهام كقوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾١ وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين وإما تخيير كخذ درهما أو دينارا فالشك والإبهام منافيان للبيان بلا **إشكال والتقسيم** ليس فيه بيان المقسم والحد إنما يؤتى فيه بما يفيد البيان أو التخيير والإباحة لا محل لهما هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان في الحدود.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٥/٧

"قلنا الحادث التعلق" هذا جواب عن الوجه الأول من تقرير المقدمة

---

١ سورة سبأ ٢٤.." (١)

"ص –١٣١–...والثاني: وهو الذي أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ولا يكون الكعبي حينئذ مفاجئا بإنكار المباح وقد نقل القاضي في مختصر التقريب والغزالي في المستصفى أن المباح مأمور به دون الأمر بالندب والندب دون الأمر بالإيجاب وقد صرح في مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجبا ولا الإباحة إيجابا إذا عرفت ذلك فقد استدل الكعبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور وترك الحرام واجب فيلزم أن يكون فعل المباح واجبا من جهة وقوعه تركا لمحظور.

وأجاب عنه المصنف بأنا لا نسلم أن فعل المباح هونفس ترك الحرام يعني أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئا يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه في المباح وقد ضعف الآمدي وغيره هذا الجواب وقالوا هو صادر ممن لم يعلم غور كلامه فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وقوعه واجبا بعد التعيين وقال لا خلاص عنه إلا بمنع وجوب المقدمة قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وله أن يجيب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة قال وبالجملة إن استعيد فهو في غاية الغوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله.." (٢)

"ص –١٧٨–...احدهما: أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال لأن شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وإنما يجب بتمامه فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لا أسلم اشترط مضي حول من وقت إسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا الإشكال بأنه إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز فما كلفناه بمستحيل بل بممكن فإن استمر على كفره كان التكليف مستمرا وإن أسلم سقط ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٧٤/١١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٩٨/١١

الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني.

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج.

وفي الزكاة ثلاثة أشياء:

الخطاب بأدائها وهو حاصل لما بيناه.

والثاني: ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضا لا يفترق الحال بين المسلم والكفار فيه.

الثالث: تعلقها بالمال وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما سنعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول:

والمباحثة الثانية: أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم ومن لا يقول بذلك يقول لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام." (١)

"قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة وبه يظهر ان لا **إشكال عليها** ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والدي أيده الله وقد يعترض على هذا التقرير بان عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار وبان المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه وهما غير ان فلا يصلح ان يكون ذلك تأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي ان يهذب هذا **الجواب** ويجعل العموم والإطلاق في لفظ واحد بأن يقال المحكوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران.." (٢)

"ص -١٨٣-...إباحته فهذا فرق بين المقامين فان قلت يكفي في تسويغ الفعل البرآة الأصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن إبقاء الشارع بحكم البرآة الأصلية حكم وهو دليل شرعي وإنما يقول بالتحريم إذا قدم بلا سبب فهذا ينكر عليه سواء كان هناك حكم أم لا فإذا لم ينكر دل على الإباحة ويحمل على ان فاعله اقدم عن علم بخلاف السائل فإن ظاهر حاله انه واقف عن الاعتقاد منتظر **الجواب** فلا يحصل مفسدة والله اعلم.

قال: السادسة خصوص السبب لا يخص لأنه لا يعارضه.

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأولى: في أن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف والتحقيق تفصيل وهو ان الخطاب إما ان يكون لسؤال سائل او لا فان كان **جوابا** فاما أن يستقل بنفسه أولا فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب **الجواب** ان كان عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان استقل فهو أقسام لأنه وإما ان يكون أمضى أو مساويا أو اعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في **جواب** من سأله عمن افطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط:

أحدها: ان يكون فيما خرج من **الجواب** ينبه على ما لم يخرج منه.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٦٢/١١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١١٧/١٣

والثاني: ان يكون السائل مجتهدا او لا لم يفد التنبيه.

والثالث: ان لا تفوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد وأما المساوي فلا **إشكال فيه** وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما ان يكون اعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام: لما سئل عن ماء بئر بضاعة: "أن الماء طهور لا ينجسه شيء"١ رواه أبو داود والترمذي وقال حسن.

---

١ رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: ماجاء في بئر بضاعة.

والترمذي، باب: ماجاء في الماء لاينجسه شيء.

كما رواه النسائي وابن ماجة.." (١)

"ص -٣٧٢-...شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إنقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطيء في مسألة.

والأكثر على أنه يجوز.

واختار الآمدي خلافه وأعلم أن **الجواب** من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا **الإشكال غير** الوارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقا لأن المجتهد يعمل بما أداه إليه اجتهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم الخطيئة وإنها ممتنعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه.

قال الثانية: إذ لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق أن نصوا بعدم الفرق أو اتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لأنه رفع مجمع عليه وإلا جاز ولا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جميع الأحكام.

لعلك تقول ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفصيل إحداث لقول ثالث ويعتضد بأن الآمدي لم يفرد هذه المسألة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك.

وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعددا والأولى مخصوصة بما إذا كان محمله متحدا ان أهل العصر لم يفصلوا بين مسألتين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والآخرون إلى التحريم فيهما وأراد من بعدهم الفصل فهذا يقع على أوجه.

أحدهما: أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلاني فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوهم أن الخلاف جار فيه وصرح فيه الجار بردي وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحي الكتاب.." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٦٤/١٣

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣١/١٤

"ص -٥٠-...الحاجة فهو احتمال مرجوح لكونه نادرا إذا الغالب في السؤال كونه وقت الحاجة وإذا كان ما ذكره الرسول عليه السلام جوابا عن السؤال معاد في الجواب تقديرا١ فيصير تقدير الكلام واقعت فاعتق فيرجع إلى نوع ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لأن الفاء وإعادة السؤال مقدر فيه والمقدر وإن ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة وما وقع من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة أيضا لأن معرفة كون الكلام المذكور جوابا عنه أو ليس جوابا لا يحتاج إلى دقيق نظر وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف أنه لا يجزم بكونه جوابا إلا وقد تيقن ذلك قال "الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم والطوافات ثمرة طيبة وماء طهور وقوله أينقض الرطب إذا جف قيل نعم فقال فلان إذن وقوله لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بما ثم مججته"

إذا ذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم أي لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثا ولغوا ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام

الأول أن يدفع السؤال في صورة الإشكال بذكر الوصف كما روي أن عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام : "إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات٢" رواه الأربعة أصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من

---

١ الداعي إلي هذا التقرير تحقق الإقتران بين الوصف والحكم في كلام واحد اذا لإقتران بينها في كلامين غير معقول "أ هـ" مصححة." (١)

"ص -٣٥-...قبل أن يتوب منها، فذلك مضاد للتوبة، فيؤاخذ به بلا إشكال، وهو الذي قاله ابن رزين، ثم قال في آخر جوابه: والعزم على الكبيرة، وإن كان سيئة، فهو دون الكبيرة المعزوم عليها.

المبحث السادس: في شروط النية.

الأول: الإسلام، ومن ثم لم تصح العبادات من الكافر، وقيل يصح غسله دون وضوئه وتيممه، وقيل يصح الوضوء أيضا، وقيل يصح التيمم أيضا، ومحل الخلاف في الأصلي، أما المرتد فلا يصح منه غسل ولا غيره، كذا قال الرافعي، لكن في شرح المهذب أن جماعة أجروا الخلاف في المرتد،

وخرج من ذلك صور:

الأولى: الكتابية تحت المسلم، يصح غسلها عن الحيض، ليحل وطؤها بلا خلاف للضرورة، ويشترط نيتها كما قطع به المتولي والرافعي في باب الوضوء وصححه في التحقيق، كما لا يجزي الكافر العتق عن الكفارة إلا بنية العتق، وادعى في المهمات أن المجزوم به في الروضة وأصلها، في النكاح عدم الاشتراط، وما ادعاه باطل، سببه سوء الفهم، فإن عبارة الروضة هناك، إذا طهرت الذمية من الحيض والنفاس ألزمها الزوج الاغتسال، فإن امتنعت أجبرها عليه واستباحها ؛ وإن لم تنو للضرورة، كما يجبر المسلمة المجنونة، فقوله "وإن لم تنو" بالتاء الفوقية، عائد إلى مسألة الامتناع، لا إلى أصل غسل الذمية،

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٧/١٥

وحينئذ لا شك في أن نيتها لا تشترط، كالمسلمة المجنونة. وأما عدم اشتراط نية الزوج عند الامتناع والجنون، أو عدم اشتراط نيتها في غير حال الإجبار، فلا تعرض له في الكلام لا نفيا ولا إثباتا، بل في قوله في مسألة الامتناع "استباحها وإن لم تنو للضرورة" ما يشعر بوجوب النية في غير حال الامتناع.

وعجبت للإسنوي كيف غفل عن هذا؟ وكيف حكاه متابعوه عنه ساكتين عليه؟ والفهم من خير ما أوتي العبد.." (١)

"ص -١٠٤-...وفي المطلب ما قاله الأصحاب في الخنثى إذا تعارض البول مع الحيض فلا دلالة تقتضي أنه لو بال من فرج الرجل وحكمنا بذكورته ثم حاض في أوانه حكمنا بإشكاله إذ البول يتقدم إمكان الحيض.

قال وما اقتضاه كلامهم مشكل لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد.

قال الأسنوي: **والجواب** عنه أن النقض الممتنع إنما هو في الأحكام الماضية ونحن لا نتعرض لها وإنما غيرنا الحكم لانتفاء المرجح الآن وصار كالمجتهد في القبلة وغيرها إذا غلب على ظنه دليل فأخذ به ثم عارضه دليل آخر فإنه يتوقف عن الأخذ به في المستقبل ولا ينقض ما مضى.

الثالث: استثني من القاعدة صور:

الأولى: للإمام الحمى ولو أراد من بعده نقضه فله ذلك في الأصح لأنه للمصلحة وقد تتغير ومنع الإمام الاستثناء وقال ليس مأخذ التجويز هذا ولكن حمى الأول كان للمصلحة وهي المتبع في كل عصر. الثانية: لو قسم في قسمة إجبار ثم قامت بينة بغلط القاسم أو حيفه نقضت مع أن القاسم قسم باجتهاده فنقض القسمة بقول مثله والمشهود به مجتهد فيه مشكل وقد استشكله صاحب المطلب لذلك.

الثالثة: إذا قوم المقومون ثم اطلع على صفة زيادة أو نقص بطل تقويم الأول لكن هذا يشبه نقض الاجتهاد بالنص لا بالاجتهاد.

الرابعة لو أقام الخارج بينة وحكم له بها وصارت الدار في يده ثم أقام الداخل بينة حكم له بها ونقض الحكم الأول لأنه إنما قضى للخارج لعدم حجة صاحب اليد هذا هو الأصح في الرافعي.

وقال الهروي: في الإشراف. قال القاضي حسين: أشكلت علي هذه المسألة منذ نيف وعشرين سنة، لما فيها من نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وتردد **جوابي**، ثم استقر رأيي على أنه لا ينقض.

فائدة:." (٢)

"ص -٧٧-...فإن وافق عتقه تقديره كان ممتثلا وإن لم يوافقه عرضه للعقاب فهذا ينقدح وجه امتناعه على ما سيأتي شرحنا عليه في كتاب النواهي إن شاء الله تعالى.

فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة في هذا.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٦٥/١٦

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٩٢/١٦

١٤٨- ومما تمسك به هؤلاء وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز فليمتنع تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو صعب عسر وربما يحرر ذلك فيقال الواجب ما يتعين الإقدام عليه فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم التعلق به لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير كما سبق ذكره في الطريقة الأولى ولكن **الإشكال قائم** في النفس في الصورة المتفق عليها.

١٤٩- وقد تردد **جواب** القاضي رحمه الله في هذا المقام لاستشعاره **إشكال الكلام** فمما ذكره أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال وقال من أخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان ثم ذلك الوقت يتعين [للفعل].." [١]

"ص -٧٨-...وجرى منه الامتثال في أثناء العمر والواجب على التخيير فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم فيما سبق.

١٥١- وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها مع اتساع الزمان فلا نقول يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت فلا يخليه عن فعل أو عزم ولكن لو أضرب عنه ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية ولم يبؤ بالإثم.

١٥٢- والذي أراه في طريقة القاضي رحمه الله أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة [مع عزوب] النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على أنا لا نرى ذلك رأيا.

١٥٣- فإن قيل فما وجه **الجواب** عن السؤال وكيف السبيل إلى حل **الإشكال قلنا** قد اشتهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت وظهر خلاف أبي حنيفة له رضي الله عنه ثم صح من.

نصه واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت لم يلق الله تعالى عاصيا فإن كان كذلك فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل وهو أن الصلاة لو أقيمت في أول الوقت لوقعت على مرتبة الواجبات وأجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحول ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف ما استبعدوه قطعا.

وسبيل مكالمة أصحاب أبي حنيفة في ذلك إذا استنكروا الوجوب على حكم جواز التأخير كسبيل مكالمة أصحاب الفور في الطريقة الأولى وإن تفطنوا لنفي المأثم في الصلاة وسلم لهم ذلك فلا وجه لمناكرتهم ومناظرتهم مع تسليم ذلك فإن أصر

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٠٧/١٩

مصر على المخالفة لم ينتظم ذلك إلا مع تأثيم من يموت في أثناء الوقت فقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب فهذا قولي في الأمر المؤقت.." (١)

"فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكما ولم يجره **جوابا** عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال **والإشكال في** بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله: "أيما امرأة" فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ.." (٢)

"ص -٢٤١-...٥٧٠- فأن قيل: ما تمسكتم به من تعديل الرسول عليه السلام إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم فإنه ليس متضمنا نصا بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات واقتحموا موبقات يزول بأدناها نعت العدالة واستقامة الحالة وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن ولو تتبعناها لطال المغزى والمرام وتعدى الكلام حد الاختصار.

فالوجه المحصل لغرضنا القاطع الشغب عنا أن نقول: لا يتعلق متعلق بشيء يبغي به طعنا إلا وينقدح مثله متطرقا إلى من يعدله الطاعن ويؤدي مساق إلى الطعن في جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل مسلك يفضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود من سالكه فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقع والخطر.

٥٧١- والذي يعضد ذلك أن من تعلق بشيء من المطاعن في معين من الصحابة فعورض بمثله فيمن يوافق على تعديله فسينتهض الطاعن لحمل ما عورض به على محامل في الجواز وتحسين الظن ويتجه أمثالها وأجلى منها فيمن ذكره وإذا تعارضت الأقوال على نحو واحد وعسر الجمع بينها والقضاء بها ولم يكن بعضها أولى من بعض فالوجه سقوطها والإضراب عنها والاستمساك بما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة.

٥٧٢- وإنما تعدينا طور الاقتصار قليلا لسؤال به اختتام **الإشكال وفي جوابه** تحقيق الانفصال وهو أن قائلا لو قال غايتكم حملكم ما نقل من هناتهم على وجوه ممكنه في الجواز ولستم قاطعين بها بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام فإذا ترددت أحوالهم فليقتض ترددها [وقوفا] عن تعديلهم فإن التردد يناقض الحكم البات.

وسبيل **الجواب** عن هذا أن نقول هذا أولا نزول عن التصريح بالطعن ورضا بأن ينكف عن تعديلهم ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن.." (٣)

"فإن قيل المراد العلم بمقتضى الظن بالأحكام على الوجه المظنون فإن ظن وجوبه علم وجوب العمل به، وإن ظن حرمته علم حرمة العمل بها وكذا الباقي والتعرض للوجوب على سبيل التمثيل أجيب بأن القياس المذكور لا يفيد إلا وجوب العمل بمقتضى الظن لا غير، ولا يقال المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فإذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٠٩/١٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٠٨/١٩

(٣) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٨٢/١٩

تدبيته، وهكذا الباقي؛ لأنا نقول لا دلالة للعلم بالأحكام على ذلك فحينئذ يكون التعريف فاسدا ثم هذا كله بعد تسليم صحة أن يقال أولا العلم بالأحكام ويراد العلم بوجوب العمل بالأحكام، وإلا فقد يقال أولا لا دلالة له على هذا بشيء من الدلالات الثلاث، ولو قيل أطلق ذلك وأريد به هذا مجازا **فجوابه** أنه أولا ممنوع إذ لا علاقة بينهما مجوزة له ولو سلم فمثل هذا المجاز ليس بشهير ولا قرينة ظاهرة عليه فلا يجوز استعماله في التعريفات وثانيا العلم بوجوب العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الإجمالية، والفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية. وثالثا إنما يتم هذا المطلوب على مذهب المصوبة القائلين بكون الأحكام تابعة لظن المجتهد، وهو قول مرجوح كما سيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى. وأما على مذهب غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطأ فلا يكون مناطا للحكم ولا وجوب اتباعه موصلا له إلى العلم، قال المحقق الشريف: ولا مخلص إلا أن يراد بالأحكام أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الأمر أو في الظاهر، ومظنونه حكم الله ظاهرا طابق الواقع أو لا، وهو الذي نيط بظنه، وأوصله وجوب اتباعه إلى العلم بثبوته، ومن ها هنا ينحل **الإشكال بأنا** نقطع ببقاء ظنه، وعدم جزم مزيل له، وإنكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك؛ لأن الظن الباقي متعلق بالحكم قياسا إلى نفس الأمر والعلم المتعلق به مقيسا إلى الظاهر "وما قيل في" وجه "إثبات قطعية مظنونات المجتهد" بناء على أن المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على ما ذكره الفاضل العبري في." (١)

"والدليل السمعي الكلي بالنسبة إلى هذا العلم بهذه المثابة؛ لأنه يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته، وهي كونه مثبتا للأحكام الشرعية ثم لما كان اللازم في التعبير عنه لفظا للدلالة عليه بخصوصه أن يقيد بالحيثية التي يقع البحث عن أعراضه المذكورة من جهتها؛ لأنه لم تتحقق غاية تترتب على البحث عن أحوال شيء من جميع جهاته قيده بها، وقد اندفع بقوله إلى قدرة إثبات الأحكام **الإشكال المشهور** على قولهم إلى إثبات الأحكام، وهو أنه إذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فتكون جزءا منه. وحينئذ يلزم تقدمها على نفسها؛ لأنها مما يبحث عنها في هذا العلم ولا خفاء في أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد، وأن يتقدم على العارض على أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه المذكورة لا عنه ولا عن أجزائه حتى احتاجوا إلى **الجواب** عنه بأن الحيثية هنا ليست نفس الإثبات بل إمكانه، وأن هذا ليس من الأعراض المبحوث عنها فيه وذهب صدر الشريعة إلى أنها بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها فيه فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض متنوعة، وإنما يبحث في ذلك العلم عن نوع منها فالحيثية لبيان ذلك النوع لا قيد للموضوع "وبالفعل في المسائل" أي والموضوع بالفعل في مسائل هذا العلم "أنواعه" أي الدليل الكلي السمعي نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا إذا كانت دلالته قطعية. وقد وقع في التلويح أن هذا الحمل على موضوع العلم، وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على البديع، وقال فيه الدال على الموضوع إذا أفاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه والحمل في المسائل قلما يقع عليه نفسه بل كما أفادني المصنف رحمه الله حال القراءة عليه أن

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٥٦/٢١

موضوع العلم لا يكون موضوعا في شيء من مسائل العلم إلا إذا قلنا إن موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه ا هـ. يعني كما هو قول القاضي الأرموي، وقد نظر فيه في المواقف من وجهين على ما يعرف ثمة.." (١)

"ص -١٥٤-...ذلك إلى أصحابنا ثم يقدم بالنسبة إلى الكرخي على ما في الميزان عنه لأنه أعرف بمذهب شيخه من غيره ممن تأخر عنه مقدم عليه بالنسبة إلى غير الكرخي، وفي البدائع مشيرا إلى ما أخرج الستة عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام قال: "لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم" الحديث .

فإن قيل في هذا الحديث ضرب إشكال؛ لأن فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فأجاب عن شيء آخر لم يسأل عنه، وهذا حيد عن الجواب أو يوجب أن يكون إثبات الحكم في مذكور دليلا على أن الحكم في غيره بخلافه، وهذا خلاف المذهب ثم ذكر أجوبة منها أنه لما خص المخيط علم أن الحكم في غيره بخلافه، والتنصيص على حكم في مذكور إنما لا يدل على تخصيص الحكم به إذا لم يكن فيه حيد عن الجواب فأما إذا كان فإنه يدل عليه صيانة لمنصب النبي صلى الله عليه وسلم عن الجواب عن غير السؤال على أن التنصيص إنما لا يدل على التخصيص عندنا في غير الأمر والنهي فأما في الأمر والنهي فيدل عليه ا هـ. فأفاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف في كلام الشارع فقط يفيد بمفهوم المخالفة أنهم لا ينفونه في اللغة كما لا ينفونه في العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم في النضال في هذا المجال.." (٢)

"هذا وإنما لم أقل المراد بقول المصنف لانعقاده سببا في الحال على ما عرف يعني في باب التدبير من أنه لا بد لثبوت الملك وزواله من الأهلية لهما والموت سالب لهذه الأهلية فامتنع أن يجعل قوله المذكور حال حياته سببا بعد موته فلزمت سببيته في الحال وإلا انتفت أصلا لكنها لم تنتف شرعا فثبت ما قلنا؛ لأن هذا ونحوه يفيد أن سببية القول المذكور للحرية في الحال في باب التدبير إنما تثبت ضرورة زوال الأهلية إذا وجد المعلق عليه وحينئذ يقال: عليه لا يصح إلحاق إذا جاء غد فأنت حر إذا مت فأنت حر في ثبوت السببية في الحال لأن ثبوتها في مسألة التدبير للضرورة المذكورة وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وهي منتفية في إذا جاء غد فأنت حر لانتفاء المانع المذكور؛ إذ ليس موت القائل بمظنون قبل الغد فضلا عن كونه محققا ويكون الجواب بهذا لمن استشكل هذا الفرع على مسألة التدبير دافعا للإشكال، ولا يحتاج إلى الجواب بشيء من الأجوبة الماضية ثم أنى يكون الفرق بين الإضافة والتعليق بالخطر وعدمه مستلزما المساواة إذا جاء غد فأنت حر لإذا مت فأنت حر في عدم جواز البيع قبل الغد كما قبل الموت مع الإعراض عن جعل المناط في مسألة التدبير عدم الخطر بل ضرورة تصحيح قول المدبر شرعا، وهي منتفية في المقيسة فليتأمل.." (٣)

"رجوعه" أي الاستثناء "إلى الأول بالدليل قلنا الرفع ظاهر في الأخيرة ولذا" أي ولظهوره فيها "لزم فيها اتفاقا فلو تم" هذا الدليل الذي قيل "توقف في الكل وهو" أي التوقف فيه "باطل، وحاصله" أي قول الشافعية "ترجيح المجاز ففيما يليه" أي فالاستثناء فيما يليه "حقيقة وفي الكل مجاز وأما في غيرهما" أي ما يليه والكل "فيمتنع للفصل" بينه وبين المستثنى

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٩٠/٢١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٢٠/٢١

(٣) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٨٤/٢١

منه "حقيقة وحكما وفي المجاز يتوقف على القرينة" فتترجح الحقيقة ثم لو وقع الاستثناء من الكل مجازا ما علاقته **فالجواب** "والعلاقة تشبيهه" أي غير الكلام الأخير "به" أي بالأخير "لجمع العطف بخلاف الاتصال الصوري لأنه يتحقق بلا عطف ومع الإضراب" فلا يصلح علاقة "وما قيل في وجهه" أي التوقف في غير الأخيرة "الأشكال" بفتح الهمزة جمع شكل بفتح المعجمة "توجب الإشكال" بكسر الهمزة الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب "فمعناه" أن الاستثناء "يخرج من الأولى" تارة "ولا يخرج" منها أخرى "فتوقف فيه" أي في إخراجه من غير الأخيرة "وإلا" أي وإن لم يكن معناه هذا "اقتضى أن يتوقف في الأخيرة أيضا" وهو باطل "الشافعية" قالوا أولا: "العطف يصير المتعدد كالمفرد" وتقدم باقي توجيهه "أجيب" بأن تصيير المتعدد كالمفرد دائما هو "في" عطف "المفردات" بعضها على بعض لأن العطف في الأسماء المختلفة كالجمع في الأسماء المتفقة." (١)

"احتمال الصدق والكذب فهو إنشاء من كل وجه "وقد يلتزم" كونه إنشاء ويجاب عدم صحة نية الثلاث فيه بأنه لما كان في الأصل إخبارا ثم نقل إلى الإنشاء الشرعي يجب أن يبقى ما عرف أنه نقل إليه، ومن المعلوم أنه إنما نقل إلى وقوع واحدة فلا يجوز أن يقع به أكثر منها إلا بسمع، وهو منتف، وهذا معنى قوله: "غير أن المتحقق تعيينه برمته" أي أنت طالق بجملته "إنشاء لوقوع واحدة فتعديها" أي الواحدة إلى ما فوقها يكون "بلا لفظ" مفيد لذلك، وهو لا يقع بهذا "بخلاف طلقي" فإنه لم ينقل إلى شيء بل استعمل في معناه اللغوي "لأنه طلب لإيقاع الطلاق فتصح" نية الثلاث فيها كما تقدم. ولما كان هنا مظنة أن يقال يشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث بنيتها بطالق بوقوع الثلاث بنيتها بطالق طلاقا فإن طلاقا منتصب على أنه مصدر طالق أشار إلى **جوابه** أولا بقوله: "وفي الثلاث" أي وفي وقوعها بنيتها "بطالق طلاقا رواية" عن أبي حنيفة "بالمنع" أي بمنع وقوعها، وإنما يقع به واحدة، وإن نوى الثلاث فلا **إشكال وثانيا** بقوله "وعلى التسليم" لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة "هو" أي وقوعها به "على إرادة التطليق بطلاقا مصدر المحذوف" فإنه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ فصح أن يراد به الثلاث حينئذ معمولا لفعل محذوف تقديره طالق؛ لأني طلقتك طلاقا ثلاثا لكن قال المصنف "وإنما يتم" القول بوقوعها بطلاقا "بإلغاء طالق معه" أي مع." (٢)

"ص -٣٧٤-..."لاحتمال التكرار"، فقال فلو لم يحتمل لما أشكل عليه "وهو" أي وكونه دليلا "للوقف بالمعنى الثاني" وهو لا يدري مراد المتكلم به أهو المرة أم التكرار "أظهر" من كونه دليلا لاحتمال التكرار لأن كونه ظاهرا للمرة لا يستلزم كون السؤال في محل الحاجة لجواز العمل به من غير حاجة إلى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفيا على السامع فإن سؤاله في محل الحاجة وهو الأصل فيه والأصل الحمل على الأصل "وإيراده" دليلا "لإيجاب التكرار وجه بعلمه" أي السائل "بدفع الحرج" في الدين وفي حمل الأمر بالحج على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل قال المصنف "وإنما يصحح" هذا التوجيه "السؤال" على تقدير كون الأمر للتكرار، إذ يقال: إنه حينئذ لم يكن محتاجا إليه فيعتذر بهذا "لا كونه دليلا لوجوب التكرار" لاستغنائه حينئذ عن السؤال ظاهرا، وأما قوله "أو احتماله" ففيه

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٩٨/٢١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٨/٢٢

نظر لأن الاستفسار قد يكون للقطع بالمرجوح لظنه بقرينة عليه "ثم **الجواب**" للجمهور عن هذا السؤال "أن العلم بتكرير الحكم "المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه" أي سؤال السائل "**لإشكال أنه**" أي سبب الحج "الوقت فيتكرر" الحج لتكرر الوقت "أو" أن سببه "البيت فلا" يتكرر لا لكون الأمر يوجب التكرار أو يحتمله أو للوقف في مقتضاه، والاحتمال مسقط للاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه، والذي في صحيح مسلم وسنن النسائي عن أبي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا" فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم "، نعم كون السائل الأقرع بن حابس هو كذلك على ما في رواية ابن عباس عند أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه، ثم وجه الاستدلال به أن المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الأمر، وأجيب بالمنع بل معناه لصار." (١)

"ص -٣٩٢-...كلاهما عليه وجود الحل من وجه وهو منتف في المحارم وعلى هذا لا ورود **للإشكال بالنسبة** إلى النسب والعدة، وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا **إشكال أصلا** إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب، ويورد **الإشكال بعدم** الحد إذا لم يعلم بالتحريم على قولهم، ويدفع بأنه لعدم العلم بذلك، فليتنبه له. قال المصنف "ويجب مثله" أي هذا وهو البطلان "في العبادات" سواء كان النهي عنها لوصف ملازم أو لا، لأنها إذا لم تنتهض سببا لحكمها الذي شرعت له تحققت بوصف الباطل، إذ تصير عديمة الفائدة، وهذا بحث المصنف واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع. "كصوم العيد" فإن النهي عنه لمعنى ملازم وهو الإعراض عن ضيافة الله – تعالى – فكان بعد كونه حراما لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي عنه باطلا "لعدم الحل والثواب" أي لانتفاء صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذي شرع له العبادة النافلة، ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد فقال "فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوبه" أي القضاء بالإفساد "يتبعه" أي حل ابتداء الشروع، وهو منتف فإن قيل: فيلزم أن لا يصح النذر به لما في صحيح مسلم مرفوعا "لا نذر في معصية الله" لكنه يصح **فالجواب** المنع "وصحة نذره لأنه" أي نذره "غير متعلقه" الذي هو مباشرة الصوم المنذور فيه فصح "ليظهر" أثره "في القضاء تحصيلا للمصلحة" والحاصل أن صحة النذر به تتبع وجود المصلحة، لأن شرع المشروعات كلها لمصالح العباد، وفي تصحيح النذر به ذلك، وهو أن ينعقد به ليظهر في القضاء فيحصل به فما انعقد إلا موجبا للقضاء "فيجب" على هذا "أن لا يبرأ" الناذر "بصومه" لكنهم قائلون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لأنه نذر ما هو ناقص، وأداه كما التزمه ولما كان هذا مبنيا على أن موجب النذر وجوب أدائه فإذا لم يؤده حينئذ يوجب خلفه من القضاء دفعه بقوله "فإن لزم فيها" أي في صحة النذر "وجوب." (٢)

"ص -١١٢-...عدمه في العمر لبطل ترتب الصوم عليه لأن العجز عنها حينئذ لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن يحصل القدرة في الاستقبال.

"ولو فرط" الموسر الذي وجبت عليه الكفارة في التكفير بالمال "حتى هلك المال انتقل" وجوب التكفير به "إلى الصوم" أي

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٩١/٢٢

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٢٨/٢٢

التكفير به "بخلاف الحج" فإنه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى لو لم يقدر عليه حتى مات كان مؤاخذا به في الآخرة لأنه مبني على القدرة الممكنة كما سلف "وإنما ساوى الاستهلاك" للمال "الهلاك" في سقوط الكفارة بالمال ولم يساوه في سقوط الزكاة مع تساويهما في البناء على القدرة الميسرة "لعدم تعين المال" في الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك تعديا "بخلافه" أي المال "في الزكاة" فإن الواجب جزء من النصاب كما تقدم آنفا فإذا استهلكه فقد استهلك الواجب وبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر** وهو أن الواجب المالي في الكفارة يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر قبل التكفير بالصوم ولا يعود في الزكاة فتكون دون الزكاة وتوضيحه أن الشرع اعتبر القدرة في الزكاة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر فبعد فوات ما وجب منه لا تثبت القدرة على الأداء بحصول مال آخر فلا يعود الوجوب فأما الكفارة فيتعلق الوجوب فيها بمطلق المال لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لإثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سواء في ثبوت القدرة على التكفير به "ونقض" الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بناء على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها مع الدين الذي له مطالب من العباد "بوجوبها" أي الكفارة بالمال "مع الدين بخلاف الزكاة" بأن يقال لو كان الدين منافيا لليسر في الزكاة مانعا من وجوبها لكان منافيا له في الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيهما مشغولا بالحاجة الأصلية وهي قضاء الدين." (١)

"تعالى على لسان جبريل كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا عند ظن عبدي بي" الحديث. وما في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روي عن ربه عز وجل أنه قال: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا". والمتواتر وستعرف معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا أيمانهما وأبي فعدة من أيام أخر متتابعات وبعض الأحاديث الإلهية التي أسندها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى على لسان جبريل كالحديث الحسن الذي أخرجه أحمد وغيره أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي البلاد شر؟ قال "لا أدري حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدري حتى أسأل ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال إني سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الأسواق" فلا جرم إن قال "فخرجت الأحاديث القدسية" أي الإلهية ولم يبين مخرجها لاختلافه باختلاف نوعيها المذكورين. بقي أن يقال يبقى اللفظ العربي الذي أسنده النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر والتذكر وليس بقرآن داخلا في هذا التعريف فيحتاج إلى مخرج **والجواب** أن دخول هذا وخروجه فرع وجوده ولا وجود له فلا **إشكال**.." (٢)

"أنه كان للفقر وإنما لم يعط الآخر مع وجود الباعث لفسقه وإلا زال ظن كونه للفقر فظهر أنه لا يعلم أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على المقتضي ولا نعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا وإلا لكان التخلف قاطعا في عدم المقتضي "ويجري فيه" أي في هذا **الجواب** "**إشكال المقارنة**" أي ما إذا كان العلم بالتخلف مقارنا لظهور العلية إذ لا يتأتى حينئذ ذكر الاستمرار "ودفعه" أي **إشكالها** بأن ما يتوقف

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٢٧/٢٣

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٠/٢٤

على العلم بالعلية هو العلم بالمانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشيء بحيث إذا جامع الباعث منع مقتضاه كما تقدم كل منهما آنفا "وجه المختار" وأن عدم النقض في كل من المنصوصة والمستنبطة ليس بشرط في صحتها "أنه" أي التخلف "تخصيص لعموم دليل حكم" وهو كون الوصف علة "فوجب قبوله كاللفظ" أي كما يجب قبول التخصيص في العموم اللفظي إذ لا فرق مؤثر بينهما. "وما قيل الخلاف" في جواز التعليل بعلة منقوضة "مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع" أن لها عموما "إذ" المعنى واحد "لا تعدد إلا في محاله" فلا يقبل التخصيص "مانع هنا" أي من تخصيص العلة لأنها معنى والقائل بأن لها." (١)

"ص -٤١٨-...بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها أنت بائن وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه

وكذلك إذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين وهذا محال ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى

والاعتراض: على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد

والجواب من أوجه:وحاصله أنه لا **إشكال في** هذه المسائل ولا استحالة وما فيه من **الأشكال فينقلب** عليهم ولا يختص إشكاله بهذا المذهب:

أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان قلنا فيه رأيان

أحدهما: وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء فقولنا فيه قولكم فإنه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه وهذا يقطع مادة الإشكال

وعلى رأيي نقول يتخير بأي دليل شاء

وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها." (٢)

"ص -٤٢٨-...واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف فهذا ينقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد

الثالث: وهو **جواب** منكري أصل الاجتهاد أيضا أنه لو كان المراد ما ذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا إلى جهات مختلفة مع أن القبلة عند الله تعالى واحدة ولما جاز في الكفارات المختلفة أن يعتق واحد ويصوم آخر ولما جاز للمضطرين إلى ميتة لا تفي برمق جميعهم أن يتقارعوا ولما جاز الاجتهاد في أروش الجنايات وتقدير النفقات وفي مصالح الحرب وكل ما سميناه بتحقيق مناط الحكم وذلك كله ضروري في الدين

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٥٩/٢٥

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٢٥/٣١

وليس مرادنا الاختلاف المنهي عنه بل المنهي عنه الاختلاف في أصول الدين وعلى الولاة والأئمة

الشبهة الخامسة: قولهم:حسمتم إمكان الخطأ في الاجتهاد والصحابة مجمعون على الحذر من الخطأ حتى قالأبو بكر رضي الله عنه أقول في الكلالة برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان وقال علي لعمر رضي الله عنهما إن لم يجتهدوا فقد غشوا وإن اجتهدوا فقد أخطأوا أما الإثم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدية فعليك

ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر كتب فيه هذا ما أرى الله عمر فقال امحه واكتب هذا ما رأى عمر فإن يك خطأ فمن عمر وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن لمبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب أصابت امرأة وأخطأ عمر وقال ابن مسعود في المفوضة إن كانت خطأ فمني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرا." [1]

"ص -١٠٣-...الله"١.

والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني؛ فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة -والفقه فيما رووا أمر آخر- أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله.

على أن المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه؛ يجر إلى العمل به ويلجئ إليه، كما تقدم بيانه، وهو معنى قول الحسن: "كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرنا إلى الآخرة"٢.

وعن معمر؛ أنه قال: "كان يقال: من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله"٣.

وعن حبيب بن أبي ثابت: "طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية، ثم جاءت

---

١ أخرجه أحمد في "الزهد" "١٨٥"، وأبو داود في "الزهد" "رقم ١٨٢"، والطبراني في "الكبير" "٩/ ١٠٥/ رقم ٨٥٣٤"، وابن بطة في "إبطال الحيل" "ص٢١"، وأبو نعيم في "الحلية" "١/ ١٣١"، والبيهقي في "المدخل" "رقم ٤٨٦"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٤٠٠، ١٤٠١"، بإسناد كلهم ثقات؛ إلا أن عون بن عبد الله لم يدرك ابن مسعود، كما قال أئمة هذا الفن، وبالانقطاع أعله الهيثمي في "المجمع" "١٠/ ٢٣٥"؛ فإسناده ضعيف بسببه.

وذكره ابن الجوزي في "صفة الصفوة" "١/ ٤١٦".

٢ أخرجه ابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٥" بسند فيه عبد الله بن غالب مستور، والربيع بن صبيح صدوق، سيئ الحفظ؛ كما في ترجمتيهما في "التقريب".

٣ أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" "١١/ ٢٥٦"، ومن طريقه البيهقي في "المدخل" "٥١٩"، والخطيب في "الجامع" "٧٧٤، ٧٧٥"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩" بإسناد صحيح.." [2]

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣٥/٣١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٥٦/٣٤

"ص -١٣٢-...له؛ فكلاهما إبطال للحد على زعمك، فإذا جاز إبطاله مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولما لم يعد هذا إبطالا للحد؛ فلا يعد الآخر.

والثالث:

أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص؛ صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثلوا ذلك بقوله، عليه السلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"١؛ فمنعوا -لأجل معنى التشويش٢- القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف، وذلك خلاف ما أصلت، وبالجملة؛ فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب: أن ما ذكرت لا **إشكال فيه** على ما تقرر.

= والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به، ويقول: إن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصا مما حده الشرع، **الإشكال بالزيادة** على الطريق الذي قرره كما راعى **الإشكال بالزيادة** والنقص في **الإشكال الثالث**، وقد وجه همته في **الجواب** عن **الإشكال الثاني** إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: "فلا يصح قياس المجاوزة عليه"، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدرجا في قوله: "وهو نقص" يعني، وهذا إشكال، ثم أخذه مقدمة؛ فقال: فلتجز الزيادة". "د".

١ سيأتي تخريجه "ص٤١١"، والحديث في "الصحيحين" وغيرهما.." (١)

"ص -١٣٣-...أما الأول:

فليس القياس١ من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي -صلى الله عليه وسلم- على العمل بها؛ فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته.

وأما الثاني:

فسيأتي في باب العموم والخصوص٢ إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص٣، وإن سلم أنها تخصص؛ فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلت على ذلك؛ فالعقل مثله، فقوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات البارئ وصفاته؛ لأن ذلك محال٤، بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٩٣/٣٤

١ تأمل لتأخذ جواب أصل الإشكال الأول؛ لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة، أي؛ فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندعيه. "د".

٢ انظر: "٤/ ٤٤".

٣ ادعى المصنف فيما يأتي أن الشارع نقل ألفاظ العموم عن مدلولاتها اللغوية إلى معان أخر، وصار له في هذه العمومات عرف يخالف عرف اللغة؛ فيكون العام الذي يراه الأصوليون مخصوصا بمنفصل مستعملا عنده في المراد منه فقط، وبهذا يخرج عن العام الذي دخله التخصيص، وستطلع إن شاء الله تعالى على ما يطعن في هذه الدعوى. "خ".." (١)

"ص -١٦٢-...ولا زلت منذ زمان أستشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى أفريقية؛ فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة؛ أن جمهور مسائل الفقه١ مختلف فيها اختلافا يعتد به، فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلاف٢ وضع الشريعة.

وأيضا؛ فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه، وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم٣: بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف

---

١ جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدا به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الخلافات غير معتد به خلافا، على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذا؛ فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر. "د".

٢ سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية. "د".

٣ كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: "المراد بهذا البعض هو الشيخ الإمام ابن عرفة التونسي، كما يعلم ذلك بمراجعة أوائل "البرزالي"؛ فإنه ذكر ورود السؤال من بعض فقهاء غرناطة -يعني: المصنف- عن الشيخ ابن عرفة في مسائل عديدة، من جملتها هذه المسألة؛ فذكر عن السائل المذكور البحث فيها من سبعة أوجه:

أحدها:." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٩٥/٣٤

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٣٥/٣٤

"ص -١٦٤-...عنه، وقد قال عليه السلام: "حفت الجنة بالمكاره"١، هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه: بأن ما قررتم من الجواب غير بين؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده، والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه، وأما المقلد؛ فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين، والعامي -في عامة أحواله- لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين والذي دليله أضعف، ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؛ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر، وليس العامي كذلك، وإنما بني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به، والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يعتد به قليل٢؛ كالخلاف في المتعة٣، وربا النساء، ومحاش٤ النساء، وما أشبه ذلك.

---

١ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ١١/ ٣٢٠/ رقم ٦٤٨٧"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه ٤/ ٢١٧٤/ رقم ٢٨٢٣" من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه.

٢ أشرنا آنفا إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعا إلى ما سيقرره في موضعه، وأن القليل هو الذي يعتد به خلافا. "د".

٣ أبيحت المتعة في صدر الإسلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريما مؤبدا بقوله -عليه الصلاة والسلام- كما في "صحيح مسلم" "رقم ١٤٠٦ بعد ٢١": "قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة"، ومن حكمة تحريمه أنه يحط من شأن المرأة، ويجعلها كالأدوات المبتذلة يتناولها الرجال واحدا بعد آخر، ثم إن المقصد الأعظم من النكاح التناسل، ومصلحة الولد تستدعي أن يتربى بين أبوين يرتبطان بعاطفة وداد روحي وإخلاص في المعاشرة، وهذه الرابطة لا تستقيم حيث يعقد النكاح لأمد معلوم. "خ".." (١)

"ص -١٦٥-...وأيضا؛ فتساوي الأدلة١ أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض؛ فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف، لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعي أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر؛ فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور، وهو شديد جدا، و"من يشاد هذا الدين يغلبه"٢، وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبين جوابه بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه، كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة.

وإذا تأملنا مناط المسألة؛ وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا، فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديدا في مخالفة النفس، وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع قبل النظر في

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٤/٢٣٩

١ يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله: "ولا يعلم هل تساوت أدلتهم..." إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له. "د".

٢ قطعة من حديث أوله: "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه..."؛ أخرجه البخاري في "الصحيح" "كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ١/ ٩٣/ رقم ٣٩" عن أبي هريرة، رضي الله عنه.." (١)

"ص -٢٠٥-...ولم يرضه العلماء١، بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.

وفي القرآن: ﴿ولا تمش في الأرض مرحا﴾ [الإسراء: ٣٧]؛ إذ٢ يشير إلى هذا المعنى.

وفي الحديث: "كل لهو باطل إلا ثلاثة"٣، ويعني بكونه باطلا أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمرا ضروريا وهو النسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام؛ فإنهما يخدمان أصلا تكميليا وهو الجهاد٤، فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا بين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه٥.

وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية؛ فلنضعه [ها] هنا، وهي:

---

١ في الأصل: "العقلاء".

٢ في الأصل: "قد".

٣ مضى تخريجه قريبا.

٤ عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضروريا في حال، وتكميليا في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين. "د".

وكتب "خ" هنا ما نصه: "عد المصنف في المسألة الثالثة من كتاب المقاصد الجهاد في قسم الضروريات، وهو الذي يقتضيه تعريف الضروري بما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا؛ فإن هذا المعنى متحقق في الحرب التي يقصد بها دفاع الهاجمين أو مناجزة المتحفزين".

٥ هذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة "بخصوصه" "د".." (٢)

"ص -٣١٦-...إلى المسبب.

فإن قيل١: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٤١/٣٤

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٩٢/٣٤

إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه٢ من هذا الكتاب، فإذا طابقه صح، فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع؛ كان بذلك مخالفا له، وكل تكليف قد خالف٣ القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك؛ لما مر أن المسببات غير مكلف بها، وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على إثر إيقاع المكلف للأسباب٤ ليسعد من سعد ويشقى من شقي، فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له

---

١ هذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة. "د".

٢ في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب "المقاصد" "ص٢/ ٢٨٩ وما بعدها".

٣ ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقا، لا بموافقة ولا بمخالفة. "د".

٤ هذا جار على مذهب أهل السنة من أن الآثار صادرة عن قدرة الخالق مباشرة، ولكنه يوجدها عند وجود أسبابها المرتبطة بها في النظام العام ما لم يرد خرق السنن المعروفة لحكمة بالغة، وقالت القدرية: وهم المعتزلة أن الله أودع في العبد قدرة تصدر عنها آثارها بطريق الاختيار أو التوليد والسببية، ووافقوا الفلاسفة في قولهم: إن السبب يوجب أثره إلا أن يمنع منه مانع؛ فالسبب والمسبب عندهم مقدوران للعبد؛ إلا أن أحدهما مباشرة والآخر بواسطة. "خ".

قلت: قارن لزاما بـ"مجموع فتاوى ابن تيمية" "٩/ ٢٨٧، ٢٨٨ و١٠/ ٣٨٨-٣٩٣ و٤٨٤-٤٨٨".." (١)

"ص -٣٤٣-...فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سببا شرعيا؛ فالطهارة مثلا سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث؛ فهو معنى رفض النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينهض سببا في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب١ لا إبطال المسببات.

فالجواب: أن الأمر ليس كذلك، وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصدا بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث، ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها؛ فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد؛ فالفرق بينهما ظاهر.

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال إنه يؤثر، ولم يفصل٢

---

١ أي: فيعود الإشكال الأول. "د".

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣٨/٣٤

٢ بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له. "د".

قلت: من نسب القول إلى مالك بأن رفض النية له أثر في بطلان الطهارة بعد تمامها لم يأخذه من نص كلامه، وإنما قاسوه على قوله: "من تصنع لنوم؛ فعليه الوضوء، وإن لم ينم". قالو: هذه عبادة يبطلها الحدث؛ فصح رفضها.." (١)

"ص -٤١٤-...لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث فعند ذلك كمل مقتضى اليمين والزهوق١ أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب٢ للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفا٣، والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات، فإن العقل إن لم يكن؛ فالتكليف محال عقلا أو سمعا، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف، وكذلك لا يصح أن يقال: إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان، وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال٤ بأمرين:

أحدهما:

أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية٥، وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

١ خروج أي روح. "ماء".

٢ إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإن كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني. "د".

٣ فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم، ولكن شرطه الموت. "د".

٤ أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ **فجوابه** يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته. "د".

٥ ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلا أن يقال: إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطا، وقد سلمه. "د".." (٢)

"ص -٤٨١-...والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك؛ فكذلك قوله: ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ [البقرة: ١٥٨]، يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجبا١؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨]، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٧٣/٣٤

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٧٠/٣٥

مجرد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أن نحمله٢ على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية٣: ﴿من شعائر﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا **إشكال فيه**، وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى٤، وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين

---

١ ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلا وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه. "د".

٢ أي: فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة "الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة" فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿من شعائر الله﴾ صارفا للفظ ﴿لا جناح﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط. "د".

٣ في النسخ المطبوعة: "ويكون مثل قوله في الآية"، وما أثبتناه من الأصل و"ط".

٤ إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. "د".." (١)

"ص -٥٤١-...كون الصوم أياما معدودات ليست بكثيرة؛ فهو تيسير أيضا ورفع حرج.

وأيضا؛ فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفا بها وفيها حرج كلي أو أكثري ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨].

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجا ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفا بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات؛ فكذلك نقول في محال الرخص: إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذا العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول:

فظاهر، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها،

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٦٢/٣٥

= فيها الرخصة والسهولة -في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهورا مثلا- ففي أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانيا قال: "وأيضا... إلخ"؛ أي: إن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل الجواب عن الجميع قوله: "فإذا العزيمة... إلخ"؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضا، وقوله: "ونحن نجد في بعض... إلخ" تمهيد للجواب، ولا يخفى أن كلا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله. "د".." (١)

"ص -٥٧٩-...أحدها: متعاطي الأسباب على وجه صحيح ثم قصد أن لا يقع المسبب

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٤٨/٣٥

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٩٠/٣٥

الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا وكذلك غير المشروعة ٤٠١

أمثلة على ذلك منها قتل الحر بالعبد ٤٠١

قد يكون ذلك يسبب مصلحة ليس ذلك سببا فيها ٤٠٢

وقد يكون يفعل ذلك لقصد وهو على وجهين ٤٠٢

- أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ٤٠٢

أمثلة على ذلك ٤٠٣." (١)

"ص -٦٨-...أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع، أو نفع ما مندفع.

- ومنها: أن القرافي أورد أشكالا في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

"المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماها كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلويث الأيدي.... إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمن يؤثر وقيد١ النيران وملابسة الدخان وغير ذلك٢؟ فيلزم أن لا يبقى مباح ألبتة.

وإن أرادوا٣ ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول٤ عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا٥: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على

"١، ٢" انظر: "الاستدراك ٢".

٣ أي: حتى تبقى المباحثات قائمة. "د".

٤ أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع، نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء، لكان تحكما وسفها وخلوا عن الحكمة، تعالى الله عن ذلك. "د".

٥" أي: **جوابا** عن **الإشكال بأن** إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئا من المباح، يعني: فإن قالوا: "نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الإشكال"، نقول لهمك يلزمكم الدور. "د"." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٩٣/٣٥

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٧٨/٣٦

"ص -٧٠-...في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر **الجواب**، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط، وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: ﴿ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و ﴿يحكم ما يريد﴾ [المائدة: ١]، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء لا غرو في ذلك١، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب٢ تزلزلت قواعد الاعتزال". هذا ما قاله القرافي٣.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها، لم يبق لهذا **الإشكال موقع**، أما على مذهب الأشاعرة، فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك٤، والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير [إخلال بالخروج٥ في

---

١ في "د": "لا غيره"، وفي الأصل و"خ": "لا غير وفي ذلك"، وكتب "م": "الذي يظهر لي أن أصل العبارة "لا غير ذلك" يعني إنهم يتمسكون بهذا الكلام، ولا يذكرون غيره"، والمثبت من "ط" و"النفائس".

٢ أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة. "د".

٣ ذكر ذلك في النفائس" "١/ ٣٥٢-٣٥٣"، وانظر مناقشته في "شرح الأسنوي" "١/ ١٣٠- ط السلفية".

٤ **جواب** عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر **الجواب**. "د".." (١)

"ص -٧٢-...واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة١ في أنفسها.

وقد نزع إلى هذا المعنى أيضا٢ في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها "جواز الإقدام مع قيام المانع"، قال:

"هو٣ مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله، وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه، كقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨]، وفي الحديث: "لا ضرر ولا ضرار"٤، وذلك مانع من وجوب

---

١ أي: فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم."د".

٢ أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة، فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذلك، فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا، ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد بها الدليل على الأصل الذي استثنيت منه

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨١/٣٦

هذه الرخصة كما سبق بيانه جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة، لكان تفسير الرازي لها جيدا، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذلك، لاتجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيرا عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين. "د". قلت: انظر كلام الرازي في "المحصول" "١/ ١٢٠".

٣ في "ط": "وهو".." (١)

"ص -٧٥-...هذه الأمور، والآخر أن صورة الإنسان مكرمة لقوله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤]، وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد، ولا يلزمه المشاق والمضار.

وأيضا الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعد منها، واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس، وإن قلت على العبد كالكفر والإيمان، فما ظنك بغيرهما؟

وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعين؛ لأنه لا يمكن١ أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح، فإن أكل الميتة وغيره.

---

١ أي: لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص، فإن المانع فيها قوي، فذلك كانت رخصا -قال: إن هذا الجواب لا يحسم الإشكال؛ لأن بعض الرخص- كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذا، فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا، فتدخل أحكام الشريعة كلها؛ لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال، هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب، وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقة لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين، فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه، فللرازي أن يلتزم أن كل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعا. "د". وفي "ط": "لأنه يمكن" بحذف "لا".." (٢)

"ص -١٠٥-...المسألة الثانية:

للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

أحدهما:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٥/٣٦

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٩١/٣٦

والثاني:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة١.

فالجهة الأولى:

هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام، تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين -ممن ليسوا من أهل اللغة العربية- وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية:

فهي التي يختص٢ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب [الخبر والمخبر و] المخبر عنه والمخبر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: "قام زيد" إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت: "زيد قام"، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: "إن زيدا قام"، وفي جواب المنكر

---

١ وتنتقل حيث انتقل المتبوع

٢ في نسخة "ماء/ ص ١٣٧": "اختص".." (١)

"٣ كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا: "وعلى هذا، فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية"، وهنا يقول: "إنها أمور إضافية"، و"إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة"، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصا بالاعتقاديات، لأنا نقول: الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال، فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق؟ "د".." (٢)

"ص -٣٤٤-...المسألة السادسة:

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة، فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال١، وإن كان سعيا في حظ النفس.

وأما الثاني، فعمل بالحظ والهوى مجردا.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٢٣/٣٦

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٨٤/٣٦

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلا: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به، فأنا أستمتع٢ بالمباح وأعمل باستجلابه؛ لأنه مأذون فيه، وإما بالقوة ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه٣ من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه، فهذا في الحكم الأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحا، إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير٤ المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرر هذا، فبيان كونه عاملا٥ بالحظ والامتثال أمران:

---

١ سيأتي استشكاله، إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للإشكال في نظره. "د".

٢ أي: يقضي شهوة نفسه؛ لأنه مأذون فيه، فقد جمع بين الأمرين كما ترى. "د".

٣ أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع، فيكون في قوة القول المذكور. "د".

٤ وهو المندوب. "د".

٥ أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى. "د".

قلت: وفي الأصل: "عاملا بالحق".." (١)

"ص -٣٥٧-...خلاف١ ما وقع الكلام عليه.

فالجواب أن ما تعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعني، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول، فلا يخلو أن يكون الحظ [المطلوب]٢ دنيويا أو أخرويا.

فإن كان أخرويا، فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعا، فطلبه من حيث أثبته صحيح؛ إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي، وذلك غير قادح في

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٦٣/٣٦

١ لم يقل: "سقط كونه متعبدا بها" مع أن هذا هو محل **الإشكال على** أصل المسألة، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاما، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: "وأيضا إلى هنا"، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من **الإشكال**، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: "وأيضا"، واستنتج فيه قوله: "فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد"، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن الغرض. "د". وفي "ط": "فالعامل ملتفتا إلى...".

٢ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ونسخة "ماء/ ص١٩٣".." (١)

"ص -١٨-...في معناه.

والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك، أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا **إشكال فيه**، وأما العادايات، فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه، لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه؛ فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، أما تعلق الوجوب بنفس العمل١؛ فلا **إشكال في** صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله، بخلاف قصد التعبد بالعمل؛ فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه؛ فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعا.

والثاني: من وجهي **الجواب** بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح في عبادة٢، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا؛ كأخذ٣ الأموال من أيدي الغصاب، وما افتقر منها إلى نية التعبد؛ فلا يجزيء فعلها بالنسبة إلى المكره في خاصة نفسه حتى ينوي القربة٤ كالإكراه

---

١ الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال بهذا النظر؛ فغير ممكن لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا بالنظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به. "د".

٢ في الأصل و"ط": "عادة".

٣ في الأصل: "لأخذ".

٤ قرر ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "٢٦/ ٣٠" الإجماع على أن الذي يؤدي العبادة خوفا من الضرب أو من السلطان، أو تقليدا للآباء والأجداد لا تقبل منه.." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٨٢/٣٦

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٨/٣٨

"ص -٦١-...وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن "لا ضرر ولا ضرار"١، وما تقدم واقع فيه الضرر؛ فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل، ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجانا، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهرا لما كان إمساكه مؤيدا٢ إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهرا؛ لما صار منعه مؤديا٢ لإضرار الغير، وما أشبه ذلك٣.

فالجواب أن هذا كله لا **إشكال فيه**، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضا؛ فقد تعارض٤ هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، [وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك]٥، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق، والحاصل أن

---

١ مضى تخريجه "٢/ ٧٢".

٢ في الأصل: "مؤيدا لأضرار... مؤيدا".

٣ انظر في هذا: "الحسبة" "ص١٤-٢٥" لابن تيمية، و"الطرق الحكمية" "٢٨٦ وما بعدها"، و"شرح النووي على صحيح مسلم" "٣/ ٨"، "بداية المجتهد" "٢/ ١٣٨"، و"بدائع الصنائع" "٥/ ١٢٩"، و"الاختيار" "٣/ ١١٦"، و"المنتقى" "٥/ ١٧ للباجي، و"الاعتصام" "٢/ ١٢٠" للمصنف.

٤ في الأصل: "تعرض".

٥ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"ص -٩٦-...لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه؟

فالجواب أنه لو كان كذلك -وقد تعين عليه القيام بذلك العام- لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق، نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد؛ فهذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هذا أنه واقع١ في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصحلة العامة لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره -وإن كان لغيره غناء أيضا- فينحتم أو يترجح الطلب، والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل **إشكال وخلاف** بين العلماء، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٠/٣٨

فصل:

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في "المدارك"٢ أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة،

---

١ كذا في "ط"، وفي غيره: "وقع".

٢ "٢/ ٥٨٩-٥٩٠ - ط بيروت".." (١)

"ص -١٥٤-...أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير أم لا؟ فإن قلت لا؛ كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت نعم؛ خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هذا نمط آخر، وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك؛ فهذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا **إشكال فيه**، وقد قال الله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥].

وقال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ الآية [المائدة: ٢].

ومسألة الحفظ من هذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص.

فالحاصل١ لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا؛ فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها:

ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال٢ أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني٣:

ما يقتضي زوالها عينا؛ [فلا **إشكال أيضا** في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا]٤؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

---

١ هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: "وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام..." إلى قوله: "الجهة الرابعة" حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عبادتها، وعادتها. "د".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "فلا شك".

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٣٣/٣٨

٣ أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"ص -٢٢١-...طلوع الشمس أو عند غروبها، وهذا الباب واسع جدا.

والثالث:

أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلف١ عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا٢ بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجبا، وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما٣ في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا﴾ [التوبة: ١٠٢]، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني٤؛ لم يكن العمل الصالح صالحا٥، فلم يكن ثم خلط عملين، بل صارا٦ عملا واحدا؛ إما صالحا، وإما سيئا٧، ونص الآية يبطل هذا، وكذلك جريان

---

١ في "ف": "المكلف".

٢ كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: "إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضا؛ كالحج والجهاد مثلا في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره... "إلخ ما ذكر هناك. "د".

٣ أي: بحيث يكون وجدوه الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيء وصفا للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله. "د".

٤ كذا في "ط"، وفي غيره: "للوصف الثاني"، وكتب "د": "لعل الأصل: "كالوصف الثاني"، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: "كالوصف للآخر".

٥ لو زاد هنا جملة "أو السيء سيئا"؛ لناسب قوله بعد: "إما صالحا، وإما سيئا". "د".

٦ في "د": "صار"، المثبت من الأصل و"م" و"ف".

٧ توسع في البيان، وإلا؛ فسابقه يقتضي أنه سيء فقط. "ف".." (٢)

"ص -٣١١-...ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف؛ حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة؛ فلها شروط أيضا إن اختلت لم تعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص١ منه الأحكام "المفهوم"، وكله مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرع عنه متفقا٢ عليه.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه٣ على القرى بسبب اختلافهم فيه أولا، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢١٠/٣٨

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٠٦/٣٨

شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم عن٤ خمسة وعشرين اعتراضا، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهرا جليا.

وأيضا؛ فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين:

إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوما بالضرورة، وبل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضا، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها؛ فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جدا، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب أن هذا كله٥ لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

١ في "ط": "يقتص".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "منه متفق".

٣ يقال: طم السيل القرى؛ علاها وغلب عليها. "ف".

٤ في "د": "من".

٥ الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: "بحسب التفسير المذكور"؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول: "وأما مسائل الخلاف وإن كثرت... إلخ". "د".." (١)

"٤ في الأصل: "لا في حسب".

٥ قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذلك قوله فيما سبق: "ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى... إلخ"، ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم؛ لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضر الثالث كغيره من الأدلة الشرعية. "د".." (٢)

"ص -٣٧٦-...والثاني:

أن مثل١ هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده، زاعما أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذلك٢

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣١/٣٨

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٤١/٣٨

لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كل آمر قاصدا للمأمور به، وكذلك النهي حرفا بحرف٣، وهو المطلوب.

والثالث:

أن هذا لازم في أمر التعجيز، نحو ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥]، وفي أمر التهديد نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠]، وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر٤ بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة٥،

---

١ إنما قال "مثله"؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل. "د".

٢ عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصوير هذا، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو **جوابهم** فهو **جوابنا**. "د".

٣ أي: في **الإشكالين** جميعا. "د".

٤ أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره. "د".

٥ يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة. "د"." (١)

"قال "د": "أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند **الجواب** عن **الإشكال الأول**".

قلت: قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "١٦/ ٧٩" أنه "ليس تقييد المطلق رفعا لظاهر اللفظ، بل ضم حكم آخر إليه"، وهذا وما قاله المصنف مسلك حسن؛ فإنه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه، وانظر: "المسودة" "ص١٤٩"، و"المحصول" "٢/ ٢٥٤"." (٢)

"ص **-٣٨٣-...فالجواب** عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد١ من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنى اللفظ، [بحيث]٢ لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: "أعتق رقبة"٣؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها٤ لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مما٥ في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٨/٣٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٢/٣٩

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوما من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي، والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم

---

١ وبهذا يكون قد قال في المسألة قولا وسطا؛ فالأمر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف؛ ليفيد أن له اختيارا خاصا يخلص من الإشكالات فيها. "د".

٢ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"ط".." (١)

"٦ على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله "سوى البضع"؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت إما مطلقا كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في الجواب عن الإشكال الثاني: "وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب... إلخ".." (٢)

"ص -٤٤٦-...الأصل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له، فإن اشترطه المشتري؛ فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع١ من أجل بقاء التبعية أيضا؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه؛ فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل.

وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز٢ شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق٣، غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؟ فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهذا واضح جدا. والجواب عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا إشكال في حصوله على الجملة، ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل [هي]٤ مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال، أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال: فغير صحيح لأن المنافع

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٨/٣٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١١٧/٣٩

١ وهو الغرر والجهالة. "د".

٢ أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا.... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هذا، وهو روح المسألة. "د".

٣ في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية. "د".

٤ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"م" و"ط"، وكتب "ف": "الأنسب: "هل هي مقصودة؟" بذكر الضمير العائد على المنافع".." (١)

"ص -٥٣٤-...يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك، هذا خلف، وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك [ما كان]١ في معناه أو شبيها به.

فصل

- ومنها: بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه"٢، ثم دعا له بعد ذلك؛ فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ **وجواب** هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل٣ الطلب؛ فلا **إشكال في** دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له٤ كقوله: "إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض". قيل٥ وما بركات الأرض؟ قال: "زهرة الدنيا". فقيل: هل يأتي الخير بالشر؟ فقال: "لا يأتي الخير إلا بالخير، وإن هذا المال حلوة خضرة"٦ الحديث.

وقال حكيم بن حزام: سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني، ثم سألته فأعطاني،

---

١ سقط من "ط".

٢ الحديث ضعيف جدا؛ كما بينته بإسهاب في التعليق على "٢/ ٤٤٨".

٣ في "ط": "وأصل".

٤ في "ط": "مشروعية اكتسابه".

٥ في "ط": "قال".

٦ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١/ ٢٤٤/ رقم ٦٤٢٧"

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٣٣/٣٩

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٩/٢٦٨

ذكر الأدلة على حرمة البدع بعموم، ثم الاستشكال بأن من البدع

ما هو غير مذموم بل هو إما مندوب أو واجب ٣٨-٣٩

الجواب عن هذا **الإشكال بنقض** الأمثلة واحدا واحدا ٣٩." (١)

"ص -٥٩٢-...المسألة الثانية: في التشابه ٣٠٧

فوائد هذه المسألة ٣٠٧

ثبت التشابه بقلة في النصوص "الأدلة" لأمور: ٣٠٧

الأول: النص الصريح ٣٠٧

الثاني: أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس **والإشكال كثيرا** ٣٠٨

الثالث: الاستقراء ٣٠٨

فإن قيل كيف يكون المتشابه قليلا؟ وهو كثير على الوجه الذي أراده المصنف ٣٠٩

القواعد الكلية لا تجري على الاطراد ٣٠٩

ثم إن المسائل المتفق عليها قليلة والمختلف عليها كثيرة ٣٠٩

الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص من القوادح العشرة المذكورة ٣١٠

الكلام في أخبار الآحاد وضعف الأسانيد، والاختلاف فيها ٣١١

وهناك القياس ٣١١

مقدمتا الاستدلال الشرعي؛ "الشرعية"؛ و"نظرية" تتعلق بتحقيق المناط ٣١١

الجواب عن هذه الإشكالات وأن التشابه إنما هو بحسب الواقع قبل البيان ٣١١-٣١٢

لا بد من جمع النصوص في المسألة وعدم أخذ طرف منها ٣١٢

مثل المعتزلة في اتباع المتشابه ٣١٣

وجميع أهل الطوائف ٣١٣

المسألة الثالثة ٣١٣-٣١٤

المتشابه الواقع في الشريعة حقيقي وإضافي ٣١٥

فالأول: هو المراد بالآية، وهو قليل، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق

به تكليف سوى مجرد الإيمان ٣١٥

اختلاف النصارى في شأن سيدنا عيسى عليه السلام وبالتالي

إفكهم وافتراؤهم على الله جل وعلا ٣١٥-٣١٦

الهوى والفساد عند النصارى ٣١٦-٣١٧

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٢٢/٣٩

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٤١/٣٩

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٩/٣٤٥

الجواب عن الرابع ٤٤٦

القصد إلى المنافع ٤٤٧

ضوابط المنافع بالكلية ٤٤٧

فصل: أقسام منافع الرقاب: ٤٤٨

الأول: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكما ولا موجودا ٤٤٨." (١)

"ص -١١-...خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة، وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات"١ ونحو ذلك؛ فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم٢ ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم؛ فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

= شاسع بين المقامين؛ لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة القطعية والنقلية، فكل ما ورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد، فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى تتوله أو نطرحه، وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد -وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة- خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: "مقتطعة مستثناة من ذلك الأصل"، وقوله: "ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية... إلخ"، وبالجملة؛ فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: "كما إذا ثبت... إلخ" مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني، والله أعلم، وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين، فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة. "د".

قلت: وانظر ما قدمناه "٢/ ١٩٥، ٢٥٧ و٣/ ٣١٩، ٣٢٣" من قواعد وكليات تخص تأويل الصفات؛ ففيه ما يثلج الصدر، ويريح الفؤاد.." (٢)

"٤ أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية، والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني؛ فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدئ قد لا يعرف

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٤٨/٣٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٧/٤٠

هذه الاستعمالات الشرعية؛ فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين. "د".

قلت: انظر في هذه الأوضاع: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "١٢/ ١١٣-١١٥ و١٩/ ٢٣٥-٢٣٦"، و"الإيمان" "١٠-١١٢" لابن تيمية، و"نزهة الخاطر العاطر" "٢/ ١٠-١١" لابن بدران، ط دار الكتب العلمية، و"أصول التشريع الإسلامي" "ص٢٤٦" لعلي حسب الله، و"الحقيقة الشرعية" "ص١٣ وما بعدها" لعمر بازمول.." [(١)]

"ص -٢٩-...الافتراء على الله والتكذيب بآياته؛ فصارت الآية من جهة إفرادها١ بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام مجملة٢ في عمومها فوقع **الإشكال فيها**، ثم بين لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص٣ على هذا بوجه.

---

١ فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها -أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا- وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملا وجعل الآية مجملة، فاحتاجت إلى السؤال **والجواب** للبيان لا للتخصيص. "د".

قلت: وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" "١/ ٤٣٤": "إن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك -أي: إن معنى الظلم في الآية هو الشرك- فإنه الله سبحانه لم يقل: ولم يظلموا أنفسهم، بل قال: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، ولبس الشيء بالشيء تغطيته به، وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر".

وانظر حول تفسير الآية: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "٧/ ٧٩-٨٢".

٢ في "ط": "محتملة".." [(٢)]

"ص -٣٣-... وبالجملة، **فجوابهم** بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي١ لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل٢ ألبتة، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود **الإشكال**٣على ما تقرر، **وبالجواب** عنه يتضح المطلوب اتضاحا أكمل.

---

١ أي: العربي البحت الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية؛ فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٨/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٣/٤٠

أريد من اللفظ. "د".

٢ وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضا. "د".." (١)

٣" الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد، والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها؛ فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال؛ لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي؛ فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: "والجواب عنه" معطوف على لفظ: "ما"؛ فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت، قوله: "يتضح" واقع في جواب الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: "والجواب"كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب. "د".

قلت: يريد بقوله: "بعضهم": "ف"؛ فإن العبارة هذه: "والجواب عنه" وقال: "صوابه: "وبالجواب عنه""." (٢)

"ص -٤٦-...فصل:

فإن قيل: حاصل١ ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

- منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص؛ هل يبقى٢ حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين؛ فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفا فيها: هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المطلقات٣ فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور؛ لم يبق٤ الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

---

١ يعني: يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل في العام؛ إلا أنهم عند

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤١/٤٠

الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي؛ فالمآل واحد، والخلاف في العبارة، وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه. "د". وفي "ط": "حاصل هذا أنه".

٢ أي: العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلا، أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله؛ فليس بحجة اتفاقا، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقا، وقال البلخي: "حجة إن خص بمتصل لا منفصل". "د".

٣ أي: يوجد فيها. "ف".

٤ أي: لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية =." (١)

"ص -٥٢-...ذلك؛ فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها، وللمخالفة حكم١ آخر.

وأيضا؛ فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال٢ التناقض المتوهم في الاجتماع، ونظير تخلف العزيمة للمشقة٣ تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه٤ الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور، وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها٥، وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن٦ المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص؛ وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها؛ فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدها مسألة على حدتها، وهي:

---

١ وهو رفع الإثم. "د".

٢ كيف والمخاطب واحد؟ على كل حال هو الله تعالى؛ فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول؛ فالإشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفا غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض؛ فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: "هل هي" هي. "د".

٣ أي: لا بعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه؛ فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول؛ لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تتميم الكلام. "د".

٤ ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه. "د".

٥ وإن لم يكن مما يسمى رخصة. "د".

٦ في "ط": "على".." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٦٠/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٦٩/٤٠

"ص -٦٣-...وأيضا؛ فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف١ اللائق بكل واحد منهما؛ كالحيض، والنفاس، والعدة، وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاص في مثل هذا لا **إشكال فيه**.

وأما الأول٢؛ فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع؛ كالجمعة٣، والجهاد، والإمامة ولو في النساء٤، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير؛ ففرق بين بول الصبي والصبية، إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد؛ فإن له اختصاصات في القسم المشترك٥ أيضا، وإذا ثبت هذا؛ لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله؛ فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل٦ للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا

---

١ في "ط": "في التكليف".

٢ وهو القسم المشترك. "د".

٣ يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية؛ فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين؛ فقال: "وأيضا... إلخ". "د".

٤ في "ط": "ولو للنساء".

٥ كفرضية الجمعة مثلا. "د".

٦ ويبقى قوله: "لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها"، ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل؛ لم يلتفت إليها في **الجواب**، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد؛ إن عقليا فعقلي، وإن شرعيا فشرعي. "د".." (١)

"ص -٦٤-...أن الخصوصيات وما به الامتياز غير١ معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأسا، وذلك باطل؛ فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث أنه **الإشكال المورد٢** على القول بالقياس؛ فالذي أجاب به الأصوليون هو **الجواب** هنا.

فصل:

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٨/٤٠

١ ويبقى قوله: "وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل"، ولم يلتفت إليه في **الجواب**؛ لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذا من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقا، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام. "د".

٢ وحاصله أن المنكرين للقياس قالوا: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات، وذكروا لذلك أمثلة كما هنا، ثم قالوا: وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكو ذلك تحكما وتعبدا.

والجواب: بالمنع وأن الأحكام الشرعية ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا، كالحجر على الصبي؛ فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وما عدا ذلك لا يقاس فيه، **والجواب** هنا كذلك.." (١)

"ص -٦٥-...لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن١، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه.

ومن فهم هذا هان عليه **الجواب** عن **إشكال القرافي٢** الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقوله: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾ [البقرة: ٦٥].

وبحديث: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها"٣ إلخ.

وقوله: "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين"٤.

---

١ أي: تعرض. "ف".

٢ في كتابه "الفروق" "٣/ ٢٦٦، الفرق الرابع والتسعون والمائة".

٣ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤/ ٤٢٤/ رقم ٢٢٣٦"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣/ ١٠٢٧/ رقم ١٥٨١"، عن جابر بن عبد الله، رضي الله عنه.

٤ أخرجه أبو داود في "المراسيل" "رقم ٣٩٦"، وأبو عبيد في "الغريب" "٢/ ١٥٥" بسند رجاله ثقات إلى طلحة بن عبد الله بن عوف عن النبي، صلى الله عليه وسلم: "لا شهادة لخصم ولا ظنين"، ولفظ أبي عبيد ما أورده المصنف وهو مرسل؛

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٩/٤٠

فهو ضعيف.

ويشهد له ما أخرجه أحمد في "المسند" "٢/ ١٨١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٥". وأبو داود في "السنن" "٤/ ٢٤/ رقم ٣٦٠٠"، وابن ماجه في "السنن" "٢/ ٧٩٢/ رقم ٢٣٦٦"، وعبد الرزاق في "المصنف" "رقم ١٥٣٦٤"، والدارقطني في "السنن" "٤/ ٢٤٣"، وابن جميع في "معجم الشيوخ" "ص١٠٨"، وابن مردويه في "ثلاثة مجالس من أماليه" "رقم ٢٨"، والبيهقي في "الكبرى" "١٠/ ١٥٥" من طرق عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر =." (١)

"ص -٢٢٤-...المسألة التاسعة:

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا **إشكال فيه**؛ لأن المؤالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وقال سبحانه: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ [النحل: ١٠٣].

ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣].

وهذا الرد على شرط **الجواب** في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حبر، وكان نصرانيا فأسلم، أو سلمان١، وقد كان فارسيا فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم، وقال تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك؛ فدل على أنه عندهم عربي، وإذا ثبت هذا؛ فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه؛ فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي؛ فليس٢ من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه

---

١ أخرجه ابن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر عن الضحاك قوله؛ كما في "الدر المنثور" "٥/ ١٦٨"، وهو مردود بأن الآية مكية، وسلمان أسلم في المدينة، وتجد أقوالا أخرى عند ابن جماعة في "غرر التبيان في من لم يسم في القرآن" "ص٣٠٥"، ولم يذكر سلمان من بينها.

٢ سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير. "د"." (٢)

"ص -٣١٢-...معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه؛ فلا يصح لنا أن نقول: إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله، عليه الصلاة والسلام.

وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له؛ فلا يتوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه لا أنها مقدمة عليه١.

وأما خلاف٢ الأصوليين في التعارض؛ فقد مر٣ في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند٤ إلى قاعدة مقطوع بها فهو

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٩١/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٠٦/٤٠

في العمل مقبول، وإلا؛ فالتوقف، وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني

---

١ انظر مناقشة هذا الكلام فيما مضى في التعليق على "ص٢٩٨".

٢ شروع في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**، وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما؛ فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتابا ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا. "د"." (١)

"ص -٣١٣-...كلي، وتبين معنى هذا الكلام هنالك، فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية، والخبر معارضة أصلين قرآنيين؛ فيرجع إلى ذلك، وخرج عن معارضة كتاب مع سنة، وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين١، وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على٢ الخبر بإطلاق.

وأيضا؛ فإن٣ ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز، ولعلك٤ لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة؛ فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه، والله أعلم.

---

١ أي: وسيأتي الكلام فيه بعد. "د". وفي "ط": "لأنه من تعارض...".

٢ كما تقدم في رد عائشة حديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه" بآية: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. "د".

٣ هذا **جواب** **الإشكال الثالث**، وهو أن السنة أيضا فيها قطعي السند؛ فلا تقل عن الكتاب في الدلالة. "د".

٤ كأنه سلم **الإشكال بالمتواترة** على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة، ولكنه جعل أمره هينا؛ لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني: يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه -صلى الله عليه وسلم- وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال. "د"." (٢)

"ص -٣٣١-...قال عبد الرحمن بن مهدي: "الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث". قالوا١: "وهذه الألفاظ لا تصح٢ عنه -صلى الله عليه وسلم- عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديث قوم٣؛ فقالوا: نحن نعرضه٤ على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمده٥ على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله؛ وجدناه مخالفا لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال".

هذا٦ مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب، ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم؛ فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنه.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠/٤٣٥

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠/٤٣٧

فالجواب: أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول؛ فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيان للكتاب؛ فلا بد أن تكون بيانا لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا عمل المكلف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان؛ عصى الله تعالى في

---

١ ما سبق نقله عن ابن مهدي وما يأتي بعد: "قالوا" من كلام ابن عبد البر في "جامع بيان العلم" "٢/ ١١٩١".

٢ لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع، صلى الله عليه وسلم. "د".

٣ في مطبوع "الجامع" زيادة: "من أهل العلم".

٤ في مطبوع "الجامع": "نعرض هذا الحديث".

٥ فهي معارضة بالقلب، بنفس دليل الخصم. "د".

٦ أي: ما ذكر في **الإشكال الرابع** من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة. "د".." (١)

"ص -٣٣٣-...ويبقى النظر في وجود١ ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى، وقوله في السؤال: "فلا بد أن يكون زائدا عليه" مسلم، ولكن هذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح إذ كان للشرح٢ بيان ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحا، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب٣؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل٤ الوجه الثاني.

وأيضا؛ فإذاه كان الحكم في القرآن إجماليا وهو في السنة تفصيلي، فكأنه ليس إياه؛ فقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه -عليه الصلاة والسلام-، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين٦، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكما صار كاختلافهما معنى؛ فاعتبرت٧ السنة اعتبار المفرد عن الكتاب.

---

١ يعني: أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا؟ وقد أحال **جوابه** على المسألة الرابعة، كما أحال عليها **الجواب** عن **الإشكال الثالث**. "د".

٢ في نسختي "ف" و"م": "في الشرح".

٣ إنا لا نريد واحدا بخصوصه كما علمت، بل يكفينا الشمول للاثنين، كما تدل عليه الآيات، فإن زعمت القصر على الشرح؛ فعليك بالدليل، ولا يصح أن يقال: إن شمول الدليل للمدعي محل النزاع، بل محل النزاع هو نفس المدعى. انظر: "حجية السنة" "ص٥١٢".

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠/٤٦٩

٤ أي فيقال: قولكم "لما كانت السنة متروكة على حال" غير مسلم، بل تكون متروكة لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب. "د".

٥ في الأصل: "وإذا فإذا".

٦ في "ط": "معنى المبين هو معنى البيان".." (١)

"٧ جواب عما يقال: إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير، وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله، عليه السلام: "أوتيت القرآن ومثله معه"، وقوله: "وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله"؛ فهو يقول: لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب؛ فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟ "د".." (٢)

"٤ يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقا بقوله: "بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل"؛ أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولا، ولكنه تركه قصدا يعد مما لا حرج فيه، وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك، وقوله: "تركه قصدا" مفهومه أنه إذا كان تركه -صلى الله عليه وسلم- له اتفاقا ومصادفة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه، وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه. "د".." (٣)

"ص -٤٧٧-...الموضوعات والمحتويات:

الموضوع الصفحة

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٧٢/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٧٣/٤٠

(٣) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٥٥/٤١

الثاني: أن القاعدة غير محتملة لاستنادها إلى الأدلة القطعية

وقضايا الأعيان محتملة ٨

الثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات ٨-٩

الرابع: أنها لو عارضتها، فإما أن يعملا معا أو يهملا، أو يعمل

بأحدهما دون الآخر ٩

إشكال على الدليل الرابع بأن تخصيص العموم وتقييد المطلق

صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من المظنونات ٩

الجواب من وجهين: ٩

أن **الإشكال ليس** بمحل لمسألتنا ٩-١٠

التوضيح بالأمثلة:

صفات الله والتنزيه ١٠-١١." [١]

"ص -٤٧٨-...قضايا الأعيان ١٠

أمثلة على قضايا الأعيان ١٠

استضعاف **جواب** المصنف ١٠

قضايا العقائد عامة ١١

عصمة الأنبياء ١١

عند معارضة الجزئيات للكليات ١١

فصل: فائدة هذه المسألة ١٢

اتباع المتشابهات أصل الزيغ والضلال ١٢

لبس الحرير للحكة أو لغيره ١٢

التمثيل بقصة عن عصمة الأنبياء ١٢-١٣

قصة سيدنا موسى -عليه السلام- والعصمة ١٣

المسألة الثانية:

وضع الشريعة على مقتضى ما قصد الشارع من ضبط

الخلق بالقواعد العامة، وقد كانت العوائد جرت بها سنة

الله أكثرية لا عامة ١٤

عموم وضع التكاليف ١٤

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢١٤/٤١

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤١/٢١٥

إشكالات من الأصوليين والجواب عنها ٤٤-٤٦

فصل: فيما ينبني على المسألة من أحكام ٤٦

منها: من المسائل الخطيرة في الدين؛ العام إذا خص

هل يبقى حجة أم لا؟ ٤٦

التخصيص بالمتصل والمنفصل ٤٧

عمومات القرآن ٤٧-٤٨

بعث النبي -صلى الله عليه وسلم- بجوامع الكلام ٤٨

صيغ العموم في الأصل الاستعمالي ٤٩

المسألة الرابعة: ٥٠

العزائم تبقى على عمومها، وإن ظهر أن الرخص تخصصها ٥٠

إشكالات من أوجه على المسألة:

الأول: أن العزيمة مع الرخصة من باب الكفارة ٥١." (١)

"ص -٦٩-...الخيرة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا يشاء إلا من تعارض الأدلة؛ فقد ثبت إذا في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصول الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة؛ فإنها من المواضع المخيلة١.

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعا٢؛ لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها٣ قد وضعت؛ ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه؛ فقد قال تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم

---

١ بضم فكسر؛ أي: المشكلة من أخال الشيء اشتبه، أو بفتح فكسر، أي: التي هي موضع الخيل، وهو الظن، وفي "ط": "فإنها في المواضع..".

٢ الأنسب بقصد الاختلاف: ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾؛ أي: ليموت من يموت عن حجة عاينها، و﴿ويحيى من حي عن بينة﴾، أي: يعيش عن حجة شاهدها، فلا يبقى محل للتعلل بالأعذار لا نظر فيه؛ أي: لا **إشكال فيه**؛ لأنه يستلزم إرادة الاختلاف كما أشار إليه بقوله: فقد قال..." إلخ.

وقال "د": "أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية" ا. هـ.

قلت: وقارن مع حاشية "رقم ٣" بعدها.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤١/٢١٨

٣ أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير آية: ﴿ليهلك من هلك﴾... إلخ لأن هذا وضع قدري ليس تابعا للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية. "د".." (١)

"٤ أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتبا على سابقه من قوله: "ومعلوم أن الراسخين... إلخ"، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا **الجواب** ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بنى على مذهب المصوبة، **والجواب** بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به **جوابا** حاسما للإشكال؛ فقوله: "فلما كانوا منقسمين إلى مصيب... إلخ"؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة. "د".

٥ وهي المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها؛ إذ هي وقع الخلاف في أن المصيب فيها واحد أو متعدد، أما العقليات والشرعيات القطعية؛ فالمصيب فيها واحد، وإنما في إثم المخطئ فيها وتكفيره وفيه تفصيل يرجع إليه في كتب الأصول. "ف".." (٢)

"ص -١٣٩-...تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل١ الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوي أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء٢ الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء٣، وأشباهها من المسائل التى خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: إنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم، فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب، فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا **إشكال في** اطراحه٤، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد

---

١ لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد طرفي النفي والإثبات. "د".

٢ في "ماء": "خطأ".

٣ جمع محشاة، وهي "في الأصل" مبعر الدواب أراد بها هنا أدبار النساء، وفي الحديث محاشي النساء حرام. "ف" و"م". وقال "ماء": "أي: إتيانهن في أدبارهن".." (٣)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٩٨/٤٢

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٠٣/٤٢

(٣) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٠١/٤٢

"ص -٢٦٥-...وكانوا يبحثون عن أفعاله١ كما يبحثون عن أقواله، وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلا يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوما، فكان عمله للاقتداء محلا بلا **إشكال بخلاف** غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلا عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا؛ لأنه ليس بمعصوم، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال؛ لم يكن٢ معتبرا في الأفعال، ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق٣ على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع؛ ليتخذ فيها أسوة.

وأما الإقرار؛ فراجع [في المعنى] إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فكذلك يكون بالنسبة إلى

---

١ وصنفوا في حجيتها وأحكامها كتبا ورسائل، منها: "المحقق من علم الأصول" لأبي شامة "ت٦٦٥هـ"، و"تفصيل الإجمال" للعلائي، و"أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام" لمحمد العروسي عبد القادر، و"أفعال الرسول" لمحمد الاشقر، وهو أوعبها وأحسنها.

٢ الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به؛ ترخصا لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة. "د"." (١)

"ص **-٢٧٣-...فالجواب**: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما١ تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد٢ إن حصل؛ وذلك أنه إن كان موافقا٣ قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا؛ فإن كان الأول؛ فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفا مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق٤ دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه [لك]؛ حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٢/٣٨٩

هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال.

---

١ في الأصل: "إذا".

٢ أي: بل يقع الانتفاع به نادرا، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: "أو كان مظنة للحصول". "د".

٣ في "ط": "بقوله".." (١)

"ص -٢٨٥-...المسألة الثانية:

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله؛ والإجماع على عدم صحة مثل هذا١، بل لا يمكن٢ في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل٣ به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دلني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواء؛ لعد من زمرة المجانين؛ فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هذا أيضا غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال؛ فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذى يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتحد في ذلك النظر٤ أو يتعدد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدد؛ فالنظر في التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان [قد] اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله، وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه البتة، وقده٥ مر في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب؛ فلا نعيده.

---

١ حكى الإجماع الرازي في "المحصول" "٦/ ٨١" وغيره.

٢ أي: حصوله من العقلاء. "د". وفي "ط" بعده: "في الوقائع".

٣ كذا في "ط"، وفي غيره: "بالجهل".

٤ هكذا في الأصل، وفي "د" و"ط" و"ماء": "القطر".

٥ في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها. "د".." (٢)

"ص -٤٠٠-...حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي؛ إذ كان صائما؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: "كل معنا يا فتى. فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر شهر فأبى فقال شقيق: كل ولك أجر صوم

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠١/٤٢

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤١٣/٤٢

سنة. فأبى؛ فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله". فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده١.

وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: "هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا؛ فعليك بالعراق"٢. فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه٣ في **جوابه**، ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه.

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها، أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد، فإن عرض **إشكال فالتوقف** أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

---

١ مضت في "٢/ ٤٩٧"، وهي في "رسالة القشيري" "١٥١"، وانظر ما علقناه هناك.

٢ مضى قريبا "ص٣٨٥"، وتخريجه هناك.

٣ لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: "فإن كان كذا..." بإيعاز أصحاب مالك لتهييبهم سؤاله بأنفسهم. "د".." [(١)]

"ص -٤١٤-...المسألة السادسة:

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة، فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: "هذا مسكر" وكل [مسكر]١ خمر أو وكل مسكر حرام"؛ فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضا، وإذا خالف فيها فلا نكير على الجملة لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف فثي أن كل مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب، فلا يكون٣ هذا المشار إليه خمرا وإن أسكر، وإذ ذالك لا يسلم أن كل مسكر مر، ويخالف أيضا في أن كل مسكر حرام؛ فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذا [قد]٤ صارت منازعا فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة النزاع، وهو خلاف ما تأصل.

والجواب: أن تقدم صحيح، وهذا **الإشكال غير** وارد، وبيانه أن

---

١ سقطت من "د" و"ف"، وكتب "د" ما نصه: "لعله سقط هنا كلمة "مسكر" كما يدل عليه لاحق الكلام".

٢ أي: فلا بدع في ذلك، ولا ضرر في طريق المناظرة. "د".

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٦٦/٤٣

٣ أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من "د".." (١)

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٥/٤٣

أحوال السؤال من المتعلم للعالم ٣٧٢-٣٧٣

فقه الإجابات ٣٧٣." (١)

"ص -٢٠٧-...ومن منع ذلك فقد كابر.

ومن سلم وقال: لا أسميه مجازا: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه١. والله أعلم.

---

١ خلاصة ما يريد أن يقوله المصنف: أن القرآن يوجد فيه كثير من الآيات المشتملة على المجاز، وأتى بأمثله لذلك، وأن من منع ذلك فقد كابر وعاند؛ لأنه ينكر شيئا موجودا ومحسا، ثم أشار إلى أن هناك من لا يسميه مجازا، وإنما يطلق عليه إطلاقات أخرى، قال المصنف، فالخلاف مع هذا خلاف لفظي، قائم على الاصطلاح، ولا مشاحة فيه. هذا معنى كلامه.

وقد نقل الطوفي عدة أوجه للمحتجين بأنه ليس في القرآن مجاز، نلخص منها:

أولا: أنه يلزم عليه أن يكون الله -تعالى- متجوزا، أي: مستعيرا؛ لأن مستعمل المجاز يسمى في اللغة متجوزا، والتجوز: استعارة اللفظ لغير موضوعه، فيلزم: أن يسمى الله -تعالى- كذلك، لكنه لا يسمى بذلك، فلا يكون المجاز واقعا في القرآن.

ثانيا: أن المجاز لا ينبئ بنفسه عن معناه، فوقوعه في القرآن يوقع في اللبس والإشكال وعدم البيان، ومقصود القرآن البيان.

ثالثا: أن العدول إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، أو يدل عليه، والعجز على الله -تعالى- محال.

ثم أجاب -رحمه الله تعالى- عن هذه الأدلة -بما ملخصه.

أما عن الدليل الأول، فأجيب عنه بجوابين:

أحدهما: صحة تسميته -سبحانه- متجوزا بمعنى: أنه مستعمل للمجاز وليس فيه نقص ولا محذور، كما يسمى متكلما باستعماله للكلام.

ثانيهما: عدم التسليم بأنه -سبحانه وتعالى- لو تكلم بالمجاز، لزم أن يسمى متجوزا للفرق بينه -سبحانه- وبين خلقه؛ فإن أسماءه -سبحانه- وصفاته توقيفية، بخلاف غيره. =." (٢)

"قلنا إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنبي جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام فى هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضا قصة عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى بكر رضى الله عنه فى زمان الحديبية من صد النبى صلى الله عليه وسلم عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع فى ذلك العام أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام فقال له أبو بكر أقال العام قال لا قال فسندخل فسكت عمر وعلم الحق من قوله وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٢٣/٤٣

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٢٩/٤٥

ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وسنفصل عنها ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى.

الجواب أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء.." (١)

"ص -٨٦-...وإن قلتم يموت لا عاصيا فلم يبق للوجوب فائدة.

الجواب أنا نقول يموت لا عاصيا ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب وذلك لأنا بينا أن الوجوب على التوسع جائز وردوه مشروعا ومعقولا وبينا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول فى الفعل إلى وقت مثله فى الفعل فلا يكون محرما عليه لأن المحظور عليه فى الواجبات تركها على الإطلاق والترك على الإطلاق هو الترك على وجه يفوت المأمور والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور ثم إذا أحس بالفوات وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير وأما إذا مات بغتة وفجأة فهو غير مفوت للمأمور لأنه إنما آخر من وقت إلى وقت مثله وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتا وإذا صار حيث يؤدى إلى التفويت منعناه من التأخير فصار الفوات عند موته بغتة محالا به على الله تعالى لا على العبد لأنه قد فعل ما كان مطاقا له ذلك فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه إلا أنه صار فائتا بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعده الحياة فى وقته وكان من هذا الوجه على العبد لم يجز أن يوصف بالعصيان وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى كذلك هاهنا وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل ولم نبق على ما قررناه إشكال بوجه ما وهذا الفصل قد أعيي الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول فى أصوله لا يستقيم مع قولنا أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب وكذلك زعم أن الصلاة فى أول الوقت لا تجب والمفعول فى أول الوقت ينبغى أن يكون نافلة وهذا ترك لمذهب الشافعى رحمه الله ومساعدة للمخالفين وليس سبيل من ينصب للتقدم فى." (٢)

"ص -١٧٨-...لأن كل من جعل الآية حجة فى مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصا.

فأما إذا كان المخصوص معلوما فقد بينا وجه كون العموم حجة فى الباقى وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص فإن عليا رضى الله عنه قال فى الجمع بين الأنثتين المملوكتين فى الوطء أحلتهما آية وحرمتهما آية وقد روى عن عثمان رضى الله عنه مثل ذلك١ وعنيا بقولهما أحلتهما آية قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ وعنيا بآية التحريم قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ مخصوص منه البنت والأخت واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فى قليل الرضاع بقوله تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ [النساء: ٢٣] وقال قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير وأن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط وذلك يوجب تخصيص الآية ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٢٧/٤٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٣٤/٤٩

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا فى الندب وعلى الشذوذ فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهى عمومات مخصوصة وقد قال الأصحاب فى أصل المسألة أن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازا ولا يخرجه من أن يكون حجة كالمجمل إذا اتصل به البيان وإنما قلنا أن التخصيص بيان لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله وهذا باق بلا **إشكال** **والاعتماد** على الدليل الأول.

أما **الجواب** قلنا قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل فى غير ما وضع له.

قلنا لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليل يوجب تخصيصه فأما عند وجود قرينة مخصصة توجب تخصيصه فلا بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص.." (١)

"ص -٨-...الصحابة وأما قتل الحسين بن على ابن ملجم فإنه على أى جهة قتله كلام كبير وأيضا فإن الصحابة قد كانوا في هذا الوقت تفرقوا تفرقا عظيما واعتزل جماعة من وجوههم وكفوا قولهم وفعلهم والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه في الفرق بين الحاكم والمفتي وهو تفريق حسن فلا بأس به في هذا المكان وهو نافع جدا في صورتى الإيراد في مسألة المبتوتة ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار في الورثة وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة فأما في التابعين ومن بعدهم فلا ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين والأولى التسوية بين الجميع وقال بعض أصحابنا: إن إمساك الناس من إظهار الخلاف إنما يدل على الإجماع إذا كان في شئ يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه وهو منكر لا يمكن استدراكه وأما الذى يمكن استدراكه فلا يكون سكوت الباقين دليلا على الإجماع والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق لأنه ليس فيه كثير معنى والمسألة في غاية **الإشكال من** الجانبين وقد ذكر القاضي أبو الطيب في كتاب الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنته فأوردته ويدخل فيه **الجواب** على خلافهم قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ والثاني: أن الحق واحد وما عداه باطل وإذا ثبت هذان الأصلان فلا يخلوا القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به وإن كان باطلا فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال: إما أن لا." (٢)

"ص -٢١-...وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم في الاجتهاد. ألا ترى أن من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع في الاجتهاد واحد فبطل ما قالوه ولأن هذا الترجيح

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣١٣/٤٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١١/٥١

إن كان قائما يكون فيما يوجد من التنبيه فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين فلا يكون لمن شهد مع النبي صلى الله عليه وسلم مزية على غيره فإن قال قائل: إنكم قد قلتم: من قبل إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع وإذا لم يكن شرطا وقد انعقد الإجماع فكيف يعتبر خلاف التابعي؟ **والجواب**: أنا قد قلنا في أول المسألة ما يبطل هذا السؤال لأنا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد فأما إذا سبق الاتفاق فلا **إشكال أن** أنعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى وموافقته لذلك وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع.

"فصل": قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعا. وقد سبق بيان هذا ومما يتصل بهذا أن من الناس من قال: إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل المصرين الكوفة والبصرة لم يعتد بخلاف غيرهم١ وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا. وقال بعضهم: إذا أجمع الخلفاء الاربعة لم يعتد بغيرهم وذهب إلى هذا القاضي أبو حازم من أصحاب أبي حنيفة وحكاه الضميرى عنه٢. وقالت الرافضة: إذا قال على كرم الله وجهه شيئا لم يعتد بخلاف

---

١ انظر نهاية السول "٢٦٣/٣، ٢٦٤، ٢٦٥" إحكام الأحكام "٣٤٩/١" المستصفى "١٨٧/١" روضة الناظر "١٢٦" حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي "٢٦٤/٣، ٢٦٥" أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير "١٥٤/٣، ١٥٥"..." (١)

"ص -٣٢-...على المنع زمن عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفة في زمان أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا في زمان عمر رضى الله عنه على [أن]١ ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول **الإشكال فلم** يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شئ وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه وقد قال بعض أصحابنا: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيرا وأما إذا تمادى الخلاف في زمان فتطاول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه في سقوط أحد القولين ليظهر ذلك في الزمان الطويل فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن في اختلافهم وفاقا ضمنيا على أن الخلاف في هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما **الجواب** عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقا ضمنيا فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين في العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٧/٥١

فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا: ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ها هنا فإن الإجماع الذى يوجد من بعد من أهل العصر الثانى يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق." (١)

"ص -١٥٨-...بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا في هذا الموضع على وجه السؤال **والجواب** ما يبين أن الإجراء والطرد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الإطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلا أولى ومن جعل ما ذكرناه دليلا يجيب عن هذا فيقول إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن في انتصاب الشئ علما على الحكم ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن.

وعندي: أن **الإشكال لا** يزول بهذا ويدخل على ما ذكروا فصل الشرط الذى قدمنا فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وليس بعلة ومن يقول إنه علة ولا يفرق بين اشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشئ قد يوجد عند الشئ اتفاقا وينعدم عند عدمه اتفاقا ولا يدل على أنه علة.

وقد حكى الإمام أبو المعالى عن الأستاذ أبي إسحاق أن الدليل على صحة العلة إنما يكون بتقرير إحالته ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ومطابقته الأصول وعبر عن هذا فقال وأنا أقرب في ذلك قولا فأقول إذا ثبت حكم في أصل وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشئ فهذا هو الضبط الأقصى الذى ليس عليه مزيد فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو المظنون علما وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على هذا سؤالا فقال فإن قيل: الإخالة مع السلامة هي الدالة على صحة القياس إذا لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.." (٢)

"وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه: قلنا: لا ننكر أن توجد الأمارة في بعض المواضع من غير حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع العلة من العلل شرطنا في كونها أمارة انتفاء تلك العلة وانتفاء الموضع الذي لم يوجد حكم العة فيه حكمها ولا يكون العلة المذكورة طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة في كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد في صحة العلة وفى المواضع التي استشهدوا بها في الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضا وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن وكذلك نقول في تلك المواضع إن قوة الظن تفوت خصوصا إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر **والإشكال مع** ما قلناه قائم لأنه تمكن دعوى زوال الأمارة في الغيم الرطب وفي الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرة أو مرتين فكذلك في مسألتنا وجب أن لا تزول الأمارة بوجود التخصيص في موضع أو موضعين إلا أنا نقول: لابد أن تضعف الأمارة بما ذكرنا ولابد من توفر القوة من كل وجه لأن هذا ظن يثير

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٥٩/٥١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٠٥/٥١

حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم في الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعي به وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمارة في موضع ما. فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه وهذا جواب حسن

---

١ انظر إحكام الأحكام "٣/٣١٥".." (١)

"ص –٢١٠– ... عن الطرق البدعية، فلا يجوز أن يقال إنه ليس في الطرق الشرعية التي بعث الله بها نبيه ما يتوب به العصاة، فإنه قد علم بالاضطرار والنقل المتواتر أنه قد تاب من الكفر والفسوق والعصيان ما لا يحصيه إلا اله تعالى من الأمم بالطرق الشرعية، التي ليس فيها ما ذكر من الاجتماع البدعي. ، فلا يمكن أن يقال: إن العصاة لا يمكن توبتهم إلا بهذه الطرق البدعية، بل يقال: إن في الشيوخ من يكون جاهلا بالطرق الشرعية عاجزا عنها، ليس عنده علم بالكتاب والسنة، وما يخاطب به الناس، ويسمعهم إياه، مما يتوب الله عليهم، فيعدل هذا الشيخ عن الطرق الشرعية إلى الطرق البدعية، إما مع حسن القصد إن كان له دين، وإما أن يكون غرضه الترؤس عليهم، وأخذ أموالهم بالباطل. انتهى.

قلت: ويشكل على بعض الناس عند ذكر هذه القاعدة أن هناك أمور استجدت تستخدم في دعوة الناس لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، واتفق العلماء على استحباب استعمالها في دعوة الناس إلى عبادة ربهم "كالشريط" وما إلى ذلك.

والجواب عن هذا الإشكال: أن المراد بهذه القاعدة هو أن يكون المقتضي موجودا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وليس هناك مانع يمنع منه،ومع ذلك لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم فيكون استعماله بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم بدعة، "فالشريط" مثلا كان هناك مانع يمنع منه،وهو عدم استطاعة إيجاده،وعليه فلا يدخل في هذه القاعدة، كما سيأتي بيانه من كلام شيخ الإسلام في قاعدة المصلحة المرسلة." (٢)

"قوله: "والموجبية والمانعية أعلام" جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم: إن هذا الحد غير جامع؛ لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير، فقال: لا نسلم أن الموجبية والمانعية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام؛ لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة وإن سلمنا أنهما من الأحكام فليسا خارجين من الحد؛ لأنه لا معنى لكون الزوال موجبا إلا طلب فعل الصلاة، ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك، ولا نسلم أيضا أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد، فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع، والمعنى بالبطلان حرمته، فاندرجا في قولنا: بالاقتضاء أو التخيير، وإنما عبر في السؤال بالفساد، وفي الجواب بالبطلان إعلاما بالترادف. واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور، أحدها: وجوب الظهر ولا إشكال في أنه من الأحكام، والثاني: نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه، والثالث: كون الزوال موجبا الشرع وأنه لا معنى للشرعي إلا ذلك، وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم؟ إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٧٦/٥١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٠٩/٥٦

المانعية، وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضا؛ لأن الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه، وأما دعواه أن الصحة هي الإباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به، وأيضا يقال له: صحة العبادات داخلة في أي الأحكام الخمسة، فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع فيقال: بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. قوله: "والترديد في أقسام المحدود لا في الحد" جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم: إن في الحد صيغة أو وهي للشك، فقال: لا نسلم وقوع الشك في الحد." (١)

"واعلم أن الإمام لما ذكرنا أن أمر الله تعالى معناه الإخبار، جعله عبارة الإخبار بنزول العقاب على من يترك، ثم استشكله بالوجهين السابقين، وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو؛ لأن الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه إخبارا بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأمورا تقليلا للإشكال؛ لأن سؤال العفو لا يرد عليه، وإنما يرد عليه الأولان فقط، وهو من محاسن كلامه، على أنا نجيب عن العفو بأن نقول: الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو. وقوله: "قيل: الأمر في الأزل... إلخ" لما شبهنا أمر الله تعالى في الأزل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا، اعترضوا عليه بما سبق فأجبنا عنه، فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا: كيف يعقل الأمر في الأزل، سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء؛ لأن الأمر في الأزل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينتقل، عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهي، بخلاف أمر الرسول -عليه الصلاة والسلام- فإن هناك سامعا مأمورا يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين، ويحتمل أن يريد بقوله: ولا سامع أي: إن جعلناه خبرا، وبقوله: ولا مأمور أي: جعلناه أمرا حقيقة، والجواب عنه: أن نقول: إن أردتم أنه قبيح شرعا فممنوع، وإن أردتم أنه قبيح عقلا فمسلم، ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين، ومع هذا أي: ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسألتنا، وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون في الأزل لفظ هو أمر أو نهي، بل المراد معنى قويم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب، وهذا لا سفه فيه كما لا سفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد، وما قاله المصنف ضعيف من وجهين: أما الأول فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال، والنقص عقليان باتفاق، كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا، والقبح هنا بمعنى." (٢)

"ص -١٣٤- ... والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية؛ لأن كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه، وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم، ومثل له بالطلاق فقال: إنه حقيقة في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما، ثم اختص في العرف بإزالة قيد النكاح فلأجل ذلك إذا قال الرجل لأمته: أنت طالق لا تعتق إلا بالنية، ثم قال: فإن قيل: فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال: فالجواب أنه إنما لم يحتج إلى النية؛ لأنا إن حملناه على المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام، وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه،

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ٣٦/١

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ١٣٠/١

فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق، ولم يذكرهما في المحصول ولا المنتخب، وههنا أمور مهمة أحدها: أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم، فإن مرجع هذه المسألة إليهم ونقله عنهم القرافي أيضا، فقالوا: المجاز له أقسام أحدها: أن يكون مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة كالأسد الشجاع، فلا إشكال في تقديم الحقيقة، وهذا واضح. الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة، فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة، ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقا متساويا مع أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال: لأنه إجمالي عارض، فلا يتعين إلا بقرينة، وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمتساوي. الثالث: أن يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فقد اتفقا على تقديم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف." (١)

"ص -٢٧٨- ... وجب قبوله أيضا. قال: وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل، وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل، وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضا. وهذا موافق لكلامه أولا؛ فإنه أطلق عدم قبول المرسل، ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره. واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة، مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم: لاحتمال روايته له عن التابعين، وقال القرافي: لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع، كماعز وسارق رداء صفوان. قال: "فرعان: الأول: المرسل، يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم. الثاني: إن أرسل ثم أسند قبل، وقيل: لا؛ لأن إهماله يدل على الضعف". أقول: المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فإنه يقبل، ويحصل ذلك بأمور، منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله، وإن لم تقم الحجة بإسناده لكونه ضعيفا كما صرح به في المحصول، أو أرسله راو آخر يروي من غير شيوخ الأول، أو عضده قولصحابي، أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسله إلا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد، وهذه الستة نص عليها الشافعي، وممن نقلها عنه الآمدي وكذا الإمام، ما عدا الأول، وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضا. واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له، ومخالف لأصليه: الحاصل والمحصول، فإن قيل: ما فائدة قبوله والأخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح، مع أن القياس والمسند كافيان في إثبات الحكم؟ قلنا: فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث، فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر، إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول،وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب له وليس كذلك لما قلناه. قوله: "الثاني... إلخ" اعلم أن الراوي إذا أرسل حديثا مرة ثم أسند أخرى، أو وقفه على الصحابي ثم رفعه، فلا إشكال في قبوله، وبه." (٢)

"دليل عليه، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا مختصرو كلامه، بل أجابوا بأنا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين، بناء على أن كل مجتهد مصيب، سلمنا أن المصيب واحد، لكن التمكن من إظهار الثالث لا

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ١/٢٧٤

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ٢/٦٩

يستلزم كونه حقا؛ لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا، وإن كان خطأ في نفس الأمر. وهذا **الجواب** فيه نظر؛ لإمكان جريانه في الإجماع الوجداني، وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة، ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولا، وصرح به الغزالي في المستصفى، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الأعصار فإنه لا يكون مانعا من إحداث الثالث؛ لأنا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا؟ فافهمه ينحل به **إشكالات** أوردت على الشافعي في مسائل. قال: "الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل؟ والحق: إن نصوا بعدم الفرق، أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة، لم يجز لأنه رفع، فجمع عليه، وإلا جاز، وإلا يجب." (١)

"ويرفع كالرضاع. الخامسة: العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين". أقول: لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها الأولى: **الإشكال في** أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة، كما يقال: وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص، وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص؛ لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول، ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم، كما يقال: علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص، وإنما قلنا: إنه لا يجوز لأن العلية نسبة بين العلة والحكم، والنسبة متوقفة على المنتسبين، فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم، فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور، وهذا **الجواب** ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل، أحدهما: أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج. والثاني: أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق، وحينئذ فلا يلزم الدور. المسألة." (٢)

"**الجواب:-** لا، بل هما آيتان متفقتان كل الاتفاق ومؤتلفتان غاية الائتلاف بل بعضها يصدق بعضاً ويؤيد بعضها بعضاً وبيان ذلك أن يقال:- إن العرب في تعبيرهم عن الشيء الواحد إما أن يعبروا عنه بجنسه وإما أن يعبروا عنه بنوعه، والتعبير عن الشيء الواحد بجنسه تارة وبنوعه تارة أخرى ليس من الاختلاف أبداً ولا طرفة عين والقرآن نزل باللغة العربية وليس المراد بألفاظها فقط بل وأساليبها أيضاً، فلو أنك اشتريت تمراً فقيل لك ماذا اشتريت؟ فقلت اشتريت تمراً فهذا نسميه تعبير بجنس المشترى، فلو سُئلت مرة أخرى ماذا اشتريت؟فقلت اشتريت عجوة، فهذا تعبير بنوع المشتري ذلك لأن التمر جنس يدخل تحته أنواع كثيرة فهل تعبيرك الأول يتنافر مع تعبيرك الثاني؟ **الجواب:**لا لأنك عبرت عن الذي اشتريت بتعبيرين:- تعبير عنه بجنسه وتعبير عنه بنوعه والتعبير عن الشيء الواحد بجنسه تارة وبنوعه تارة ليس من الاختلاف في شيء، وهكذا هنا، فإن الله تعالى عبر عن العصى بالجنس تارة وبالنوع تارة أخرى، فلما قال جلّ وعلا: ﴿ فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴾ عبر عنها بالجنس لأن الحية اسم جنس يدخل تحته الذكر والأنثى، أي إنها انقلبت إلى جنس الحيات فلما أردنا أن نعرف نوع هذه الحية قال: ﴿ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾ والثعبان هو ذَكَر الحيات الكبير، فتعبيره عنها بالثعبان لا يتنافى أبداً مع تعبيره عنها بأنها حية لأن المتقرر عند العرب إن التعبير عن الشيء بجنسه تارة وبنوعه أخرى ليس من الاختلاف ولا من التناقض في شيء وبهذا **الجواب** فلا يكون أي **إشكال ولله** الحمد والمنة وبه التوفيق والعصمة والله أعلى وأعلم.

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ٢/٩٨

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ٢/٢٢٢

الفرع الثالث." (١)

"**والجواب:-** بالطبع لا، وإنما يثور هذا **الإشكال في** ذهن من لم يعرف استعمالات حرف الباء في لغة العرب وقد ذكرت لك سابقاً إن القرآن نزل بلسانٍ عربي مبين، كما أنه عربي في ألفاظه فكذلك هو عربي في أساليبه واستعمالاته ووجه الجمع أن يقال:- إن الباء لها في اللغة عدة استعمالات، فتأتي ويراد بها العوض، أي الباء العوضية، أي أن هذا الشيء عوض لهذا الشيء كقولك:- بعتك هذا الثوب بعشرة دراهم، فالباء في قولك(بعشرة) هي باء العوض، أي إن هذه العشرة الدراهم هي عوض لهذا الثوب، وتأتي ويراد بها السببية كقوله تعالى: ﴿ ذَالِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ ﴾ (١) فالباء في قوله (بما) في الموضعين يراد بها السبب، أي بسبب ذلك أصابكم ما أصابكم، إذا علمت هذا فاعلم إن الباء في قوله:((لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)) إنما هي باء العوض، أي إن الجنة أغلى وأعلى من أن تكون عوضاً لعمل عامل حتى لو كان ذلك العامل أحد الأنبياء لأن الجنة غالية لا ينالها الثمن، فالجنة أبداً لا تكون عوضاً لعمل أحدٍ كائناً من كان، وأما الباء في قوله تعالى: ﴿ جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُون ﴾ ونحوه فإنها باء السبب، أي بسبب عملكم ونحن نعتقد الاعتقاد الراسخ أن من أسباب دخول الجنة الأعمال الصالحة، وبناءً عليه فأقول:- العمل الصالح سبب لدخول الجنة ولكنه ليس بعوضٍ تنال به الجنة، فهو سبب لاعوض، فالنصوص المخبرة بأنه لايدخل أحد الجنة بعمله هي في باب المعاوضة والنصوص التي تخبر بأن الجنة إنما نالها أهلها بأعمالهم إنما هي في باب السببية، والبابان مختلفان وبهذا فلا يكون بين النصوص **إشكال ولا** اختلاف، فلا يجوز الاعتداء عليها بظن فاسد أو رأي كاسد حاقد لأن الجمع بين الأدلة واجب ماأمكن والله أعلم.

الفرع الرابع

---

(١) سورة غافر آية (٧٥)." (٢)

"لقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال:((إن الشيطان أيس أن يعبده المصلون في جزيرة العرب ولكن في التحريش بينهم))" رواه مسلم من حديث جابر" فهذا الحديث يفيد أن الشيطان أيس أن يعبده أحد في جزيرة العرب ولكننا نجد أحاديث فيها إثبات عبادته ففي الحديث((لا تقوم الساعة حتى تضطرب أليات نساء دوس على ذي الخلصة)) وهو طاغية دوس الذي كانت تعبده في الجاهلية، وفي الحديث الآخر:((لا تقوم الساعة حتى تُعبد اللات والعزى)) وفي الحديث الآخر:((لا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين وحتى تُعبد فئام من أمتي الأوثان)) وقد علمنا في التاريخ قبل دعوة الشيخ محمد رحمه الله ماكان عليه أهل هذه الجزيرة من الوثنية وعبادة غير الله تعالى، فكيف نجمع بين ذلك وبين الحديث السابق المفيد بيأس الشيطان من يعبد مرة أخرى في جزيرة العرب؟

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٢٠

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٢٢

والجواب:- الأمر سهل ويسير ولا **إشكال فيه** البتة ولله الحمد والمنة وبيانه أن يقال:- في الجمع بين هذه الأحاديث وجهان:-

الأول:- أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما أخبر بيأس الشيطان لم يقصد أن ذلك عاماً في كل الأوقات إلى أن تقوم الساعة وإنما هو حكاية حال وقد تقرر في الأصول أن حكايات الأحوال لا تفيد العموم، فإن الشيطان لما رأى دخول الناس في دين الله أفواجاً داخله اليأس من أهل هذه الجزيرة من أن يعودوا لعبادته مرة أخرى وذلك لانتشار الإسلام وقوة أهله وصلابة دينهم ووجود النبي - صلى الله عليه وسلم - بينهم ونحو ذلك من الأسباب التي أوجبت له ذلك اليأس لكن لا يلزم من حكاية هذا اليأس أن يستمر معه في كل وقتٍ وفي كل حين إلى أن تقوم الساعة وإنما هو أصابه في وقت لوجود بعض الأسباب لكن متى مازالت هذه الأسباب وحلت أضدادها فلا يبعد أن يتحول اليأس أملاً، والمقصود أن حكاية اليأس هي من حكايات الأحوال وحكايات الأحوال لا تقتضي العموم.." [1]

"**الجواب:-** بالطبع لا، وإنما هذا شيء يثور في الذهن بسبب قلة الفهم وقصور العلم وإلا فأهل العلم رحمهم الله تعالى قد قالوا في هذه الآيات كلمتهم وبينوا أن الأمر **لاإشكال فيه** أبداً بل هو متفق ومؤتلف ولكن يجب على من خفي عنه شيء من معاني القرآن أن يمتثل قوله تعالى: ﴿ فَسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاتَعْلَمُونَ ﴾ (١) أما أن يقدح أو يسيء الظن في النص مباشرة فإن هذا قلة أدب وذهاب حياء وويل ثم ويل لمن فعل ذلك أو جَرَّأَ على فعله وهذان النصان المذكوران متفقان مؤتلفان ليس بينهما أي نوع **إشكال وبيان** ذلك أن يقال:- إن المراد بالحسنات هنا مايصيب الناس من النعم والمطر والنصر في الحروب وإنبات الأرض ورزق الأولاد ونحو ذلك فكل ذلك يسمى (حسنات) والمراد بالسيئات هنا هي مايصيب الناس من القحط وجدب الأرض وموت الأنفس والهزيمة في الحروب والزلازل والبراكين والفيضانات والأمراض العامة كالطواعين ونحوها فهذه الأشياء تسمى (سيئات)، إذا علمت هذا فاعلم أن الحسنات والسيئات بهذا الاعتبار لنا فيها نظران:-

---

(١) سورة النحل آية (٤٣)." [2]

"أقول:- السيئات تنسب لله تقديراً وإيجاداً وتنسب للخلق تسبباً واكتساباً فلا بد من التفريق بين النسبتين حتى يزول ماقد يثور في الذهن من **الإشكال وهذا** الكلام منبثق من قاعدة :- الجمع بين الأدلة واجب ماأمكن والله أعلى وأعلم.

الفرع التاسع

لقد قال الله ربنا جلَّ وعلا في محكم كتابه الكريم: ﴿ نَسُواْ اللهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿ فَذُوقُواْ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ

---

[1] وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٢٣

[2] وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٣١

هَذَآ إِنَّا نَسِينَاكُمْ ﴾ (٢) ففي هذه الآيات نسبة النسيان له جلّ وعلا بينما نجد في آياتٍ أخرى نفي النسيان عنه كما في قوله تعالى: ﴿ لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَ لاَ يَنسَى ﴾ (٣) وقوله: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ (٤) فهذه الآيات تنفي النسيان عنه، فكيف مرة يثبت النسيان له ومرة ينفيه؟

والجواب:- نحن لانحيد أبداً ولا نزيغ عن أصلنا المتقرر أنه لايوجد بين الأدلة الصحيحة أي اختلاف أو تنافر أو اضطراب لأنها من عند الحكيم الحميد الذي هو أصدق من كل أحد قيلاً وأصدق من كل أحد حديثاً.

ونؤمن أيضاً إيماناً خالياً من الزلل أن الواجب هو الجمع بين الأدلة ماأمكن ذلك، وأنه لايجوز إبطال شيء من الأدلة إذا كان إعماله ممكناً، وهذه الآيات من ذلك وبيان ذلك أن يقال:- إن النسيان له في لغة العرب معنيان:-

---

(١) سورة التوبة آية (٦٧)

(٢) سورة السجدة آية (١٤)

(٣) سورة طه آية (٥٢)

(٤) سورة مريم آية (٦٤)." [١]

"**والجواب:-** الأمر سهل **لاإشكال فيه** ولا اختلاف، وأقول أولاً:- نحن نؤمن إيماناً جازماً ونصدق تصديقاً كاملاً أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو خاتم الأنبياء والرسل وأن الله تعالى قد كمَّل به بناء الرسالة، وأنه لا نبي بعده - صلى الله عليه وسلم - ونؤمن أيضاً بأنه سوف ينزل عيسى بن مريم عليه السلام في آخر الزمان ونزوله من علامات الساعة الكبرى وهذا النزول لايتنافى مع قوله تعالى ﴿ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ لأن النبي المنفي هنا في هذه الآية إنما هو الذي يبعث برسالة جديدة وشريعة جديدة أو يوحى إليه بكتابٍ جديد، فهذا النبي بهذا الوصف قد انقطع بعد محمد - صلى الله عليه وسلم - وهو الذي سيدعيه بعده ثلاثون كذابون كما في قوله - صلى الله عليه وسلم - ((سيكون بعدي ثلاثون كذابون كلهم يزعم أنه رسول الله ... الحديث)) فالنبوة بالمعنى السابق قد انقطعت، أما نزول عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام في آخر الزمان فليس على هيئة أنه نبي جديد برسالة جديدة إذ لو كان كذلك لصار بين الأدلة خلاف ولكن نزوله عليه السلام في آخر الزمان يكون فيه تجديد لشريعة محمد - صلى الله عليه وسلم - ، ولذلك فهو يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويقيم علم الجهاد ويثبت الأمة في زمنه ولا يقبل إلا الإسلام الذي هو شريعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، ويقيم العدل في الأمة فهو إذاً مجدد، وليس بنبي جديد ولا رسول جديد، وهذا واضح إن شاء الله تعالى فإن قلت:- كيف تقول إن عيسى عليه السلام لم يبعث برسالة جديدة وقد نص النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه يضع الجزية، ومن المعلوم المتقرر أن الشريعة جاءت بقبول الجزية من أهل الكتاب، فلو كان مجدداً لطالب بها لا أنه يضعها، فلما وضعها علمنا أنه جاء بشرع جديد؟." [٢]

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٣٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٤١

"**والجواب:–** أن تعلم يا رعاك الله تعالى أنه لا اختلاف بين النصوص الصحيحة أبداً، وهذا مما لا نقاش فيه وهذه النصوص منها وبيان الأمر أن يقال:– إن المتقرر في القواعد هو أن خير مافسرت به السنة هو السنة وقد ورد تفسير الأمر المذكور في الحديث في قوله((حتى يأتي أمر الله)) وأن المراد منه ليس قيام الساعة الكبرى وإنما المراد به الريح التي تقبض بها أرواح المؤمنين فأمر الطائفة المنصورة ينتهي عند هبوب هذه الريح فهي ريح تهب أطيب من ريح المسك تدخل تحت أباط المؤمنين فتقبض أرواحهم ثم يبقى شرار الناس بعد هذه الريح فعليهم تقوم الساعة كما ثبت ذلك في الحديث بنحو هذا اللفظ وعليه فأقول:– إن الخطأ إنما هو في فهم المراد من قوله – صلى الله عليه وسلم – ((حتى يأتي أمر الله)) فإن من قام في ذهنه **الإشكال إنما** فهم أن المراد بهذا الأمر هو قيام الساعة وهذا ليس بصحيح بل الصواب أن المراد به هو هبوب هذه الريح، وهبوب هذه الريح يكون قبل قيام الساعة الكبرى بما شاء الله تعالى من الوقت، وإذا ذهبت هذه الريح فقد انتهى أمر هذه الطائفة المنصورة وأما أمر أشرار الناس فإنه يبقى بعد هبوب هذه الريح بما شاء الله تعالى من الوقت فعليهم تقوم الساعة الكبرى نسأله جلَّ وعلا بأسمه الأعظم أن يجعلنا من هذه الطائفة بحوله وقوته، فلا اختلاف ولا **إشكال ولله** الحمد والمنة والله أعلى وأعلم.

الفرع الثالث عشر

أقول:– لاشك أن دليل الإجماع من الأدلة الشرعية التي يجب الأخذ بها واعتمادها والعمل بمقتضاها، وقد اتفق أهل السنة – رحمهم الله تعالى – على أن الاحتجاج بالقدر على فعل المعصية لايجوز، ولا نعلم أحداً من أهل السنة مخالفاً في ذلك.." (١)

"ولكن عندنا حديث أبي هريرة في الصحيح في محاجة آدم وموسى عليهما وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام ،وأن موسى عليه السلام قال لآدم عليه السلام((أُخرجنا من الجنة بخطيئتك فقال آدم:– أتلومني على أمرٍ قد كتبه الله علي أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين عاماً)) فهنا آدم عليه السلام قد احتج بالقدر على أكله من الشجرة وهو معصية فكيف يجمع بين هذا الحديث وبين إجماع أهل السنة من أنه لا يجوز الاحتجاج بالقدر على فعل المعصية؟

والجواب:– الأمر سهل ولله الحمد والمنة وقبل أن أبدأ في **الجواب** أقول:– اعلم – رحمك الله تعالى – أن الاحتجاج بالقدر لا يخلو من ثلاث حالات:–

الأولى:– أن يحتج بالقدر على ما أنزل من مصائب فهذا جائز باتفاق أهل السنة لعموم قوله – صلى الله عليه وسلم – :((وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا لكان كذا وكذا ولكن قل قدَّر الله وما شاء فعل)) والحديث في الصحيح، وقد قال تعالى : ﴿ مَا أَصَابَ مِن مُصِيبَةٍ إِلا بِإِذْنِ اللهِ وَمَنْ يُؤمِن بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَه (١) ﴾ قال السلف:– هو المؤمن تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم، فإذا نزلت المصيبة فالاحتجاج بالقدر هو المسلك الشرعي وهذا لا نقاش فيه.

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٤٦

الثاني:– أن يحتج بالقدر على فعل المعصية التي قد تاب الإنسان منها، وهذا جائز أيضاً.

الثالث:– أن يحتج بالقدر على فعل المعصية التي لا يزال يقارفها ويحتج بالقدر على فعلها ليسوغ لنفسه الاستمرار عليها وهذا هو المحرم باتفاق أهل السنة وهو المقصود بقول أهل السنة:– لا يجوز الاحتجاج بالقدر في المصائب أي الذنوب والمعاصي التي لا يزال يقارفها، فبالتفريق بين هذه الأحوال الثلاث يزول **الإشكال فنقول**:– إن أبانا آدم عليه السلام قد احتج بالقدر ولا شك، ولكن هل احتج بالقدر على معصية لا يزال يفارقها؟

---

(١) سورة التغابن آية (١١)." [1]

"إن قلت:– كيف نجمع بين قوله – صلى الله عليه وسلم – :((لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر)) وقوله عليه الصلاة والسلام:((قال الله تعالى:– يؤذيني ابن آدم بسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار)) فهذه الأحاديث فيها النهي الأكيد والنهي الشديد عن سب الدهر والدهر هو مجموع الليالي و الأيام، فسابُ الدهر مؤذٍ لله تعالى، فكيف نجمع بين هذا وبين قوله عليه الصلاة والسلام: ((الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالم ومتعلم)) فهذا الحديث فيه سب للدنيا فكيف ينهى عن سب الدهر ثم يسب الدنيا؟

والجواب:– أن يقال:– لا **إشكال في** ذلك ولله الحمد والمنة والجمع بينهما من وجهين:–." [2]

"**والجواب:–** أن **الإشكال إنما** يثور في ذهن من ظن أن العدل المقصود في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً ﴾ هو بعينه العدل المنفي في قوله: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِسَآءِ وَلَو حَرِصْتُم (١) ﴾ وهذا خطأ وليس هو المراد بالآيتين وبيانه أن يقال:– إن العدل نوعان :– عدل واجب يأثم الإنسان إذا أخلَّ به، وعدل مندوب وهو العدل الذي لا يعاقب الله على تركه، فأما العدل الواجب بين النساء فهو العدل في الظاهر، في المبيت والسكن والنفقة والنظرة واللحظة والبسمة ونحو ذلك، فهذا كله من العدل الواجب، ويأثم الإنسان بتركه وهو العدل الذي يبحثه الفقهاء في باب القسم بين النساء وباب معاشرة الزوجين، فهذا العدل بهذا المعنى هو المراد بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً ﴾ وهذا العدل داخل تحت قدرة الإنسان ووسعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وأما العدل الآخر فهو العدل الباطني من العدل في المحبة القلبية والميل إلى إحداهما فهذا مالا يستطيعه أحد، بل وكذلك العدل في الجماع لأنه مبني على الميل في الباطن، فالإنسان إذا أحب واحدة أكثر من الأخرى فلا شك أن جماعه لها سيكون أكثر فهذا العدل بهذا الاعتبار ليس من الواجبات المتحتمات لكنه من الأمور المرغب فيها، ويروى عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه كان يقسم بين نسائه في الظاهر ويقول:((اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك)) والحديث فيه ضعف ولما سُئل – صلى الله عليه وسلم – عن أحب الناس إليه قال عائشة، وهذا العدل بهذا الاعتبار هو المنفي بقوله تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِسَآءِ وَلَو حَرِصْتُم ﴾ فالعدل المطلق من جميع الوجوه ظاهراً وباطناً بين النساء لا يستطيعه أحد لكن يبقى

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٤٧

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٤٩

مطلق العدل ويجب منه العدل في الظاهر وهو الذي قد وردت الأدلة من السنة بالوعيد

---

(١) سورة النساء آية (١٢٩)." (١)

"**والجواب:-** أن يقال:- لقد تقرر في الأصول أن الجمع بين الأدلة واجب ماأمكن ووجه الجمع هو أن تعلم أن الوصف بالخبث لا يستلزم التحريم، ولا النجاسة، فليس كل خبيث يكون حراماً أو نجساً، فالخبث شيء والتحريم والنجاسة شيء آخر، ويوضح ذلك **الإشكال وصفه** – صلى الله عليه وسلم – الثوم والبصل أنهما شجرتان خبيثتان ومع ذلك لم يقل أحد بتحريم أكلهما فيما نعلم فلا تلازم بين الخبث والتحريم ولا بين الخبث والنجاسة إذا علمت هذا فاعلم أن الوصف العام هو أن كسب الحجام خبيث بمعنى رديء وفيه دناءة أن يجعل رزقه هو التكسب بسحب الدم الفاسد فهذا لا شك أنه عمل لا ينبغي للأحرار أصحاب العزة والشرف فهذا الكسب من هذه المهنة لا يطيب للحر أكله ولذلك إذا أخطأ الحر واشتغل بذلك فينبغي له ألا ينفق على نفسه منه ولكن يعطيه البهائم والرقيق ولذلك لما سأله محيصة – رضي الله عنه – عن كسب الحجام نهاه عن ذلك فذكر له الحاجة فقال:- أعلفه ناضحك فالحر لا ينبغي له أن يحترف الحجامة ويجعلها مصدراً لقوته وكسبه، لأنه كسب خبيث رديء دنيء، ومهنة محتقرة ذميمة خسيسة لا تنبغي لأهل المقامات والشرف والحسب والنسب، أما نفس الكسب فإنه حلال في ذاته لكنه خبيث فالنبي – صلى الله عليه وسلم – احتجم وأعطى الحجام ديناراً لأن الكسب حلال، لكنه خبيث بالنسبة للحاجم وليس بالنسبة للمحجوم، أي هو خبيث بالنسبة للأخذ لابالنسبة للمعطي وبعبارة أخرى أقول:- إن الخبث نوعان:- خبث حسي وهو خبث النجاسة الحسية كنجاسة العذرة والبول ودم الحيض والدم المسفوح ونحوها مما ثبت في الشرع نجاستها، وخبث معنوي وهو الخبث باعتبار آخر كخبث الرائحة في الثوم والبصل، وخبث الدناءة في كسب الحجام والخبث المعنوي لا يستلزم النجاسة ولا التحريم وبهذا التخريج فلا يكون بين هذه النصوص أي **إشكال ولكن** أقول:- ينبغي أن يعلم أن الرجل إذا كان محتاجاً إلى هذا الكسب وليس له مايغنيه عنه إلا مسألة الناس فلا شك أنه خير من." (٢)

"المسألة كما قال بعض السلف:- كسب فيه دناءة خير من مسألة الناس، فقوله – صلى الله عليه وسلم – :((كسب الحجام خبيث)) دليل على حكم جعلها مهنة يتكسب منها وإعطاؤه الحجام ديناراً دليل على حله، إذاً فكسب الحجام حلال في ذاته ولكنه خبيث في وصفه، والله ربنا أعلى وأعلم.

الفرع السابع عشر

عندنا نصان يحتاجان إلى جمع وهما:- قوله تعالى ﴿ وَلايَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (٢) فالله تعالى لا يعُذب أحداً بلا ذنب سابق، وهذا ماتقرر في قلوب المسلمين، ولكن ثبت عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه قال:((الشمس والقمر ثوران مكوران في جهنم)) وهو في الصحيح، ولما سمع الحسن

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٥٢

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٥٤

هذا الحديث من أبي سلمة قال:- ماذنبهما؟ فقال أبو سلمة:- إنما أحدثك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسكت الحسن فكيف نجمع بين تعذيبهما ولم يصدر منهما أي ذنب وإنما هما خلق مسخر من آيات الله الكونية وبين المتقرر أن الله تعالى لايعذب أحداً بلا ذنب؟

والجواب:- أن يقال:- إن تكوير الشمس والقمر في جهنم يوم القيامة ليس هو من باب تعذيبهما حتى يرد في الذهن هذا الإشكال، بل إن الشمس والقمر يكوران في جهنم ليعذبا أهل النار لا أنهما يُعَذبا، وإنما هما في النار كسائر الملائكة والأحجار التي في النار، فإنها لاتعذب بذلك، بل هي وسيلة وآلة للعذاب أي لإيصال العذاب لأهل النار، وليعلم من كان يعبدهما أن عبادتهما كانت باطلة وأن من عبد غير الله تعالى وأحبه فإنه يعذب به يوم القيامة، وذكر بعضهم أن الشمس والقمر مخلوقتان من النار وأعيدتا فيها، وعلى كل **فالجواب** الأول كافٍ إن شاء الله تعالى فالله تعالى لايظلم أحداً لكمال عدله جلَّ وعلا والجمع هذا ليس فيه تكلف، بل هو الحق لأن الجمع بين الأدلة واجب ماأمكن والله أعلى وأعلم .

الفرع الثامن عشر

---

(١) سورة الكهف آية (٤٩)

(٢) سورة العنكبوت آية (٤٠)." (١)

"المترفين واقع بأمر الله وقدره الكوني لا بالأمر الشرعي، وهو مراد كوناً وليس مراداً شرعاً، وبهذا تتفق الآيتان ولا يكون بينهما أي **إشكال أو** اختلاف فإنها من كلام الله تعالى المنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزل من حكيم حميد، فالأمر المثبت في قوله تعالى ﴿ : أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ هو الأمر الكوني القدري وهو المرادف للإرادة الكونية القدرية، والأمر المنفي في قوله تعالى ﴿ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ ﴾ هو الأمر الشرعي وهو المرادف للإرادة الشرعية، هذا **جواب** وثمة **جواب** آخر قد نقله بعض السلف وهو أن قوله تعالى ﴿ أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ أي أمرناهم بالإيمان وطاعة الرسل وتصديق الكتب، ولم نوفقهم لذلك بل يُقَدَّر عليهم الفسق والتكذيب وكثرة الإفساد والفساد فيحق عليهم القول، وهو **جواب** مليح أيضاً، وحمل الآية عليهما لااضطراب فيه ولكن **الجواب** الأول كأنه الأقرب والله أعلم.

الفرع الحادي والعشرون

إن قيل:- أوليست العبادة هي ما أمر الله به أمر إيجاب أو استحباب؟ وقد قررتم في كتب العقيدة أن النذر من جملة العبادات وأن صرفه لغير الله شرك، وقد ثبت في الصحيح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن النذر وقال:((إنه لا يأتي بخير وإنما يستخرج به من البخيل)) والحديث في الصحيح، وقد اختلف العلماء في هذا النهي فمنهم من قال للتحريم ومنهم من قال للكراهة وعلى كل قول فالنذر إنما منهي عنه نهي تحريم وإما منهي عنه نهي كراهة، فكيف يدخل في حد

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٥٥

العبادة وهو منهي عنه وقد ذكرتم أن العبادة هي ماأمر الله أمر إيجاب أو استحباب فما قولكم في هذا؟

فأقول:- هذا من الأسئلة الحسنة التي تحتاج إلى تحرير محل للنزاع فلا بد من الإطالة في هذا الفرع حتى يتضح **الجواب** ويتحرر القول فيه بحوله وقوته وحسن توفيقه ومحض منته جلَّ وعلا، فأستغفر الله وأتوب إليه ثم أتوب إلى الله وأستغفره وأتوب إلى الله وأستغفره فأقول وبالله التوفيق:-." (١)

"النقطة الثالثة:- نظر للنذر باعتبار الوفاء به بعد عقده فهذا مما **لاإشكال فيه** أنه محبوب لله تعالى قال تعالى:- ﴿ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنفَقْتُم مِن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ ﴾ (٢) وهو نوع من أنواع العهد وقد قال تعالى ﴿ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ ﴾ (٣) وقال عليه الصلاة والسلام:((من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)) وهو في الصحيح من حديث عائشة رضي الله عنها فالنذر بهذا الاعتبار لاشك أنه عبادة وبهذا يتضح **الجواب** ويتحرر المقام، فأقول:- النذر ليس عبادة باعتبار إنشائه وابتدائه وأصل إيقاعه ولكنه عبادة باعتبار صرفه لله تعالى وعبادة باعتبار الوفاء به، فهو منهي عنه من جانب واحدٍ فقط ، وهو جانب الابتداء ولكنه مأمور به من جانبين، مأمور به من جانب عقده فهو مأمور أن لا يعقده إلا لله تعالى، ومأمور به من جانب الوفاء به، فالعبد مأمور إذا عقد النذر بشيئين:-

أحدهما:- أن العبد لا يعقده إلا لله.

الثاني:- أن يوفي به بعد عقده، فبالتفريق بين هذه الأحوال لا يبقى أي **إشكال بين** كون النذر عبادة وبين كونه منهياً عنه لأننا نقول:- هو عبادة باعتبار صرفه لله تعالى وعبادة باعتبار الوفاء به، ولكنه منهي عنه باعتبار أصل إيقاعه وابتدائه والعبادة قد يكون مأموراً بها من جانب ومنهياً عنها من جانب، فليست جهة النهي وجهة الأمر واحدة حتى يلزم الاختلاف والتعارض، بل النهي في الحديث له جهته الخاصة والأمر له جهته الخاصة ومع اختلاف الجهتين فلا **إشكال ولله** الحمد والمنة والله أعلى وأعلم.

الفرع الثاني والعشرون

---

(١) سورة الإنسان آية (٧)

(٢) سورة البقرة آية (٢٧٠)

(٣) سورة البقرة آية (١٧٧)." (٢)

"إن قلت:- كيف نجمع بين قوله - صلى الله عليه وسلم - :((لا يعذب بالنار إلا ربها)) وبين همه - صلى الله عليه وسلم - أن يحرق بيوت المتخلفين عن الصلاة بالنار كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وفيه((ثم انطلق معي

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٦٢

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٦٨

رجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون معنا الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم ...الحديث)) فكيف الجمع بين ذلك؟ فأقول:– الجمع يسير وسهل ولله الحمد والمنة وهو أن يقال:– إن المنهي عنه هو الإحراق بالنار أي مباشرة الجسد بتحريقه، أي لا يجوز لك أن تحرق بدن غيرك بالنار، لأنه لا يعذب بالنار إلا ربها، أما همه – صلى الله عليه وسلم – أن يحرق بيوت المتخلفين فإنه يثبت جواز التعزير بإتلاف الأموال فإن البيت مال، وهو هَمَّ بتحريق بيوتهم لا بتحريق ذواتهم، فإذا حرق بيوتهم فإنهم قد يحترقون معها فيكونون قد احترقوا تبعاً لا قصداً، وإما أن يفروا وهو الأغلب فيكون التحريق وقع على بيوتهم لا بتحريق الذوات، فالحديث الأول ينهى عن مباشرة تحريق الذوات بالنار والحديث الثاني يجيز إتلاف الأموال التي تعين صاحبها على المحرم بالنار تعزيراً فلا يكون بينهما أي **إشكال بل** الجمع بينهما ممكن وقد تقرر أن الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن.

الفرع الرابع والعشرون

لقد ثبت عنه – صلى الله عليه وسلم – أن أول ما يحاسب عنه المرء يوم القيامة من عمله الصلاة، وثبت عنه أيضاً – صلى الله عليه وسلم – أن أول ما يقضي فيه بين الناس في الدماء، وكلاهما حديثان صحيحان وظاهرهما التعارض لأن الحديث الأول يفيد أن الصلاة أول شيء والحديث الثاني يفيد أن الدماء أول شيء فكيف الجمع؟

والجواب:– أن يقال:– لنا فيه **جوابان** صحيحان:–

أحدهما:– أن الحساب شيء والقضاء شيء آخر فالحساب هو عرض العمل ومطالعة صحيحه من سقيمه وأما القضاء في البدء في ثمرة الحساب السابق فالحساب سابق والقضاء لاحق، فأول شيء يقع عليه الحساب هو الصلاة، وأول شيء يقع فيه القضاء هو الدماء، وهذا واضح.." (١)

"**والجواب:–** لا **إشكال في** ذلك ولله الحمد و المنة وبه التوفيق والعصمة وبيانه أن يقال:– لقد تقرر في الأصول أن العام يبنى على الخاص، فقوله تعالى: ﴿ وَلا تُنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ﴾ عام في كل مشركة أياً كان دينها فيدخل فيه الوثنية والبوذية والسيخية والهندوسية والصائبة واليهودية والنصرانية وكل طوائف أهل الكفر والشرك على مختلف أديانهم وتنوع نحلهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَلا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ﴾ أيضاً هو عام لأنه قد تقرر في الأصول أن الألف واللام الاستغراقية إذا دخلت على الجمع أفادته العموم، وتقرر في الأصول أيضاً أن الأصل هو البقاء على العموم حتى يرد المخصص، ولكن قد ورد المخصص الصحيح الصريح في استثناء نساء أهل الكتاب العفيفات الحرائر اللاتي لايعرف عليهن ريبة، وذلك في قوله تعالى : ﴿ والْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُتُواْ الْكِتَابَ ﴾ فيكون ذلك مخصصاً للعموم السابق للقاعدة المذكورة سابقاً، فيخرج نساء أهل الكتاب من التحريم المذكور بنص الآية فالآيات الأولى عامة والآيات الثانية خاصة والخاص مقدم على العام، ويبقى ما عداهن على أصل التحريم وعلى ذلك فلا **إشكال بين** هذه الآيات والجمع بين الأدلة واجب ما أمكن، وهو هنا ممكن بلا تكلف ولله الحمد والمنة وهو أعلى وأعلم.

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٧١

الفرع السادس والعشرون." (١)

"عليهم وأما أصل الرمي فإنهم لم يستنكروه لأنه كان موجوداً قبل البعثة لكنه كان قليلاً فلم يكن كثيراً بالمقارنة بالرمي بعد البعثة، ويوضح هذا قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسَاً شَدِيداً وَشُهُباً ﴾ (١) يفيد أن الذي استنكروه إنما هو امتلاء السماء بالحرس الشديد والشهب، وبهذا التخريج لا يبقى بين الدليلين أي اختلاف ولله الحمد والمنة، وخلاصته أن يقال:- لقد كانت الشياطين قبل المبعث ترمى بالشهب مطلق الرمي وكانوا يمنعون من خبر السماء مطلق المنع، وأما بعد البعثة فإنهم كانوا يرمون بالشهب الرمي المطلق وقد منعوا من خبر السماء المنع المطلق والله أعلم فإن قلت:- بقي عندنا إشكال، وهو أنه قد ورد في بعض روايات حديث ابن عباس الأول لفظة تفيد أن الشياطين لم تكن ترمى بالشهب قبل البعثة وهي قوله ((ولم تكن النجوم يرمى بها قبل ذلك)) فهذه الزيادة تنفي أصل الرمي وهي صريحة في ذلك **والجواب** أن نقول:- وهذه الرواية أيضاً لا **إشكال فيها** ويجاب عنها بأجوبة:-

الأول:- أن ابن عباس رضي الله عنهما قال ذلك لأنه لم يكن يرمى بالشهب قبل البعثة إلا قليلاً فنزل ابن عباس هذه القلة منزلة العدم، أي أن الرمي الأول مقارنة بالرمي الثاني كأنه لاشيء .

الثاني:- أنه يقصد - رضي الله عنه - أن الشهب لم يكن يرمى بها قبل البعثة مثل هذا الرمي، فالرمي بعد البعثة بهذه الطريقة لم يكن معروفاً من قبل، فابن عباس يقصد إن الرمي الثاني بهذه الصورة المخصوصة إنما كان بعد البعثة وأما قبلها فلم تكن النجوم يرمى بها بهذه الطريقة فالمنفي في كلامه في هذه الرواية إنما المماثلة في الصفة وكيفية الرمي لا أصل الرمي.

---

(١) سورة الجن آية (٨)." (٢)

"فلله در هذه الأدلة انظر كيف التآلف بينها والاتفاق فهي ركن شديد للعبد لابد له منه لاحرمنا الله بركتها وجعلنا وإياك من الذابين عنها والباذلين لأرواحهم دونها فإن قلت:- بقي عندنا **إشكال وهو** قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (١) فهذه إرادة والإرادة أمر باطني خفي، فكيف يذيقه من عذاب أليم وهو لم يعمل ولم يتكلم وإنما أراد فقط، فهذه الإرادة من حديث النفس فكيف نجمع بين هذه الآية والحديث؟

فأقول:- **الجواب** على هذا هو أن يقال:- نحن قسمنا مايخفيه الإنسان إلى قسمين:-

الأول:- قسم هو من إملاء العبد لنفسه فهو يفكر فيه ويريده ويعزم عليه، ويعتقد أحياناً صحته، فهذا الأمر هو مما يخفيه العبد ولكنه مما يدخل تحت وسعه فهو محاسب عليه إن كفراً فهو كفر وإن كان معصية فهو تحت المشيئة.

الثاني:- قسم يخفيه الإنسان لكنه كاره له، ولا قدرة له على عدم وجوده في نفسه لأنه من تسلط الشيطان ووسوسته التي لا يسلم منها أحد فهو من حديث النفس ووسوسة الصدر التي تصيب البشر جميعهم إلا من عصمه الله، فهذا القسم لا

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٧٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٧٧

يوآخذ الله عليه وهو من رحمة الله تعالى أعني عدم المؤآخذة عليه، لأنه لا يدخل تحت الوسع فلو أن الله تعالى حاسبنا على ذلك الأمر لهلكنا إذ لا يسلم منه أحد إلا من شاء الله، إذا علمت هذا فاعلم أن قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ مؤيد لما قلناه فهو داخل تحت القسم الأول من أقسام ما يخفيه الإنسان والدليل على ذلك أمور:-

---

(١) سورة الحج آية (٢٥)." (١)

"**والجواب** على ذلك أن يقال:- لقد قررنا قاعدة وجوب الجمع بين الأدلة وذكرنا أن وجوب الجمع ليس وجوباً مطلقاً بل هو وجوب مقيد بالقدرة و الإمكان والاستطاعة، ولو رجعت إلى القاعدة لوجدت نفسها تقول الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والمقصود الأدلة الصحيحة في سندها والصريحة في متنها، لكن متى ما تعذر النسخ فإنه ينتقل إلى الترجيح كما قررناه سابقاً وفي الحقيقة أن هذه الأحاديث ظاهرها التعارض ولا شك والجمع بينهما متعذر لأن العين المعقود عليها واحدة وهي ميمونة رضي الله عنها والعاقد واحد وهو رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فالجمع بينهما متعذر، ولا يتصور أبداً أن يقع العقد مرتين في الإحرام والحل، فإن هذا لا يقوله من له أدنى أثارة من علمٍ، وحيث تعذر الجمع بين الأدلة فنذهب إلى النسخ وكذلك أيضاً هذه المرتبة متعذرة لأن الأحاديث كلها متفقة في الزمان فالكل يتكلم عن العقد على ميمونة رضي الله عنها والكل يتكلم عن حال النبي – صلى الله عليه وسلم – حين عقد عليها، فمخرجها واحد، فالنسخ أيضاً متعذر ، لكن لم يبقى إلا الترجيح بين هذه الأدلة فالترجيح بين هذه الأدلة هو الذي يزيل الإشكال، وبعد النظر والترجيح بين هذه الأدلة وجدنا أن حديث ميمونة وأبي رافع أرجح من حديث ابن عباس وذلك لوجوه:-

الأول:- أن صاحبة القصة أثبتت أن النبي – صلى الله عليه وسلم –كان حلالاً حال العقود عليها ولا شك ولا ريب أن صاحبة القصة أي التي وقعت عليها القصة أعلم بها من غيرها وهذا لا أظن أحداً ينازع فيه.

الثاني:- أن السفير بين ميمونة والنبي – صلى الله عليه وسلم –كان هو أبو رافع وذلك لقوله((وكنت السفير بينهما)) وقد أثبت أبو رافع أن النبي – صلى الله عليه وسلم –كان حلالاً يوم عقد على ميمونة رضي الله عنها، ولاشك ولاريب أن رواية من حضر القصة وشاهدها وعلم وقائعها عن يقين يكون أدرى بما جرى من غيره.." (٢)

"**والجواب** أن يقال:- إن الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن وهو هنا ممكن سهل لا **إشكال فيه** ولله الحمد والمنة وحيث وجب فلا يجوز القول بالنسخ ولا بالترجيح لأنهما لا يفزع إليهما إلا عند تعذر الجمع، لكنه هنا ممكن بلا تكلف وهو أن يقال:- لقد تقرر في الأصول أن العام يبنى على الخاص، فقوله – صلى الله عليه وسلم – (ولاطيرة) هذا لفظ عام، وقوله(الشؤم في ثلاثة) هذا خاص، والخاص مقدم على العام، وهذا قول الإمام مالك وابن قتيبة واختاره الشوكاني – رحمهم الله تعالى– لكن مع القول بالتخصيص إلا أنه يجب عليك أن تفهم إن من نحى ذلك المسلك لا يظن به أنه يرخص في الطيرة بهذه الأشياء الثلاثة على نحو ماكانت الجاهلية تفعله وتعتقده، بل المراد بهذا التخصيص أن العبد إذا كره شيئاً

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٨٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٨٦

من ذلك بسبب ما يصيبه بعد مقاربة شيء من هذه الأعيان ثم ابتعد عنها وفارقها فإنه لا حرج عليه، فغاية قولنا بأنها مخصوصة أن الله سبحانه قد يخلق منها أعياناً مشؤمة على من قاربها وسكنها ولذلك فإنه يشرع عند الزواج أو اشتراء دابة أو سكنى دار أن يسأل الله تعالى من خيرها ويستعيذ به من شرها، فمن سكن داراً فكثرت مصائبه فيها وابتعد عنها فلا حرج عليه لكن عليه أن يعتقد أن الله تعالى هو المقدر لهذه المصائب ومن اشترى دابة فكثرت خسارته عليها فباعها فلا حرج عليه وهكذا يقال في المرأة، لأن الله تعالى يقدر ما يشاء ومما قدره جلَّ وعلا أن يجعل بعض هذه الأعيان مشئومة يتضرر من يقاربها أو يسكنها ولذلك لما قيل للنبي – صلى الله عليه وسلم – :- إنا كنا في دار كثير فيها عددنا وكثير فيها أموالنا فتحولنا إلى دار أخرى فقلَّ فيها عددنا وقلَّت فيها أموالنا فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ((ذروها ذميمة))"رواه أبو داود بسندٍ حسن من حديث أنس – رضي الله عنه – " فالشؤم المثبت في حديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – هو ما يجده الإنسان في نفسه من الكراهة، فهذه الأشياء عند حصول." (١)

"الضرر منها أو فيها وعلامة ذلك أنه لا يكون إلا بعد تكرر الضرر منها، لكن يجب عليه حال الترك أن يعتقد أن الله تعالى هو الفعال لما يريد وأنه لا يجلب الخيرات إلا هو ولا يدفع المضرات إلا هو جلَّ وعلا وأن هذه الأشياء ليس لها بنفسها تأثير وإنما شؤمها ويمنها ما يقدره الله تعالى فيها من الخير والشر وعلى ذلك فلا يكون في الأدلة أي إشكال كعادتها ولله الحمد والمنة والخلاصة أن هذا الإشكال الذي قد ثار في الذهن أزالته قاعدة الخاص مقدم على العام والله أعلى وأعلم.

الفرع الثلاثون

لقد اختلفت الأحاديث في مسألة انتقاض الوضوء مِن مس الذكر، ففي حديث بسرة بنت صفوان قالت قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ((من مس ذكره فليتوضأ))" رواه الخمسة وسنده صحيح" وفي حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – قال : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ((من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء))"حديث صحيح أيضاً" فهذان الحديثان يفيدان وجوب الوضوء مِن مس الذكر، ولكن حديث طلق ينفي ذلك، فعن طلق بن علي – رضي الله عنه – قال((مسست ذكري)) أو قال ((الرجل يمس ذكره في الصلاة أعليه الوضوء؟ فقال:- لا إنما هو بضعة منك))"حديث صحيح" فكيف نجمع بين هذه النصوص؟

والجواب أن يقال:- لقد اختلفت مسالك أهل العلم في هذه الأحاديث فقائل بالجمع وقائل بالنسخ وقائل بالترجيح ولكن قد تقرر عندنا أن الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والجمع هنا ممكن بلا تكلف وبيانه من وجوه:-." (٢)

"والجواب أن يقال:- لا إشكال في ذلك ولله الحمد والمنة والجواب سهل يسير ومثار الإشكال في ذهن البعض إنما هو لَّما ظن أن الهداية المثبتة هي بعينها الهداية المنفية وهذا ظن خاطئ نشأ من الجهل بأقسام الهداية فقد قرر أهل العلم- رحمهم الله تعالى- أن الهداية قسمان:- هداية دلالة وإرشاد وهداية توفيق وإلهام والمراد بهداية الدلالة والإرشاد أي هداية

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٨٨

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٨٩

الظاهر والمراد بهداية التوفيق والإلهام هداية الباطن فأما هداية الدلالة والإرشاد فإنها ثابتة للأنبياء والصديقين والصالحين وأهل الدعوة ونحو هؤلاء لأن معناه التوضيح والتبيين والإفتاء وإزالة اللبس والتعليم والتوجيه والإرشاد وبيان الحلال من الحرام ونحو ذلك وهذه الهداية بهذا الاعتبار هي المثبتة في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ وأما هداية التوفيق والإلهام فإنها حق محض لله تعالى لا يملكها أو يملك شيئاً ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلاً ولا ولياً صالحاً، بل هي من خصائص الله تعالى، لأنها عمل قلبي باطني وأمور القلوب بيد علام الغيوب جلَّ وعلا، وهي الهداية المنفية بقوله تعالى :-
﴿ إِنَّكَ لاتَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ وبهذا فلا يكون بين الآيتين أي نوع من أنواع **الإشكال أو** الغموض وهذا هو الواجب قوله لأن الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والله أعلى وأعلم .

الفرع الثالث والثلاثون." (١)

"لقد ثبت عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه نهى أن تغتسل المرأة بفضل الرجل أو الرجل بفضل المرأة وقال:((وليغترفا جميعاً))"رواه أبوداود والنسائي وإسناده صحيح" فهذا الحديث يفيد النهي عند اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة ، فكيف نوفق بينه وبين حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يغتسل بفضل ميمونة رضي الله عنها " رواه مسلم " ولأصحاب السنن اغتسل بعض أزواج النبي – صلى الله عليه وسلم – في جفنة فجاء يغتسل منها فقالت:– إني كنت جنباً فقال: ((إن الماء لا يجنب))" وصححه الترمذي وابن حبان" فكيف تقول في ذلك؟

والجواب:– أن المتقرر عندنا وجوب الجمع بين الأدلة ما أمكن ذلك، وأنه لايجوز القول بالنسخ ولا بالترجيح مادام الجمع ممكناً والجمع هنا ممكن ولله الحمد والمنة وبيانه أن يقال:– إن الأصل في النهي التحريم إلا لصارف كما تقرر في الأصول فالأصل في قوله ((ولا يغتسل الرجل بفضل المرأة)) أنه للتحريم لكن وجدنا لهذا النهي صارفاً وهو اغتساله – صلى الله عليه وسلم – بفضل ميمونة رضي الله عنها، فهذا يصلح أن يكون صارفاً للنهي من التحريم إلى الكراهة التنزيهية وبناءً عليه فأقول:– القول الصحيح في هذه المسألة هو أن اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة جائز لكنه خلاف الأَولى مع وجود غيره، فإذا وجد الإنسان ماءً غير هذا الماء فإنه يكره تنزيهاً أن يستعمل فضل طهورها، لكن لو خالف واستعمله فطهارته صحيحة لا غبار عليها، فجعلنا قوله((ولا الرجل بفضل المرأة)) يفيد الكراهة وجعلنا اغتساله بفضل ميمونة يفيد الجواز، فيكون الجمع بين الحديثين أن نقول:– يجوز لحديث ابن عباس ، ومع الكراهة لحديث النهي، وبهذا فلا يكون بين الأدلة أي نوع من أنواع **الإشكال ولله** الحمد والجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والله أعلى وأعلم .

الفرع الرابع والثلاثون." (٢)

"الأول:– أن حديث ابن عكيم ضعيف لا يحتج بمثله فقد ضعفه جملة كبيرة من أهل العلم ومع ثبوت ضعفه فإنه لا يثبت به شيء من أحكام الشريعة لأن الأحكام الشرعية تفتقر في ثبوتها للأدلة الصحيحة الصريحة ولكن قد ثبت عن

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٩٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٩٤

بعض أهل العلم أنه صححه فحينئذٍ ننتقل **للجواب** الثاني:- وهو أنه قال(بإهاب) وقد قرر أهل العربية أن الإهاب اسم للجلد قبل الدبغ، بدليل قوله – صلى الله عليه وسلم – ((ألا أخذتم إهابها... الحديث)) وقد نص عليه بعض أئمة اللغة واختاره أبوالعباس ابن تيمية، وأنت تعلم أن الجلد قبل الدبغ لايجوز استعماله، فلا يكون حديث ابن عكيم هذا مخالفاً بل متوافق كل الموافقة مع الأحاديث لأن الأحاديث الأخرى تفيد جواز استعمال الجلد بعد الدبغ لأنه بعد الدبغ يسمى شناً وقربة ونحو ذلك بدليل قول سودة:- ((ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها فما زلنا ننبذ فيه حتى صار شناً))"رواه البخاري" فالجلد قبل الدبغ لاينتفع به لحديث ابن عكيم والجلد بعد الدبغ ينتفع بها للأحاديث السابقة في أول الفرع وعلى هذا فلا يكون بين الأدلة أي نوع من أنواع **الإشكال والجمع** بين الأدلة واجب ما أمكن والله ربنا أعلى وأعلم .

الفرع السادس والثلاثون." (١)

"**والجواب** أن يقال:- لا اختلاف في شيء من ذلك ولله الحمد والمنة وبيان ذلك أن يقال:- إن مريم رضي الله عنها وأرضاها إنما تمنت الموت للخوف على دينها أن تفتن فيه، فإن الناس إذا رأوا معها ولداً وليست بذات زوج فإنهم سيرمونها بالعظائم فخافت رضي الله عنها أن تفتن في دينها فتمنت الموت والمتقرر شرعاً جواز تمني الموت إذا خاف العبد أن يفتن في دينه وعلى ذلك الحديث الأخير أيضاً فإن النبي – صلى الله عليه وسلم – دعا أن يقبضه الله تعالى إذا أراد بعباده فتنة، فيقبضه إليه غير مفتون وبناءً عليه فيجوز للعبد أن يتمنى الموت إذا خاف الفتة في دينه، فإن الفتنة أكبر وأشد من القتل، وأما التمني الآخر فهو التمني بسبب الضر الدنيوي الذي نزل به، كموت قريبه أو فقرٍ مدقع أو خسارة في تجارة أو ديون مثقلة أو حلول أمراضٍ مزمنة ونحو ذلك فهذا لايجوَّز للعبد أن يتمنى الموت المطلق لأن حياة المؤمن خير فهو إما مذنب فيتوب وإما محسناً فيزداد في الإحسان وعلى هذا فلا يكون بين هذه النصوص أي وجه من أوجه **الإشكال ولله** الحمد والمنة وذلك بإعمال هذه القاعدة المباركة التي ينبغي لطالب العلم أن يهتم بها ويجعلها أصلاً من أصوله في سيرهِ الفقهي والله أعلى وأعلم .

الفرع الرابع والأربعون." (٢)

"**والجواب** أن يقال:- إن المراد بالهجرة التي انقطعت هي الهجرة من مكة وذلك لأنها صارت بعد الفتح دار إسلام ولن ترجع بعده دار كفرٍ أبداً، فالهجرة منها إنما هي لما كانت دار كفرٍ، فكان من أسلم فيها يؤمر بالهجرة إلى المدينة حيث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – والمؤمنون ولكن بعد أن فتحها الله تعالى على رسوله – صلى الله عليه وسلم – انقطعت الهجرة منها فهذا هو المراد بقوله(لاهجرة بعد الفتح) أي أن الهجرة بعد فتح مكة من مكة قد انقطعت، وتبقى الأحاديث الأخرى تفيد بقاءها مابقي الجهاد ومالم تنقطع التوبة وعلى هذا **فلاإشكال ولله** الحمد والمنة، وهناك **جواب** آخر في هذه

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٩٧

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/١٠٨

المسألة وهو أن يقال:- إن الهجرة التي انقطعت بقوله(لاهجرة بعد الفتح) إنما هي الهجرة الخاصة التي لها أحكامها الخاصة وهي الهجرة قبل الفتح من مكة، فإن هذه الهجرة التي قام بها المهاجرون كانت لها أحكام خاصة، ومن ذلك أنه يحرم على من هاجر هذه الهجرة أن يرجع إلى مكة للبقاء فيها إلا لحاجة ثلاثة أيام فقط، ولذلك سأل عمر بن عبد العزيز السائب بن يزيد ما سمعت في سكنى مكة للمهاجر، فقال:- قال العلاء بن الحضرمي عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ((ثلاث بعد الصدر للمهاجر)) وسنده صحيح، بل كان المهاجرون – رضي الله عنهم – يشفقون من إدراك الموت بمكة ويعظمون ذلك ويخشونه على أنفسهم ولذلك لما مرض سعد ابن أبي وقاص في مكة قال:- يارسول الله:- أخلف بعد أصحابي فقال:((إنك لن تخلف فتعمل عملاً صالحاً تبتغي به وجه الله إلا أجرت عليه حتى ماتجعل في فِيّ امرأتك، ولعلك أن تخلف حتى يُسَرُّ بك أقوام ويُضَرُّ بك آخرون اللهم أمضي لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم لكن البائس لكن البائس سعد بن خولة((يرثي له رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن مات بمكة)) "متفق عليه" فهذه الهجرة هي التي انقطعت بفتح مكة، وأما الهجرة العامة التي لايترتب عليها تحريم الرجوع إلى البلد المهاجر منه." (١)

"أقول من الصفات التي أجمع على إثباتها أهل السنة صفة الرحمة لله تعالى وذلك بدلالة الكتاب والسنة والإجماع، كقوله تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (١) وحديث((لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش إن رحمتي تغلب غضبي)) وحديث((فاغفرلي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم)) وحديث((الله أرحم بعباده من هذه بولدها)) والأيات والأحاديث في ذلك لا تكاد تحصر إلا بكلفة، ولكن يشكل على هذا حديث((إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة فأمسك عنده تسعاً وتسعين رحمة وأرسل في خلقه كلهم رحمة واحدة)) وفي رواية ((فأمسك عند تسعة وتسعين جزءاً وأنزل جزءاً واحداً فمن ذلك الجزء يتراحم الخلق.. الحديث)) ومعلوم أن صفات الله تعالى غير مخلوقة فكيف الجمع بين هذه الأحاديث؟

والجواب:- لا **إشكال ولله** الحمد والمنة وبيانه أن يقال:- إن الرحمة المضافة إلى الله تعالى قسمان :-

الأول:- رحمة مضافة إليه إضافة الصفة إلى الموصوف بها، كقوله تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمَاً ﴾ (٢) وهذه الرحمة صفة ذاتية لازمة لله تعالى بالنظر إلى أصلها وهي من صفات الفعل بالنظر إلى آحادها وأفرادها لأن الله تعالى يرحم من يشاء، ويدل عليهما اسماه(الرحمن الرحيم) إلا أن صفة الرحمن صفة عامة وصفة الرحيم صفة خاصة فالأولى من صفات الذات والثانية من صفات الفعل.

---

(١) سورة الأعراف آية (١٥٦)

(٢) سورة غافر آية (٧)." (٢)

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/١١٢

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/١١٧

"**والجواب:-** لا والله الذي لاإله إلا هو ليس بينهما أي نوع من أنواع التعارض وبيان **الجواب** أن يقال:- لقد اختلف أهل العلم في ذلك، فذهب البعض إلى أن الحكم الخاص بالأمة هو الصلاة أربعاً وأما صلاة ركعتين فإنه من الأحكام الخاصة به والحكم الخاص به لايتنافى مع الخاص بنا، وما أبعد هذا المسلك لأن الأصل أن كل حكم ثبت في حقه – صلى الله عليه وسلم – فإنه يثبت في حق الأمة تبعاً إلا بدليل الاختصاص، والأصل أيضاً في التشريع التعميم والعجب أن يصدر هذا الكلام ممن ينكر– كثيراً– الدعاوى بلا برهان رحمه الله وعفا عنه ورفع نزله وأعلى درجته في الفردوس الأعلى هو وسائر علماء الإسلام وذهب البعض إلى النسخ، وما أسمج هذه الدعوى وأبعدها عن الصراط المستقيم، وذهب البعض إلى الجمع بقولهم:- حديث أبي هريرة يثبت أربعاً وحديث ابن عمر يثبت ركعتين إذاً هما ست ركعات فالسنة بعد الجمعة أن تصلى ستاً، وذهب البعض إلى جمع آخر وهو أن هذا من العبادات المتنوعة فتارة تصلي بعد الجمعة أربعاً وتارة تصلي اثنتين، ولكن الأصح والله تعالى أعلم والذي يتوافق مع التأصيل والتقعيد هو أن العبد إذا صلى سنة الجمعة في المسجد فإنه يصليها أربعاً وإذا صلاها في بيته فإنه يصليها اثنتين، وذلك لأن الثابت في حديث ابن عمر السابق أنه قال((وركعتين بعد الجمعة في بيته)) فقيدها بأنها في البيت والأصل في القيود الإعمال لا الإهمال، وإذا صلاها في المسجد فيصليها أربعاً بدليل أنه قال((إذا صلى أحدكم الجمعة فليصلِ)) والفاء تفيد التعقيب المتقارب فهذا مشعر بتقارب هذه الأربع من تسليم صلاة الجمعة واختار هذا المسلك شيخ الإسلام ابن تيمية– رحمه الله تعالى– وهذا الجمع **لاإشكال فيه** ولله الحمد والمنة وهو أقرب ماقيل في الجمع بين هذين الحديثين والجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والله أعلم .

الفرع الحادي الخمسون." (١)

"مسألة (١):

في المجنون والصغير.

باتفاق العلماء إذا أتلفا مال غيرهما المجنون والصغير يجب عليهما الضمان مع أنهما غير مكلفين لأن حقوق العباد لا تسقط في أي حال من الأحوال ولذلك قال:

﴿ لكن مع الإتلاف يثبت البدل، وينتفي التأثيم عنه والزلل ﴾ يطالب وليه بذلك لأن حقوق العباد مضمونه حتى لو كان الذي أتلفها مجنون أو صبي ولا أحد يتعلل بذلك.

المسألة (٢):

أن الصبي والمجنون إذا كانا لهما مال فإن الزكاة تجب عليهما على الصحيح من أقوال العلماء مع أن الزكاة حكم شرعي ؟ فكيف يخاطبان به ؟ ونحن قلنا أن المجنون غير داخل في الخطاب.

هذا **إشكال أورده** بعض أهل العلم.

والإجابة عليه من وجوه:

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/١٢١

الجواب الأول: أن إيجاب المال في بدل المتلفات والزكاة في بدل المتلفات يعني كما لو أن للصبي والمجنون مالا غيرهما والزكاة كما لو كان لهما مال إذا أتلف شيئا والزكاة إذا بلغا النصاب فإيجاب المال هذا من الخطاب الوضعي وليس من الخطاب التكليفي، الأحكام التكليفية الخمسة (الواجب، المندوب، المحرم، المكروه، المباح) والوضعي لا يتعلق بالمكلفين ولو كان يتعلق بالمكلفين لأسقطناه عنهم لم يجب عليهما البدل إذا أتلفا شيئا، ولوجبت عليهما الزكاة إذا بلغ المال النصاب، ولكن الخطاب الوضعي يتعلق بالأسباب والموانع بمعنى أن الصبي والمجنون إذا أتلفا مال غيرهما وجب عليهما ضمانه ليس من باب التكليف ولكنه من باب وجود السبب، والزكاة كذلك إذا وجد السبب: وهو المال، وبلوغ نصاب المال وجبت.

الجواب الثاني: قالوا بأن ذلك أي إيجاب المال في البدل والزكاة أنه ليس متعلق بالأموال وإلا لما أوجبنا عليهما شيئا.." (١)

"الحادثة فيكون العلم النظري كسب العبد، وإيضاح الرأي الحق من جملة ذلك لا يليق بما هو النظر الفاسد ما هو، وترى الكتب مشحونة بتطويلات في معنى هذه الألفاظ من غير شفاء. و إنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط لا ينبغي أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح، وان خالف المعتاد.ة فيكون العلم النظري كسب العبد، وإيضاح الرأي الحق من جملة ذلك لا يليق بما هو النظر الفاسد ما هو، وترى الكتب مشحونة بتطويلات في معنى هذه الألفاظ من غير شفاء. و إنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط لا ينبغي أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح، وان خالف المعتاد.

مغالطة من منكري النظر: وهو أن يقول ما تطلبه بالنظر هو معلوم لك أم لا، فإن علمته فكيف تطلبه وأنت واحد وان جهلته فإذاً وجدته، فبمَ تعرف أنه مطلوبك، وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه، وحتها أن تقول أخطأت في نظم دليلك، فإن تقسيمك ليس بحاصر، إذ قلت تعرفه أو لا تعرفه بل هاهنا قسم ثالث وهو إني أعرفه من وجه وأجهله من وجه، وأعني ألان بالمعرفة غير العلم. فإني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل، ولو كنت أعلمه بالفعل لما طلبته ولو لم أعلمه بالقوة لما طمعت في أن أعلمه، إذ ما ليس في قوة عليه يستحيل حصوله كالعلم باجتماع الضدين، ولولا أني أدركه بالمعرفة والتصور لأجزائه المفردة لما كنت أعلم بالظفر بمطلوبي إذا وجدته، وهو كالعبد الآبق فإني أعرف ذاته بالتصور، و إنما أنا طالب مكانه وأنه في البيت الفلاني أم لا، وكونه في البيت أعلمه بالمعرفة والتصور أي لفهم البيت مفرداً وأفهم الكون مفرداً وأعلمه بالقوة، أي في قوة أن أصدّق بكونه في البيت ولكن لست مصدّقاً بالفعل، وإنما أطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر، وإذا رأيته في البيت بالمشي إليه صدّقت بكونه في البيت بالفعل، فلولا معرفتي البيت والكون والعبد بطريق التصور للمفردات لما عرفت وجه المطلوب عند رؤية العبد، ولولا أنه في قوة التصديق لما صار بالفعل، فكذلك أطلب أن العالم حادث فأفهم العالم مفرداً بالمعرفة والتصور واعلم الحادث بالمعرفة وفي قوة التصديق بأن العالم حادث فإذا صار بالفعل علمت أنه مطلوبي ولو كان بالفعل لما طلبته.

مغالطة أخرى: قال بعض منكري العلم، أتعلم كل اثنين زوج فقيل نعم، فقال فما في يدي زوج أم لا، فإن قلت نعم فبمَ

(١) شرح الورقات في أصول الفقه – للصقعبي، ٩/٢

أعرفه والكف مجموع، وإن قلت لا فقد ناقضت قولك، إذ قلت عرفت إن كل اثنين زوج وما في يدي اثنان فكيف لم تعلم أنه زوج، فاجيب عن هذا بأنا عنينا بما ذكرنا أن كل اثنين عرفنا أنهما اثنان فهما زوج، وما في يدك لم أعرف أنه اثنان، ولو عرفت أنه اثنان لقلت أنه زوج. وهذا **الجواب** مع وضوحه خطأ فإنا إذا قلنا كل اثنين زوج إن أردنا به أن كل الاثنين زوج سواء عرفنا أن ما في يده اثنان أو لم نعرف كان خطأ بل كل ما هو اثنان في نفسه وفي علم الله تعالى فهو بالضرورة زوج، لكن **الجواب** الحق أن ما بيدك زوج إن كان اثنين، وقولي لا اعرف أنه اثنان لا يناقض قولي كل اثنين زوج بل نقيض قولي كل اثنين زوج قولي كل اثنين فليس بزوج أو بعض ما هو اثنان ليس بزوج.

هاتان المغالطتان وإن كانتا من الجليات فإنما أوردتهما ليقع الأنس بتحرير الكلام في حل **الإشكالات**، فإن الأغاليط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها، ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجياً حتى لا يخفى قليلاً قليلاً فيتضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات، ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة **الأشكال وطلب** الأمر الخفي البعيد عن الأوائل الجليّة بعد أن تخللت بينه وبيني الأوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلي ولا يقوى الذهن على الترقي في المراقي الكثيرة دفعة فتزلُ الأقدام وتعتاص المطالب وتنحطُ العقول، ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا إلا عصابة الحق الذين هداهم الله تعالى بنوره وأرشدهم إلى طريقه.

الفصل الرابع

في انقسام القياس

إلى قياس دلالة وقياس علة." (١)

"قوله (وإذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة) يعني إذا قتله بالسيف حتى يكون عمدا بالإجماع فإنه لو قتله بالمثقل يجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وهذه المسألة ترد **إشكالا** على **الجواب** الذي ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه أن المسلم إذا قتل مستأمنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية أحمد بن عمران أستاذ الطحاوي عن أصحابنا ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف ؛ لأن الشبهة المبيحة تنتفي عن الدم بعقد الأمان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا .

وجه الاستحسان أن الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فإنه حربي ممكن من الرجوع إلى دار الحرب فجعل في الحكم كأنه في دار الحرب ولهذا يرث الحربي ولا يرث الذمي وإن كانا في دار الإسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من أهل دارنا في العصمة ، والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم ؛ لأن أصل العصمة يثبت التقوم في نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم في ماله حتى يضمن بالإتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي فكما يسوى بين دية المسلم والذمي عندنا ، فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن ، ثم الشبهة في المسألة الأولى أعني مسألة المثقل أثرت في إيجاب الكفارة كما أثرت في إسقاط القصاص والشبهة في هذه المسألة أثرت في إسقاط

(١) محك النظر، ص/٢٤

القصاص ولم تؤثر في إيجاب الكفارة .

فأجاب وقال : الشبهة." (١)

"هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا إلى الصدق ، وعدم دعوة الطبع والهوى إليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب أمر غير متصور عادة .

وكذا الثالث ؛ لأن كثرتهم وتفرق أماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة .

، وكذا الرابع ؛ لأن الداعي إما الرغبة أو الرهبة فإنه يحتمل أن المرء يقدم على الكذب لرغبته إلى الجاه والمال ، وأنواع النفع أو لخوف الإضرار على نفسه ، وماله ، وأهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك ، وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البعض على حشمة الأمر وجاهه ، وماله بالكذب لكمال جاهه ، وكثرة أمواله ، وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه ، وأتباعه نحو السلاطين والأمراء والرؤساء ، وإذا لم يجز أن يكون كذبا تعين كونه صدقا إذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الأخبار فكان مفيدا للعلم .

واعلم أن فتح باب الاستدلال في هذه المسألة يفضي إلى تطويل الكلام ويزداد ذاك إشكالات واعتراضات لا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عنها ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد تدقيقات عظيمة ، ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة ، ومحمد صلى الله عليه وسلم أظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسألة ، والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر ، وبناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين أن الحق ما ذكرنا أن حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات." (٢)

"عليه فيقتل ، وله الجنة فقال رجل أنا فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام إلى السماء ﷺ .

ثم يرد على هذا الجواب إشكال ، وهو أن القول بإلقاء الشبه يؤدي إلى إبطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فإنه لما جاز إلقاء شبه عيسى على غيره جاز إلقاء شبه كل شيء على غيره .

ويؤدي أيضا إلى أن ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا للعلم ؛ لأن من الجائز أن السامعين تلقوه من رجل ظنوه أنه رسول الله ، ولم يكن بل ألقي شبه الرسول عليه .

ويؤدي أيضا إلى أن الإيمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والإيمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن ألقي عليه شبه المسيح كان الإيمان به واجبا على زعمكم ، وفي هذا قول بأن الله سبحانه أوجب على عباده الكفر بالحجة ، وهي المعجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا .

فأجاب عنه بقوله وذلك جائز استدراجا يعني إلقاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله أنهم لا يؤمنون ليزدادوا طغيانا ، ومرضا إلى مرضهم ، ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع

---

(١) كشف الأسرار، ١٥/٤

(٢) كشف الأسرار، ٣٥٨/٤

الله الشبه منه لئلا يؤدي إلى التلبيس فإنه قد قيل لو ادعى أحد النبوة بين قوم ، وفي يده حجر المغناطيس ، ولم يعرف القوم الحجر ، وقال الدليل على صحة دعواي أن يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية." (١)

"سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الأدلة ووجوب ضم التيمم إليه للاحتياط .

لا أنه يعني به الجهل : أي لا أن يعني بهذه العبارة أن حكمه مجهول ؛ لأن حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم إليه على ما بينا ، قوله (وكذلك الجواب في الخنثى) أي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الأصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الإشكال الجواب في الخنثى المشكل أيضا وهو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به أحد الجانبين على الآخر أعني الذكورة والأنوثة فإنه لما أشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الأصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال أكبر النصيبين في الميراث أعني نصيبي الرجل والمرأة لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلاة احتياطا ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تشترى أمة تختنه من ماله أو مال بيت المال /٩٧ على ما عرف في كتاب الخنثى /٩٧ ، والألف فيه للتأنيث كما في حبلى والبشرى وكان ينبغي أن يقال الخنثى المشكلة ويؤنث الضمير الراجع إليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء إلا أن الفقهاء نظروا إلى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامة التأنيث في وصفه وضميره تغليبا للذكورة .

وقد يوصف الرجل به أيضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر : لعمرك ما الخناث." (٢)

"بأن القدر بعده هو الباقي وإن قلنا هو داخل فيهم فكذلك ؛ لأن المتكلم إذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجيء إليه ؛ لأنه منهم فإذا أخرج بعد ذلك فقد نفي عنه المجيء فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدي إلى أن لا يكون الاستثناء في كلام إلا وهو كذب من أحد الطرفين وهو باطل فإن القرآن مشتمل عليه .

قال والصواب الذي يجمع رفع الإشكالين أن يقول لا يحكم بالنسبة إلا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فإذا قال المتكلم قام القوم إلا زيدا فهم القيام أولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وأن منهم زيدا وفهم إخراج زيد منهم بقوله إلا زيدا ، ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا المفرد الذي أخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو أن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات وفيه توفية بإجماع النحويين وتوفية بأنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيدا فلا يؤدي إلى المناقضة المذكورة فاستقام الأمر في الوجهين جميعا .

قوله (وقد دل على هذا الأصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور أجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء قال القاضي الإمام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين أو دل على أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي وأصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الأصل ليس بمنقول عن السلف أو عن الشافعي نصا

---

(١) كشف الأسرار، ٣٦٦/٤

(٢) كشف الأسرار، ٢١٤/٥

وإنما يستدل عليه بالمسائل .

، وبيان ذلك أي بيان أن المسائل." (١)

"قوله (وحصل بما قلنا) لما فرغ من إقامة الدليل على صحة القياس أشار إلى الجواب عن كلمات الخصوم فقال : حصل بما قلنا من جواز القياس اعتقاد حقية ثبوت الأحكام المنصوصة بظواهر النصوص أي بنفسها ونظمها .

وطمأنينة القلب وشرح الصدر بإثبات معانيها ؛ فإن القلب يطمئن بالوقوف على المعنى الذي هو متعلق الحكم وإن حصل له اليقين قبله ، ألا ترى أن إبراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله ﴿ رب أرني كيف تحيي الموتى ﴾ بعدما قد حصل اليقين له حتى قال ﴿ بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾ .

وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه إليه وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيحه لقبول الحق والشرح يضاف إلى الصدر ؛ لأنه فناء القلب والتوسع يضاف إلى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الأئمة رحمه الله إن الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ﴾ ، وقال ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ﴾ والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ، ثم لا إشكال أن برؤية العين يحصل من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر إذ ليس الخبر كالمعاينة ، ونعلم أن من ضل الطريق إذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وإنما يتم انشراحه إذا عاين أعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب ؛ فإنه إذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل." (٢)

"وأراد بما فيه ما قاله البعض وقد علمت سقوطه "حَمَوِيّ"(١).

ووجه سقوطه تصريح "قَاضِي خَان"(٢) بأنَّه إذا حصل الشَّكُّ بعد خروج الوقت لاشيء عليه، فتصريح "قَاضِي خَان" هو القرينة على أنَّ المفهومَ من القاعدة ليسَ على إطلاقه بل هو مقيَّد بما إذا حصل قبل خروج الوقت، وحينئذٍ فما ذكره "المصنف" من التقييد بالوقت في قوله: شكَّ في صلاة هل صلَّاها أعاد في الوقت أي بأن كان الشَّكُّ قد حصل قبل خروج وقتها متجه، ولا يكون مخالفاً للقاعدة خلافاً للفاضل الأول؛ حيث استشكل ذلك بقوله: إنَّ القاعدةَ تقتضي الإعادةَ ولو بعد الوقت فما فائدة التقييد. ويستغنى حينئذٍ عمَّا ذكره الفاضل [الثاني](٣) حيث ذكر ما محصله أنَّه: ليس المراد بالوقت في قول "المصنِّفِ" أعاد في الوقت وقت/(٤) الصلاة. بل المراد به الوقت الذي حصل فيه الشَّكُّ ولو بعد خروج

٥٦= إلا أَنْ تَشْتَغِلَ الذِّمَّةُ بِالْأَصْلِ

٥٧= فَلَا يَبْرَأُ إلَّا بِالْيَقِينِ وَهَذَا الِاسْتِثْنَاءُ رَاجِعٌ إلَى قَاعِدَةٍ ثَالِثَةٍ هِيَ مَا ثَبَتَ بِيَقِينٍ لَا يَرْتَفِعُ إلَّا بِيَقِينٍ، وَالْمُرَادُ بِهِ غَالِبُ الظَّنِّ

٥٨= وَلِذَا قَالَ فِي الْمُلْتَقَطِ: وَلَوْ لَمْ يَفُتْهُ مِنْ الصَّلَاةِ شَيْءٌ،

وقتها، وما ذكره من الجواب ينبني على تسليم ما ذكره "الفاضل الأول" من الإشكال وقد علمت سقوطه.

(١) كشف الأسرار، ٥/٣١٥

(٢) كشف الأسرار، ٦/٢٨٩

(١) غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر ١/ ٢٠٤.

(٢) "قاضي خان": الحسن بن منصور بن محمود بن عبد العزيز الأوزجندي الفرغاني الحنفي، المعروف بقاضي خان، المتوفى سنة ٥٩٢هـ، من تصنيفاته: الفتاوى، وشرح أدب القاضي للخصاف، وشرح الزيادات وغيرها. ينظر:معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٩٧/٣،و الأعلام للزركلي ٢/ ٢٢٤.

(٣) ما بين المعقوفين لم يرد في (أ)و(د) .

(٤) بداية ٩٦/ب في النسخة (د).." [1]

"العدل(١)[الواحد](٢) في الديانات إلا أنه مخالف لما مشى عليه أصحاب المتون "حَمَوِيّ"(٣).

وما ذكره من قبول خبر العدل في الديانات يحمل على ما إذا كان في ضمن المعاملات كما سيأتي عن "الزيلعي".

وما ذكره من قوله: يشكل على قولهم لا يثبت الرضاع(٤) **الخ.جوابه** أنه لا إشكال؛ لأن الكلام هنا ليس في الثبوت، وإنما هو في حرمة الإقدام، وخبر العدل مقبول فيه؛ لأنه من الديانات وكلام المتون في ثبوت الحرمة بعد النكاح لينشأ عنها التفريق، أو قبل النكاح ليمنعه القاضي من الإقدام عليه كذا لبعض الأفاضل.

لكن يعكر عليه ما/(٥) ذكره الغزي(٦): من أن الحكم عندنا أنه لا يثبت إلا برجلين أو رجل وامرأتين كما في المتون والشروح وبه جزم/(٧) في «الهداية»(٨)، و«الكنز»(٩)،...

....

(١) العدل: لغة: القصد في الأمور، وهو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. والعدل في اصطلاح الفقهاء من تكون حسناته غالبة على سيئاته، وهو ذو المروءة غيرُ المتهم. ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٢٦٨، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للشربيني ٦/ ٣٤٦، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ١٤٦، المغني لابن قدامة ١٠/ ١٦، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي /٣٩٧.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (ب)، (جـ)، (د).

(٣) غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر ١/ ٢٢٨.

(٤) أي لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين.

(٥) بداية ١٠١/أ من النسخة (ب).

(٦) ينظر: زواهر الجواهر النضائر على الأشباه والنظائر للغزي "مخطوط" ورقة(٥٠/أ).

(٧) بداية ٢٦٠ من النسخة (جـ)، وبداية ١١٨/أ من النسخة (د).

(١) تحقيق الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص/٨٦

(٨) ينظر: الهداية ٣/٤٦١. أعلى صفحة فتح القدير.

(٩) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٢/١٨٧.." [1]

"ومنه يعلم ما ذكرناه في **الجواب** عما سبق من الإشكال؛ حيث قلنا: إن القائل بعدم النقض في العصر يقول بعدمه أيضاً في المص(١) محمول على ما إذا كان بحال لو سقطت العلقة لا يوجد السيلان قلت: وإذا علم النقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد/(٢) [سقوط العلقة فكذا ينتقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد](٣) ترك العصر في القرحة.

وأما ما يخرج من الأذن من الصديد ففيه تفصيل قال "الزيلعي": ((القيح والصديد الخارج من الأذن مع الوجع ناقض لا دونه)) (٤)وفيه نظر «البحر»(٥) بأنهما لا يخرجان إلا عن علة، فالظاهر/(٦) النقض مطلقاً.

نعم هذا التفصيل في الماء حسن، وتعقبه في «النهر» بجواز أن يكون القيح الخارج من الأذن من جرح برأ(٧) وعلامته عدم التألم، فالحصر ممنوع وقد جزم "الحدادي"(٨) بما في الشرح انتهى.

٢٥٥= فَصَلَّى بِطَهَارَتِهِ يَنْبَغِي أَنْ لَا تَصِحَّ.

---

(١) في (أ) المصنف.

(٢) بداية ٢٩٧ من النسخة (ج).

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من (د).

(٤) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ١/٩.

(٥) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ١/٣٤.

(٦) بداية ١٥٥/ أ من النسخة (أ).

(٧) في (أ) يرى.

(٨) "الحدادي": أبو بكر بن علي بن محمد الحداد العبادي اليمني، الفقيه الحنفي،من تصانيفه الجوهر المنير مختصر السراج الوهاج، والرحيق المختوم شرح قيد الأوابد في الفقه، المتوفى سنة ٨٠٠هـ.ينظر: هدية العارفين ١/٢٣٥ و٢٣٦.." [2]

"ش : أي لا يلزم على أبي يوسف الأكل في الصوم(١)، والأكل منهي عنه في الصوم لا قصدا ، كترك القراءة في النفل في الشفع الأول، فإنه منهي عنه لا قصدا.

والنهي في الموضعين ثابت في ضمن الأمر، ومع هذا كان ترك القراءة في الشفع الأول غير مبطل للتحريمة ، وكان الأكل مبطلا للصوم ؛لأن فرض الصوم ممتد لقوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾

فبوجود ضد الصوم من الأكل والشرب والجماع عامدا ينقطع امتداد الصوم ، فيفوت الصوم لا محالة، وهذا كالإيمان بالله تعالى ، فإنه فرض ممتد فبوجود ضده،

---

(١) تحقيق الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص/٢٦٠

(٢) تحقيق الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص/٣٧٨

(١) هذا إشكال يمكن أن يَرِد على قول أبي يوسف – رحمه الله تعالى – ، ووجه وروده : أن الأكل في باب الصوم منهي نهيا ضمنا ؛ لأن الأمر بالكف عن المفطرات الثلاث هو المقصود من قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة:١٨٧] ؛ فصار النهي عن المفطرات نهيا ثابتا في ضمن الأمر ، كالنهي الثابت عن ترك القراءة في الأمر بالقراءة — قصدا في الصلاة، كما في قوله تعالى: : ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ ﴾ ، وهناك :أي عند أبي يوسف – رحمه الله تعالى – لا تنقطع التحريمة بترك القراءة في صلاة النافلة ؛ فيجب أن لا يفسد الصوم هنا أيضا بمجرد مباشرة المنهي عنه وهو الأكل وغيره، فما الفارق بين الحالين ؟

(الجواب : أن فرض الصوم ممتد إلى غروب الشمس ، فكان ضده مفوتا أبدا، كالإيمان بالله تعالى، فإنه فرض ممتد أبدا،وكان ضده وهو الارتداد والعياذ بالله مفوتا له = = وإن قل ، أما فرض القراءة فليس بممتد حقيقة من أول الصلاة إلى آخرها ، فترك القراءة في الشفع الأول لا يقطع التحريمة ، لاحتمال بناء شفع آخر عليها .

هذا هو تقرير الإشكال الذى يرد على قول أبي يوسف – رحمه الله تعالى – وبيان الجواب عليه ، والله أعلم . الكافي شرح أصول البزدوي :١٢٠٤/٣، ١٢٠٥.." (١)

"ومنها : رجل يطوف وشك وهو أثناء الطواف هل طاف أربعا أم خمسا فما الحكم ؟ الجواب : أننا نسأل أولا هل هذا الرجل ذو شكوك كثيرة أو معتدل الشك فإن كان الرجل ذا شكوك كثيرة فنقول لا تلتفت إلى هذا الشك ؛ لأنك مريض بكثرة هذه الشكوك واجزم في الفعل ولا تلتفت إلى هذا الشك ، وإن كان الشك من معتدل الشكوك فنقول شكك معتبر ولم تطف إلا ثلاثة أشواط لأن الأصل عدم الرابع وقلنا شكه معتبر(١) ، لأنه معتدل الشك ووقع أثناء الفعل .

ومنها : رجل توضأ وانتهى ثم شك هل مسح رأسه أو لا ؟ فنقول : إن كان كثير الشك فلا يلتفت إليه مطلقا وإن كان معتدل الشك أيضا لا يلتفت إليه ؛ لأنه حصل بعد الانتهاء من الفعل والشك بعد الفعل لا يؤثر .

ومنها : رجل في أثناء رمي الجمرات شك هل رمى سبعا أم ستا ؟ فالجواب : إن كان كثير الشك فلا يلتفت إليه ويرمي ما في يده إن بقى معه شيء وإلا فليمض وإن كان معتدل الشك فشكه معتبر ويزيد سابعة(٢) ؛ لأن الأصل عدمها وهكذا .

وبهذا تكون القاعدة قد بانت ولا إشكال فيها – إن شاء الله تعالى – .

وخلاصة الكلام أنه إذا وجه إليك سؤال فيه شك فقبل الجواب تسأل عن سؤالين :

الأول : هل الذي صدر منه الشك كثير الشكوك أو معتدل الشكوك ، فإن كان الأول فأبطل شكه ، وإن كان الثاني فاسأل هل حدث الشك بعد انتهاء الفعل أو في أثناء الفعل ، فإن كان الأول فأبطل شكه ، وإن كان الثاني فهو شك معتبر ، والله تعالى أعلى وأعلم .

---

(١) تحقيق جزء من كتاب الشامل لأمير كاتب الفارابي من أول باب الأمر والنهي، ص/١٠٤

القاعدة الخامسة

إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل

---

(١) والراجح أنه إن كان عنده غلبة ظن فليبن عليه .

(٢) والراجح بناؤه على غلبة ظنه إن وجد .." (١)

"مسألة : لو سأل سائل وقال : في حديث أنس في الصحيحين أن النبي – صلى الله عليه وسلم – رخص لكعب بن عجرة أن يحلق رأسه ويفدي مع أن رأسه كان يتساقط قملا فهو أتلفه ليدفع ضرره عنه فكيف يضمن الفدية ؟

الجواب : هذا سؤال جيد ، لكن يتضح الأمر إذا قلنا : هل أتلف كعب بن عجرة شعره ؛ لأن الأذى صدر من الشعر ذاته أم أن الأذى صدر من القمل ولكن لا يمكن إتلاف القمل إلا بذلك ؟ **الجواب** هو الثاني فالشعر لا أذى منه وإنما الأذى حصل من القمل فالأذى من غير الشعر فيكون هو أتلف الشعر لينتفع هو بإتلاف القمل فيكون أتلفه لينتفع به ، ومن أتلف شيئا لينتفع به ضمنه ، فلا **إشكال حينئذ** ، والله تعالى أعلم .

القاعدة الثامنة عشر

إذا اجتمعت عبادتان من جنس واحد ووقت واحد وليست إحداهما مفعوله على وجه القضاء والتبع دخلت إحداهما في الأخرى(١)

وهي من أنفع القواعد الفقهية وبيانها أن يقال : أنه إذا اجتمعت عندنا عبادتان فهل تدخل إحداهما في الأخرى ؟

الجواب : نعم تدخل إحداهما في الأخرى إذا توفرت أربعة شروط :

الأول : أن تكون هاتان العبادتان من جنس واحد أي صلاة وصلاة ، وطواف وطواف ، وصيام وصيام ، وغسل وغسل ، ووضوء ووضوء ، وهكذا وبناء على اشتراط هذه الشروط فإنه إذا اجتمعت عبادتان مختلفتان في الجنس فلا يدخل إحداهما في الأخرى كصيام وصلاة ، وطواف وسعي .

---

(١) التحقيق في هذه القاعدة أنه إذا اجتمع عبادتان من جنس واحد ووقت واحد وإحداهما ليست مرادة لذاتها دخلت إحداهما في الأخرى ، كطواف الوداع مع طواف الإفاضة وتحية المسجد مع سنة الوضوء أو مع الفريضة لأن المراد في المثال الأول أن يكون آخر عهده بالبيت الطواف وقد حصل ، والمراد بالمثال الثاني أن لا يجلس المصلي إذا دخل المسجد حتى يصلي .." (٢)

---

(١) تلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية، ١/١٥

(٢) تلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية، ١/٦٨

"ومنها : قوله – صلى الله عليه وسلم – : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية ولهذا لا يكون عمل إلا بنية ، ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه ، وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال ، فمن نوى بعمله شيئا فإنه إنما يحصل له ما نواه ويحكم عليه بمقتضاه .

فإذا علم هذا فقد يثور في بعض الأذهان **إشكال على** هذه القاعدة وهو قولهم : أنتم قررتم أن المقاصد لها تأثيرها في صحة العقود والأقوال والأفعال وبطلانها وتحليلها وتحريمها وحكمتم على الناس باعتبار نياتهم ومقاصدهم ونحن باستقراء الأدلة الشرعية نجد المنع التام من الحكم على الناس بالنظر إلى سرائرهم ؛ لأنها من جملة الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ومن أصول أهل السنة والجماعة أننا نحكم على الظواهر ونذر السرائر إلى الله تعالى ، وقال النبي – صلى الله عليه وسلم – : (إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم) وعتب على أسامة بن زيد لما قتل الذي قال : لا إله إلا الله مع أن ظاهره يدل على أنه إنما قالها خوفا من السلاح لكن هذا الأمر أمر باطني وكان مأمورا أن يحكم عليه بما ظهر منه ويكف عنه ، وقال – عليه الصلاة والسلام – : (إنما أقضي بنحو ما أسمع) وكان يحكم على المنافقين بما يظهر منهم ولا يتعرض لما يبطنونه من الكفر وسيئ القصد ، فالمقاصد أمرها إلى الله تعالى ونحن مأمورون أن نحكم على الناس بما يظهر منهم ، فكيف تقولون إن القصود في العقود معتبرة ؟ أقول : هذا سؤال مهم جيد ، **والجواب** عليه أن يقال : نعم إن الأدلة التي ذكرتموها لا غبار عليها صحة ولا استدلالا فإنها تفيد أن المقاصد والنيات إنما يعلمها الله وحده لا شريك له وأنه لا يعلمها إلا هو جل وعلا لكن عليكم أن تنظروا إلى أدلتنا فإن فيها أكبر دلالة على اعتبار المقاصد في." (١)

"-المناظرات:

لقد ألمحنا سابقا إلى الإطار العام للمناظرات المزمع التحدث عنها، لما لهذا الإطار من أهمية في فهم الأسس والمنطلقات التي ينطلق منها الفقيهان أو المذهبان الظاهري والمالكي، ولم يبق إلا الحديث عن هذه المناظرات آخذين بعين الاعتبار القضايا التالية:

١-سنميز في هذه المناظرات بين مناظرة ابن حزم للمالكية ومناظرة الباجي لابن حزم، وإن كان ابن حزم لم يميز بينهما، ولكن باجتهاد منا استطعنا بيان القضايا التي تخص المالكية والقضايا التي تخص الباجي، وهذا التمييز له ما يبرره، فالمالكية لم يكونوا على وتيرة واحدة من الاجتهاد، فالباجي كان فقيها مجتهدا في المذهب ولعل اجتهاداته جعلته يختلف مع المالكية وهذا بشهادة ابن حزم(١).

٢-لا ننكر الصعوبات التي وجدنا في فصل موقف المالكية عن موقف الباجي وكذلك عن موقف باقي الفقهاء، فمعروف أن ابن حزم بمذهبه هذا قد خاصم جميع المذاهب، وفي كثير من الأحيان لا يتعرض لذكر اسم المذهب ولا صاحب الموقف.

٣-إننا في دراستنا هذه رأينا أن نتصرف في المتن الحزمي من الجهة الباجي وكذلك عن موقف باقي الفقهاء، فمعروف أن ابن حزم بمذهبه هذا قد خاصم جميع المذاهب، وفي كثير من الأحيان لا يتعرض لذكر اسم المذهب ولا صاحب الموقف.

---

(١) تلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية، ٣١/٣

٣-إننا في دراستنا هذه رأينا أن نتصرف في المتن الحزمي من الجهة الشكلية لنقدمه على شكل محاورات بدعوى وتثنى بالدليل وتثلث **بالجواب** وبعدها بالدليل.. ونحن بهذه الطريقة سنسهل علينا العمل من جهتين معرفة الدعوى من جهة ومعرفة الدليل من جهة أخرى، وهذه العملية كان لا بد من السير عليها خاصة بالنسبة لكتاب ابن حزم المعروف بكثرة مواقفه وعدم ترتيب مادته ترتيبا مركزا كما هو الشأن بالنسبة للباجي.

٤-إننا في هذه المناظرات سنأخذ أولا: المناظرة بين المالكية وابن حزم حول **إشكال الأمر** بين الوقف والوجوب.

وسنأخذ ثانيا المناظرة بين ابن حزم والباجي حول الدعاوى التالية:

أولا: أقل الجمع

ثانيا: خطاب النساء والرجال

ثالثا: الفور والتراخي

رابعا: دليل الخطاب

---

(١) -الذخيرة : ابن بسام، القسم الثاني، المجلد : ١، ص : ٣٦.." (١)

" الطهارة نسخا للصلاة وأن تكون زيادة التغريب نسخا للحد لأنه لا يجزىء وحده فالكلام مترجح على ما ترى وأنا أذكر طريقة بينة يزول معها كل **إشكال فأقول** إن الكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلاثة في معنى النسخ وفي اسمه وفي حكمه ولا رابع لذلك

أما معنى النسخ فبأن يقال هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ أم لا **والجواب** أنها تفيده لأن معنى النسخ هو الإزالة وكل زيادة هي مزيلة لحكم من الأحكام لأنها إما أن تكون زيادة في الوجوب أو في الندب أو في الإباحة أو في الحظر فإن كانت زيادة في الوجوب فقد رفعت نفي وجوب تلك الزيادة وإزالته نحو زيادة التغريب في الحد لأنه لم يكن واجبا ثم صار واجبا وكذلك القول في الزيادة على الندب وعلى الإباحة وعلى الحظر

وأما الكلام في الاسم فبأن يقال هل الزيادة على النص تسمى نسخا أم لا **والجواب** أن الزيادة التي كلامنا فيها هي زيادة شرعية فان كانت قد ازالت حكما ثابتا بدليل شرعي وكانت متراخية عنه سميت الزيادة نسخا ويسمى الدليل المثبت للزيادة ناسخا وإن كان الحكم الذي رفعته الزيادة حكما ثابتا في العقل لا في الشرع لم تسم الزيادة نسخا على ما تقدم بيانه

وأما الكلام في الحكم فبأن يقال هل يجوز إثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس أم لا **والجواب** أنه إن كان ما أزالته الزيادة حكما ثابتا بالعقل لا بالشرع فانه يجوز إثباته بخبر واحد وقياس إلا أن يمنع من ذلك مانع نحو أن يكون البلوى بما أثبتته الزيادة عاما فلا يقبل فيه خبر واحد على قول بعض الناس أو يكون حدا أو كفارة أو تقديرا فلا يثبت

---

(١) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، ٣٧/٢

بالقياس على قول بعضهم ولا يقبل عند هؤلاء خبر الواحد والقياس في ذلك لا للنسخ لكن لأمور أخر وإن كان الحكم الذي أزالت الزيادة مثله ثابتا بالشرع وكان دليل الزيادة متأخرا عن ذلك الشرع فإنه لا يجوز إن كان دليل الزيادة قياسا لأن القياس المتأخر لا يرفع حكم النص على ما مضى وإن كان دليل الزيادة خبر ." (١)

"ومما يناقشه الشاطبي اختلاف المجتهدين في الأحكام. فإذا قال أحدهم إن الفعل جائز، وقال آخر إنه حرام، فعلى اعتبار المصالح والمفاسد إذا كان الفعل مفسدة فكيف جاز عند الأول، وإذا كان مصلحة فكيف حرمه الآخر؟ فهذا مشكل عند المعتبرين للمصالح والمفاسد.

يقول الشاطبي إنه لا **إشكال هنا**، فإذا كان جائزا عند الأول فهذا يعني أن مصلحته راجحة عنده في ظنه، وإذا كان حراما عند الثاني فهذا يعني أنه مفسدة عنده في ظنه، وهكذا فإن اعتبار المصالح والمفاسد يختلف عند المجتهدين، ولا إشكال. قال: "وقد زعم بعض المتأخرين – وهو القرافي – أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول إن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد، لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض، بل متى كان أحدهما راجحا كان الآخر مرجوحا، وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحدا وهو المفتي بالراجح، وغيره يتعين أن يكون مخطئا لأنه مفت بالمرجوح، فتتناقض قاعدة المصوبين مع القائلين بالقياس وإن الشرائع تابعة للمصالح. هذا ما قال، ونقل عن شيخه ابن عبد السلام في **الجواب** إنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون إلا في الأحكام الإجماعية"(١). ثم رد هذا القول فقال: "المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه، ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة، فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخضر والفواكه الرطبة جائز فجهة المصلحة عنده هي الراجحة وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه"(٢). أي إن الفعل جائز شرعا وبالتالي فهو مصلحة عنده. "وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز، فهي عنده داخله تحت حكم الربا المحرم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه"(٣).

(١) الشاطبي، الموافقات. ٢/٣٦.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ٢/٣٧.." (٢)

"ويؤكد الشاطبي أنه يعارض الأصوليين قبله في قوله بالتخصص ويعترض عليهم. يقول: "فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع وليس بمراد الدخول تحتها وإلا كان التخصيص نسخا"(١). إلى أن يقول: "فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون؟" (٢). يجيب الشاطبي: "**فالجواب** أن الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع

(١) المعتمد، ٤١٠/١

(٢) المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، ٢٧١/١

الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي. وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص. فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق"(٣).
وقال: "فإن قيل: حاصل ما مر أنه بحث في عبارة والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم. **فالجواب** أن لا بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام"(٤). وقال في منهج الأصوليين في التخصيص إنه شنيع. قال: "ولقد أدى **إشكال هذا** الموضع إلى شناعة أخرى(٥)، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإبطال الاستدلال به جملة إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها"(٦). ثم خلص إلى القول: "فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع"(٧).

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ١٦٣/٣.
(٢) الموضع نفسه.
(٣) الموضع نفسه.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) والشناعة الأولى – بنظره – هي اختلافهم في العام إذا خص هل يبقى حجة بعد التخصيص أو لا.
(٦) الشاطبي، الموافقات، ١٦٤/٣ – ١٦٥.
(٧) المصدر نفسه، ١٦٥/٣.." [١]

"وبعد عرض حجج الفريقين قال: "وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذا كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي باقية الإشكال"(١). وهذا الموقف مستغرب ومضطرب، إذ إنه بناء على ما تقرر لديه من وجوب إعمال الكليات والجزئيات معا ينبغي أن يرد حجج المجيزين بلا تردد، لا أن يستشكل الأمر، وبناء على ما تقرر لديه في كيفية تحصيل الكليات ينبغي أن يرد أدلة المانعين التي تتحدث عن خصوصية الجزئيات وخصوصية المكلفين، إذ إن هذه الأدلة لا تمنع اجتهاد صاحب هذه المرتبة وحسب، وإنما هي تسقط المنهج من أصله إذ تمنع تحصيل الكليات من الجزئيات، ولقد سبق له أن ردها عندما كان الأمر يتعلق بصحة أو خطأ منهجه. قال: "فإن قيل: اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين من أوجه: أحدها: أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات"(٢). "والثاني: أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائدا على ذلك المعنى العام أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز"(٣). "والثالث: أن التخصيصات في الشريعة كثيرة فيخص محل بحكم ويخص مثله بحكم آخر، وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد"(٤).
والوجهان الثاني والثالث هنا هما الوجهان الثاني والثالث في حجج المانعين لاجتهاد من لا يعمل الجزئيات، وقد أجاب على

---

(١) المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، ٤٥١/١

هذه الوجوه الثلاثة فقال: "فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات"(٥). "وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن الخصوصيات وما به الامتياز غير معتبرة"(٦). "وعن الثالث أنه الإشكال المورد على القول بالقياس فالذي قال به الأصوليون هو الجواب هنا"(٧).

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ٣/١٧٠.

(٣) الموضع نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ٤/١٧١.

(٥) الموضع نفسه.

(٦) المصدر نفسه، ٤/١٧٢.

(٧) الموضع نفسه.." [١]

"الثاني : أن من تدبر إجابة النبي – صلى الله عليه وسلم – وجد أن هذا الحديث دليل لنا لا لكم وبيان ذلك أنه قال ((فحجوا)) ثم قال الأقرع (أفي كل عام) فقال عليه الصلاة والسلام ((لو قلت نعم لوجبت)) أي لوجب تكرارها بقوله ((نعم)) أي لو أجاب الأقرع بنعم لأفاد التكرار ، فدل ذلك على أن الأمر في قوله ((فحجوا)) لا يفيد التكرار ، لأنه لو كان يفيد التكرار لقال يا أقرع نعم الحج في كل عام لكن يكفيك مرة وما زاد فهو تطوع ، لكنه قال ((لو قلت نعم)) وحرف (لو) في اللغة حرف امتناع لامتناع ، أي لما لم يقل ((نعم)) امتنع التكرار فالتكرار مستفاد من قوله ((نعم)) لكنه لم يقله فلا تكرار إذاً ، فإذا انتفى التكرار بانتفاء قول (نعم) بقينا على دلالة الأمر في قوله ((فحجوا)) ولذلك قال مبيناً لهذه الدلالة في آخر الحديث ((الحج مرة فمن زاد فهو تطوع)) وهذا حقه أن يكون في سياق الأدلة لمذهبنا لكن الغفلة عنه أوجبت تأخيره فالله المستعان .

فإن قلت : فإذا كان الأمر كذلك والأمر في قوله ((فحجوا)) لا يفيد التكرار فلماذا يسأل الأقرع هذا السؤال ؟ ولماذا لم يكتف بدلالة الأمر الأول ؟ فما الداعي لسؤاله هذا ؟

فنقول : لعل الأقرع أراد زيادة الاحتياط لدينه ولم يكتف بالوضع اللغوي بل أراد أن يسمعها من النبي – صلى الله عليه وسلم – ليزول الإشكال وينتفي الاحتمال ، وهذا من الاحتياط المطلوب شرعاً ، وما العيب في هذا ؟ أو لعل الأقرع نظر إلى الفرائض المشروعة ووجدها متكررة فالصلاة تتكرر كل يومٍ وليلة والزكاة كل سنة والصيام كل سنة فغالب الفرائض متكررة إما في اليوم وإما في السنة فلما سمع الأمر بالحج والحج يتكرر موسمه كل عام ظن – رضي الله عنه – أنه كالصيام ونحوه ، فأراد إزالة هذا الظن بالسؤال ، فسأل فأجيب ، فهذا بالنسبة للإشكال الأول والجواب عليه .." [٢]

---

(١) المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، ٢/١٩٩

(٢) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٦٠

"وقال بعض أهل العلم : لا يلزم إعادته ما لم يحدث بل له أن يصلي الصلوات الخمس بتيمم واحد وذلك لأمور : الأول : القياس على الوضوء لأن التيمم بدل له والبدل يأخذ حكم المبدل إلا ما دل الدليل على خلافه ، ومن أحكام الوضوء أنه يجوز أن تصلي بالوضوء الواحد جميع الصلوات فكذلك التيمم ، وأما الآية فإن فيها الأمر بالتيمم والأمر لا يفيد التكرار وأما حديث ابن عباس فليس يصح من جهة سنده بل هو ضعيف جداً ، فقد ضعفه المحققون العارفون بالعلل ، والأحكام الشرعية لا تثبت بمثله ، وهذا القول هو الراجح وهو اختيار أبي العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى وذلك لأن الأمر لا يقتضي التكرار كما رجحنا سابقاً وأما الحديث فسبق **الجواب** عنه ، والله أعلم .

ومنها : لو قال لوكيله: طلق زوجتي ، فكم يملك الوكيل من الطلقات؟

فيه خلاف بينهم ، فقال بعضهم : يملك الوكيل جميع ما يملكه موكله من الطلقات، والموكل يملك الثلاث فكذلك وكيله ولأنه أمره بالطلاق والأمر يفيد التكرار ، فللوكيل أن يطلق واحدة واثنتين وثلاثاً ، وقال بعضهم : بل لا يملك إلا طلقة واحدة لأن الأمر لا يفيد التكرار وإنما المراد إيقاع الطلاق من غير تعرضٍ لعدده ، وقد وقع بالطلقة الأولى ، فتبقى الطلقات الزائدة لا وكالة فيها فتكون لاغية لأنها وقعت ممن لا يملك حل العقد وهذا هو القول الراجح إن شاء الله تعالى ، لكن لو قال له : طلق زوجتي ثلاثاً ، فهذا لا **إشكال في** إفادته للتكرار لوجود القرينة وهي قوله (ثلاثاً) ، والله أعلم .

ومنها : الأمر بالعمرة في قوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ وفي قوله – صلى الله عليه وسلم – لمن سأله : ((وتحج وتعتمر)) ، وحديث : ((عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة)).." [(١)]

"وأما النظري : فلأن فعل المكرَه – بالفتح – لا ينسب في الحقيقة له ، وإنما ينسب إلى المكرِه – بالكسر – لأنه هو الذي حمله على هذا القول أو الفعل فكيف يعاقب الإنسان بما ليس من فعله حقيقة ، فصار محض العدل الرباني أن يتجاوز عن المكلف إذا فعل ما أُكره عليه .

إذا علمت هذا فاعلم أن المشهور عند الحنابلة هو التفريق بين الإكراه الملجئ والإكراه غير الملجئ ، ولا دليل على هذا التفريق بل كل ما يدخل في مسمى الإكراه يعد عذراً من الأعذار المسقطة للتكليف وذلك لأن الأدلة لم تفصّل وتفرّق بين إكراه وإكراه ، بل وردت مطلقة والمطلق لا يجوز تقييده ببعض أفراده إلا بدليل ولا دليل ، ثم اعلم أن بعضهم ذكر **إشكالاً** على اشتراط الاختيار وقال : " بل الإنسان مكلف حتى مع الإكراه " واستدل بحديث طارق بن شهاب عند أحمد بسند حسن في قصة الذي دخل النار في الذباب الذي قربه للصنم وأنه ما قربه إلا مكرهاً ومع ذلك دخل النار مما يدل على أنه مكلف إذ لو لم يكن مكلفاً لما استوجب النار .

فنقول : هذا إيراد قوي يحتاج إلى **جواب** ، وقد فصلنا أجوبته في كتاب " تلقيح الأفهام " ونعيده هنا باختصار فنقول : قد ذكر العلماء عن هذا **الإشكال عدة** أجوبة :

منها : أن الحديث ضعيف لأنه من رواية طارق بن شهاب وهو تابعي ومرسل التابعي ضعيف فلا يكون معارضاً للقرآن وصحيح السنة ، وتُعقّب بأن الصحيح أن طارق بن شهاب صحابي من صغار الصحابة وحديثه مرسل صحابي ، والصواب

---

(١) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٦٣

أن مراسيل الصحابة مقبولة .

ومنها : أن الرجل قرب الذباب للصنم تعبداً لا فراراً من الإكراه ، والأدلة إنما أجازت قول الكفر وفعله بشرط ثبات القلب على الإيمان ، وتُعقّب بأن هذا أمر قلبي لا يعلمه إلا الله ، والظاهر يدل على أنه ما قرب إلا لما ألزموه بذلك .." (١)

"والجواب : هو أن هذا الحديث رواه أحمد والدارقطني بزيادة مفيدة جداً وهي أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : ((هذا ركس ، ائتني بحجرٍ)) ، وفي لفظٍ عند الدارقطني ((ائتني بغيرها)) وهي زيادة صحيحة من قبل سندها ، وقال الحافظ عنها في الفتح : ورجاله ثقات أثبات . فإذا كان الأمر كذلك فلا يستقيم استدلال الحنفية بالحديث ، فإن هذه الزيادة تقضي على ما قالوه ، وعلى هذا فمذهب الجمهور هو الصواب أن استيفاء ثلاث مسحات شرط لصحة الاستجمار ولو حصل الإنقاء بدونها ، والله أعلم .

ومنها : استدل بعض الفضلاء من أسيادنا أهل العلم – رحمهم الله تعالى – على أن الروث جميعه نجس بحديث ابن مسعود المتقدم ووجه الشاهد أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال في الروثة : ((إنها ركس)) وفي رواية ((إنها رجس)) والرجس النجس ، لكن هذا المذهب لا يحالفه الصواب ، ذلك لأن هذه الروثة التي أتى بها ابن مسعود ورد الإفصاح عن حقيقتها في زيادةٍ رواها ابن خزيمة في صحيحه من طريق عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن ابن مسعود وفيه "فأتيته بحجرين وروثة حمار" ، وهي زيادة صحيحة لأنها من ثقة فحقها القبول ، فلا يتم إذاً تنجيس جميع الروث من كل الحيوانات ، بل الأدلة الصحيحة دلت على جواز الصلاة في مرايض الغنم ولا تخلو غالباً من روثها ، وأجازت شرب بول الإبل ، والبول والروث شيء واحد ، فإذاً يترجح القول بأن ما أكل لحمه فروثه وبوله طاهر ، وما لا فنجس والحمار روثه نجس لأنه لا يؤكل لحمه ، والآدمي بوله وروثه نجس لأنه لا يؤكل لحمه ، وقد نقل أبو العباس رحمه الله تعالى أنه لا يعرف عن أحدٍ من الصحابة أنه أفتى بنجاسة روث الحيوان المأكول ، وعلى كل حال فهذه الزيادة أزالت الإشكال ووضحت المراد ، ولله الحمد والمنة .." (٢)

"وقال بعضهم : بل إن هذه القراءة منسوخة أعني زيادة ((وصلاة العصر)) والدليل على أنها منسوخة حديث البراء المتقدم فإنه صرح بنسخها بلفظٍ صريح فإنه قال : ثم نسخها الله فنزلت ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى ﴾ وهذا الجواب هو أصح الأجوبة عندي لصراحة هذا الدليل ولعدم التكلف فيه ، وقد رواه مسلم كما ذكرنا فتكون زيادة ﴿ وصلاة العصر ﴾ منسوخة لكن اعلم أن هذا مما نسخ لفظه وبقي حكمه وهو جائز وواقع كآية الرجم والدليل على بقاء حكمها الأحاديث المصرحة بأن الوسطى هي العصر ، فإن قلتَ : كيف تقول عائشة إذاً : " سمعتها من رسول الله " ؟ قلتُ : نعم صدقت والله الذي لا إله غيره ، لقد سمعتها من النبي – صلى الله عليه وسلم – وقد كانت قرآناً يتلى ، بل قال البراء : " فقرأناها ما شاء الله " وفي رواية مسلم أيضاً " فقرأناها مع النبي – صلى الله عليه وسلم – زماناً " لكنها نسخت وعائشة وحفصة لم تعلما بأنها نسخت ، فالبراء حفظ القراءة والنسخ وهما حفظا القراءة فقط ، ومن حفظ حجة

(١) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٩٤

(٢) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٢١١

على من لم يحفظ ، وهذا القول هو الذي تتآلف به الأدلة ولله الحمد والمنة فلا إشكال وبالله التوفيق وهو أعلم وأعلى .

القاعدة الثامنة عشر

(شرعية الأصل لا تستلزم شرعية الوصف)

وهذه القاعدة وإن كانت أصولية لكنها عقدية أيضاً ، وهي مفيدة جداً لطالب العلم فبها يعرف الفرق بين مشروعية الأصل ومشروعية الوصف ، وهل يتطلب الوصف دليلاً زائداً على دليل الأصل أو يستدل له بدليل الأصل ؟

هذا ما ستعرفه إن شاء الله تعالى في هذه القاعدة فأقول :." (١)

"فإن العلماء قالوا : من جنى جناية في داخل الحرم فإنه يقام عليه الحد في الحرم ، ويقاس عليه من جنى جناية خارج الحرم ثم دخل الحرم بجامع وجود الجناية منهما ، وهذا هو الصحيح وهو مذهب الجمهور ، ولأن سد الذرائع مطلوب فقد يؤدي القول بعدم إقامة الحد في الحرم إلى اتخاذه ذريعة للجناية ثم دخول الحرم فتضيع حقوق الناس ، ولأن هذا الجاني ظالم معتدٍ والظالم والمعتدي لا حرمة له ، ولأن إقامة الحد على هذا الجاني في الحرم هو من باب الأخذ بالحق وإقامة العدل وهذا مأمور به شرعاً .

فالقياس الصحيح يقضي أن من جنى خارج الحرم ثم لاذ بالحرم أنه يقاد منه قياساً على الإقادة ممن جنى داخل الحرم ، فإن قلت : لقد قدمت سابقاً في القاعدة الخامسة عشر أن القياس إذا خالف النص فهو فاسد الاعتبار أي أنه مردود ، فكيف تقول هنا إن القياس يخصص النص ، فقياسك العبد على الأمة في تنصيف الحد أليس يعارض عموم الآية ؟ فإن العبد يدخل فيها والقياس يخرجه ، فلماذا عملت بالقياس هنا وأبطلته هناك وهذا الذي جنى خارج الحرم ثم لاذ بالحرم أليس يدخل في عموم قوله تعالى ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ والقياس يخرجه ، فعملت بالقياس ، فما الفرق بين القياس هنا والقياس هناك حتى تعمله هنا تبطله هناك ؟

قلت : هذا والله سؤال جيد يحتاج إلى جواب محرر ولم أر في كتب الأصول من ذكر الإشكال أصلاً فضلاً عن ذكر الجواب عليه ، وإني أجيب عليه مستعيناً بالله الصمد الحي القيوم ، مفتقراً إليه أن يوفقني لهداه وأن يلهمني الحق والصواب فأقول :

إن القياس الخاص إذا أخرج بعض أفراد النص العام لا يكون ذلك من التعارض في شيء ، بل نخص العام بالخاص فيخرج هذا الفرد الذي أخرجه القياس وتبقى سائر الأفراد يعمل بها في عمومها ، فالنص العام معمول به بعد إخراج هذا الفرد ، فالعمل بالقياس لم يبطل العمل بالنص أصلاً وإنما أخرج فرداً من أفراده فقط وهذا هو المراد بقولنا : من المخصصات القياس .." (٢)

---

(١) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٢٣١

(٢) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٢٤٩

" هناك وقع في الحد والخلاف في الحد لا يسقط الحد كما أن الخلاف في الشيء المنسروق لا يمنع وجوب القطع ولا نظر إلى الخلاف كذا هاهنا في النكاح بلا ولي وقع في إباحة ذلك الوطء وفي إنعقاد النكاح قيل له وكذلك هاهنا وقع الخلاف في أن شربه مباح أم لا فعندنا لا وعند أبي حنيفة رحمه الله مباح فلم ينفصل عنه بشيء

وكتب الشيخ الإمام دوير الكرخي على الحاشي ةجوابا عن هذا الإشكال فقال حد الخمر للجناية على العقل المفضية إلى المفاسد والقليل يدعو وإلى الكثرة المفسدة فزجر عنه تأكيدا وهو أمر حسي كما في الخمر وحد الزنى لإفساد الفرش في موضع إتيان الأمة وذلك حكم لم يثبت ها هنا مع إجازة بعض العلماء مضافا إلى الشرع بالدليل فلذلك سقط ولهذا لا يمنع الشهادة

الثاني

إإذا وقع الخلاف في وجوب شيء فأتى به من لا يعتقد وجوبه إحتياطا كالحنفي ينوي في الوضوء ويبسمل في الصلاة فهل يخرج من الخلاف وتصير العبادة منه صحيحه بالإجماع

قال الستاذ أبو اسحاق الإسفراييني لا يخرج به عن الخلاف لأنه لم ." [١]

"ومما يشكك هاهنا أستعمال لفظة النوع في حد الجنس. فإنك إذا أردت أن تحد النوع، يشبه أن لاتجد بدا من أن تدخل فيه اسم الجنس، كما يبين لك بعد إذ يقال لك إن النوع هو المرتب تحت الجنس، وكلاهما للمتعلم مجهول، وتعريف المجهول بالمجهول ليس بتعريف ولا بيان؛ وكل تحديد أو رسم فهو بيان. وقد أجيب عن هذا فقيل: إنه لما كان المضافان إنما تقال ما هية كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، وكان الجنس والنوع مضافين، وجب أن يؤخذ كل واحد منهما في بيان الآخر ضرورة إذ كان كل واحد منهما إنما هو هو بالقياس إلى الآخر .فهذا الجواب هو زيادة شك في أمور أخرى غير الجنس والنوع، يشكل فيها ما يشكل في الجنس والنوع. وزيادة الإشكال ليست بحل، فإن المحقق يقول: ورد حدود المضافات على حد الجنس والنوع، وعرفني أنها إذا كانت مجهولة معا، فكيف يعرف الواحد منها بالآخر ؟ وأيضا فإن من شأن الحل أن تقصد فيه مقدمات.الشك فتنكر جميعها، أو واحدة منها. وليس في الحل الذي أورده هذا الحال تعرض لشئ من تلك المقدمات؛ فإنه لم يقل إن الجنس والنوع ليسا معا مجهولين عند المبتدئ المتعلم، ولم يقل إنه إذا عرف كل واحد منهما بالآخر وهو مجهول، فليس هو تعريف مجهول بمجهول، فإن هذا لايمكن إنكاره؛ ولا أيضا يسوغ إنكار الثالثة وهي أن تعريف المجهول بالمجهول ليس ببيان، ولا الترتيب الذي لهذه المقدمات غير موجب لصحة المطلوب بها؛ فإذا كان هذا الحال لم يتعرض لمقدمة من قياس الشك ولا لتأليفه، فلم يعمل شيئا. وأيضا فقد وقع فيه غلط عظيم: أنه لم يميز فيه الفرق بين الذي يعرف مع الشيء، وبين الذي يعرف به الشيئ؛ فإن الذي يعرف به الشئ هو مما يعرف بنفسه ويصير جزءا من تعريف الشيئ، إذا أضيف إليه جزء آخر توصل إلى معرفة الشيئ، ويكون هو قد عرف قبل الشيئ. وأما الذي يعرف مع الشيئ فهو الذي استتمت المعرفة بتوافي المعرفات للشيئ معا عرف الشيئ وعرف هو معه، ولا تكون المعرفة به تسبق معرفة الشيئ حتى يعرف به الشيئ، فذلك لايكون جءا من جملة تعريف الشيئ؛ فإن أجزاء الجملة التي تعرف الشيئ ما لم تجتمع

---

(١) المنثور، ١٣٧/٢

معا، لم تعرف الشيئ، والواحد منها يكون دالا على جزء من المعنى الذي للشيئ فقط. فما دامت الأجزاء تذكر ولم تستوف جميعها، يكون الشيئ بعد مجهولا؛ فإذا توافت عرف الشيئ حينئذ، وعرف ما يعرف مع الشيئ. والمضافات إنما تعرف معا، ليس بعضها يعرف بالبعض فتكون معرفة بعضها قبل معرفة البعض فتكون معرفة البعض لامع معرفته. وبالجملة ما يعرف مع الشيئ غير الذى يعرف به الشيء؛ فإن الذى يعرف به الشيء هو فى المعرفة قبل الشيء. وكذلك فإنا نقول: إن المتضايقات لا تحد على هذه المجازفة التى أومأ إليها من ظن أنه يحل هذا الشك، بل في تحديدها ضرب من التلطف يزول به هذا الانغلاق؛ ولهذا موضع بيان آخر. وأما مثاله فى العاجل، فهو أنك أذا سئلت: ما الأخ ؟ لم تعمل شيئا إن أجبت؛ أنه الذى له أخ، بل تقول: إنه الذى أبوه هو بعينه أبو إنسان آخر الذى يقال إنه أخوه، فتأتى بأجزاء بيان ليس واحد منها متحددا بالمضاف الآخر؛ فإذا فرغت تكون قد دللت على المتضايفين معا. وإذ قد تقرر أن هذا الحل غير مغن، فلنرجع نحن إلى حيث فارقناه فنقول: إن تحديد الجنس يتم، وإن لم يؤخذ النوع فيه نوعا من حيث هو مضاف إليه، بل من حيث هو الذات؛ فإنك إذا عنيت بالنوع الماهية والحقيقة والصورة، وقد يعنى به ذلك كثيرا في عادتهم، لم يكن النوع من المضاف إلى الجنس. وإذا عنيت بالمختلفين بالنوع المختلفين بالماهية والصورة، تم لك تحديد الجنس. فإنك إذا قلت: إن الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق والماهيات والصور الذاتية في جواب ما هو، تم تحديد الجنس، ولم تحتج إلى أن تأخذ النوع من حيث هو مضاف فتورده فى حده، وإن كانت الإضافة تندرج فى ذلك اندراجا لا يكون معه جزء الحد متحددا بالمحدود بالحد. أما الاندراج فلأنك إذا قلت: مقول على المختلف بالماهية، جعلت المختلف بالماهية مقولا عليه، وهذه إشارة إلى ما عرض لها من الإضافة. وأما أنك لم تجعل جزء الحد متحددا بالمحدود بالحد، فلأن جزء الحد هو الماهية، أو كلية تخالف بالماهية؛ والماهية من حيث هى ماهية، والكلية المخالفة بالماهية." (١)

"ويجب أن تعلم أن المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفا على التعادل فهما معا؛ إذ الشيء إنما تقال ما هيته بالقياس إلى شيء يكون معه. وأما إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، فقد زال التعادل. لكن على هذا إشكال، وهو أن لقائل أن يقول: إن المتقدم فى الزمان مقول بالقياس إلى المتأخر، ولا بد من أن تكون بينهما إضافة بالفعل، ولا تضاد، فهما موجودان معا.

وأيضا فإنا نعلم أن القيامة ستكون، والقيامة معدومة غير موجودة، والعلم بها موجود، ولا بد أن تقع بينهما إضافة بالفعل، ولا تضاد، فهما معا، فنقول: أما الشك المورد من جهة المتقدم والمتأخر فإنه ينحل بأن نقول: إن هذا المعنى يعتبر من وجهين: أحدهما بحسب الذهن مطلقا، والآخر بحسب الوجود مستندا إلى الذهن. أما بحسب الذهن فأن يحضر الذهن الزمانين معا فى الوهم، فيجد أحدهما متقدما والآخر متأخرا، فيكون قد حصلا جميعا فى الذهن؛ أو يكون أحد الزمانين كيوم من الأيام حاضرا فى الوجود والذهن، فيضيف الذهن إليه زمانا بعقله مستقبلا، فيحكم حينئذ بينهما بتقدم، لأنه قد أحضرهما معا.

وأما الوجه الآخر فهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا،فموجود من الآخر أنه ليس هو، وممكن أن يوجد إمكانا يؤدى

(١) المنطق، ١٩/١

إلى وجوب، وهذا كونه متأخرا. وهذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود الزمان المتقدم. وإذا وجد المتأخر فإنه موجود فى الذهن حينئذ أن الزمان الثانى ليس موجودا، ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد. وهذا أيضا أمر موجود مع وجود الزمان المتأخر. فأما نسبة المأخر إلى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له فى الأمور، لكن فى الذهن فقط، فإن كل زمان وجد فلا يكون – من حيث هو موجود – لا متقدما ولا متأخرا، ولا مضافا إلى شيء من الأزمنة، وإلا لكان مضافا إلى أشياء بلا نهاية فى وقت واحد، وكانت هناك إضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل؛ بل هو فى نفسه بحيث إذا عقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بأنه متأخر عن أمر موجود فى الذهن.

وأما العلم بالقيامة، فإنه إنما هو فى حكم سيكون، فإن العلم بها أنها ستكون علم بحال من أحوالها موجود فى الذهن مع وجود العلم بأنها هى ستكون لا عندما تكون، بل قبل ذلك عندما هى معدومة فى الأعيان موجودة فى النفس. وأما تصور ماهية القيامة مجردة فإنه غير مضاف إلى شيء فى الوجود من حيث هو تصور.

واعلم أن جميع أمثال هذه إضافات إنما تتقرر فى الوهم، والمتضايفات فيها أيضا إنما تكون متضايفات فى الوهم. والبيان المستقصى لهذا إنما هو فى العلوم الحقيقية؛ لكن قوما من المتكلفين أجابوا فى شبهة تكافؤ العلم والمعلوم فقالوا: إن الذى قيل من أن المعلوم قد توجد ذاته والعلم به لا يكون، قول غير حق؛ فإن ههنا علما موجودا بكل شيء وجودا لا يتأخر عن الأشياء، وهو علم البارى والملائكة؛ ولم يعلموا أن هذا وإن كان حقا، فليس جواب المتشكك، فإن المتشكك ليس يقول: إنه ولا شيء من المتضايفات لا يكون معا، ولا أيضا يقول: إنه ولا شيء من العلم والمعلوم يكون معا؛ ولا يحتاج إلى ذلك، فإن دعواه انه ليس كل متضايفين يكونان معا. وهذه الدعوى تصح بمثال واحد يورده المتشكك فى علمواحد فيقول: إن علمى بوجود العالم لا يصح أن يكون علما وذاتا؛ والعالم غير موجود الذات، ثم العالم قد يكون موجودا فى ذاته، وليس علمى به بموجود؛ وكذلك إن لم يعتبر شرط الذات؛ فإذا كان علمه بالعالم على هذه الصفة، ولم يكن علم البته غير هذا العلم الواحد إلا وهو موجود والعالم دائما معا، لا العلم الذى أشار إليه فقط بل جميع العلوم، فكان العالم قد يكون موجودا وعلم ما من العلوم بوجوده ليس بموجود، فالشبهة تكون قائمة؛ فإن الشبهة لم ترد بسبب أن المعلوم قد يكون موجودا ولا علم ألبته؛ بل هى شبهة أخرى، وينبغى أن يرتاد لها حل آخر، وأقله أن يقال: إن العالم حينئذ لا يكون مضافا إلى هذا العلم إذ لا يكون معلوما له.

الفصل الخامس

فصل فى تحقيق المضاف

الذى هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الإضافة أو لازم وخواص المضاف الذى هو المقولة." (١)

"فالوجه الأول من التقدم هو الذى يكون بالزمان؛ فان الأكبر سنا أقدم من الأحدث،والوجه الثانى ما يقال له إنه متقدم بالطبع، وقد حد أنه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى لزوم الوجود، كحال الواحد، عند الاثنين، فإنه إن كانت الاثنينية

---

(١) المنطق، ١٠٥/١

موجودة فالوحدة موجودة، ولا ينعكس مكافئه، فليس إن كانت الوحدة موجودة، فالاثنينية لا محالة موجودة. ومن المشهور أن ما يكون كذا فهو متقدم بالطبع وليس فى المشهور له شرائط وأما تحصيل الأمر فى ذلك فيؤخر إلى صناعة أخرى.

وأما الثالث فهو المتقدم فى المرتبة على الإطلاق؛ وهو الشىء الذى تنسب إليه أشياء أخرى فيكون بعضها أقرب منه وبعضها أبعد، مثل الجنس الأعلى فى حكم الجنسية والنوع السافل فى حكم النوعية. وأما بعد المطلق فذلك ما هو أقرب المنسوبين إلى هذا المنسوب إليه منه، فإن ما هو أقرب للاثنين من هذا المنسوب إليه فهو أقدم فى المرئية مثل الجسم فإنه يتقدم على الحيوان إن اعتبرت الابتداء من الجنس الأعلى، والحيوان أقدم من الجسم، إن اعتبرت ذلك من النوع الأسفل. والمتقدم بالمرتبة ليس يجب له بذاته أن يكون متقدما، بل بحسب اعتبار النسبة المذكورة، ولذلك قد ينقلب الأقدم فيصير أشد تخلفا. وكما أن الترتيب قد يوجد فى الأمور طبعا مثل ما فى ترتيب الأنواع والأجناس التى بعضها تحت بعض وفى ترتيب أوضاع الأجسام البسيطة، وقد يكون وضعا كترتيب الصفوف فى المكان منسوبة إلى مبدأ بالوضع، كالبلد الفلانى مثلا أو كدار فلان، كذلك المتقدم بالترتيب قد يكون فى أمور طبيعية، وقد يكون فى أمور وضعية.والمتقدم فى المكان من هذه الجملة قد يكون بالوضع كالصف الأول من صفوف المجلس، وقد يكون بالطبع كالنار المستقرة فى مكانها بالقياس إلى الهواء.

وقد يوجد المتقدم بالمرتبة أيضا فى العلوم البرهانية، فإن المقدمات قبل القياسات والنتائج والحروف قبل الهجاء، والصدر فى الخطبة قبل الاقتصاص، وههنا مواضع **إشكال وهو** أن لقائل أن يقول: إن الأمثلة المذكورة فى هذا الموضع داخلة فى الباب الأول؛ فإن المقدمات قبل القياس ليس فى المرتبة بل فى الطبع، فإنه إن كان القياس كانت المقدمات، وليس إن كانت المقدمات كان القياس، وكذلك الحال فى الحروف والهجاء،، فنقول فى **جواب** ذلك، إنه وان كان الأمر كذلك فليس يمتنع أن يكون المتقدم بالطبع متقدما فى المرتبة من وجه آخر؛ وذلك لأن النظر ههنا فى المقدمة ليس بحسب نفسها ولكن بحسب استعمالنا إياها فى التعليم. ونحن نتناول المقدمات مرة على طريق التحليل ومرة على طريق التركيب؛ فإن سلكنا مسلك التركيب كانت المقدمات قبل القاسات، وإن سلكنا سبيل التحليل بأن فرضنا أولا النتيجة وطلبنا وسطا، كما ستعرف بعد، انعقد لنا القياس بعد النتيجة؛ ولأن أخذ الوسط بين الطرفين على أنه مشترك بينهما فى مثل هذا الموضع هو قبل تخصيصه بأحدهما حتى تحصل إحدى المقدمتين بصفة وتخصيصه بالأخرى حتى تحصل الأخرى بصفة؛ فيكون القياس أولا ما بينا ثم يتدرج منه إلى أعتبار مقدمة مقدمة ما حالها. وكذلك الأمر فى الهجاء والحروف. فقد ظهر أن الترتيب الواحد يكون موضوعا للتركيب والتحليل؛ ويكون ابتداء التركيب غير ابتداء التحليل، وكون المتقدم بحسب التحليل غير المتقدم بحسب التركيب، وذلك بحسب استعمالنا المقدمة؛ فهى وإن كانت متقدمة بالطبع، من حيث نفسها، فليست متقدمة بالطبع من حيث انتهاؤنا إليها بالتحليل. على أن النتيجة قد يجوز أن تكون من مقدمات أخرى، وعلى أنا فى اعتبار التقدم فى المرتبة لا نلتفت إلى حال الشىء فى نفسه ولا إلى حاله من جهة استعمالنا، بل إنما نلتفت إلى حال نسبته إلى طرف ينتهى إليه. والمقدمات المنتظمة من الأوائل وما يجرى مجراها إلى النتيجة القصوى المقصودة منتظمة بين طرفين أحدهما النتيجة والآخر المبدأ الأول، فما هو أقرب من النتيجة فهو أبعد من المبدأ الأول، وما هو أقرب من المبدأ الأول فهو أبعد من النتيجة. وقد

تختلف مقدمتان فى القرب من جانب والبعد من جانب لآخر، فيصير أحدهما أقرب منه والآخر أبعد ويكون حكمهما بالقياس الى الطرف الآخر مخالفا، أو يكون أبعدهما من الطرف الأول أقربهما من هذا الطرف الآخر، وأقربهما من ذلك الطرف أبعدهما من هذا الطرف.." (١)

"فقد بين الوجه الذي عليه تتصور هذه القضايا. وذلك إذا كانت موجباتها المقابلة لها كاذبة. وذلك لإحدى العلل المذكورة. ثم يشكل ههنا أنه هل يصدق إما أن يكون كل، وإما أن يكون كل، وإما أن يكون لا شيء، وإما أن يكون لا شيء. وذلك لأنه لقائل أن يتشكك فيقول: كيف تصدق القضية القائلة: إما أن يكون كل آ ب، وإما أن يكون كل ج د؛ أو القائلة: إما أن يكون لا شيء من آ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د. وكيف يتفق أن يقع هذا التعاند بين كليتين؟ فنقول: إن هذا **الإشكال أكثر** عرضوه إنما هو في المشتركات في الموضوع، وذلك أنه كيف صار يصح أن يقال: إما أن يكون كل آ ب، وإما أن يكون كل آ ج. ويوقف عليه ويترك القسم الثالث، وهو أنه إما أن يكون بعض وبعض. فنقول أو: إن حوزا هذا في المنفصلات اللاتي انفصالها وارد بعد الموضوع، فهون أمر ظاهر متعارف، كقولك: كل عدد إما زوج، وإما فرد. فإن العموم قد تناول كل واحد من حالتي الانفصال. وإنما يشكل في الانفصال السابق لوضع المقدم. والذي نقوله في **جواب** ذلك: أما أولا: فإنه ليس كلامنا في هذه القضايا على أنها صادقة، أو كاذبة، بل على أنها قضايا. فلا يكون فقدان الصدق في صنف منها موجبا علينا أن نسقطه عن جملة الأصناف. وأما ثانيا، فليس علينا أيضا أن نطلب فيها الصدق الحقيقي، بل الشهرة قد تكفينا في استدعاءها إلى تعديدها، أعني إذا كان قد يقبل صدقها، وإن لم تكن حقيقية. فليس يلزمنا لا محالة أن نورد من الصادق ما كان الصدق في صنفه موجودا بالبديهية؛ بل إن كان مما يتبين صدقه بالحجة، فهو أيضا من جملة الصادقات. فمثال ما وجد من المشهورات مطابقا لهذا الصنف، أن القوم الذين صح عندهم وقام في أنفسهم أن الفاعل لا يكون إلا واحدا، فإنه مشهور عندهم مقبول لديهم أنه إما أن تكون كل حركة فعل الله؛ وإما أن تكون كل حركة فعل العبد. فإذا استثنوا أنه ليس كل حركة فعل العبد، أنتجوا أن كل حركة من عند الله وفعله. ويكون مشهورا فيما بينهم أيضا أنه إما أن لا يكون شيء بقضاء الله، وإما أن لا يكون شيء بفعل الناس. وربما لم تكن هذه كثيرة الاشتهار، أعني التي من سالبتين كليتين. لكن إذا قلبت إلى الإيجاب كان يكون مشهورا عندهم، كقولهم: إن كل شيء إما أن يكون إما أن يكون بقضاء الله، أو يكون كل شيء بفعل العبد؛ لا لأنه لا فاعل إلا واحد. وأما في العلوم وفي الصدق الحقيقي، فإن الشيء الذي يقتضيه النوع إما مسلوبا عن كل واحد، أو موجبا لكل واحد، مثل طلب طبيعة النار مكانا معينا، والأرض مكانا معينا، فإن ذلك يكون للكل، وبالجملة كل ما هو أفضل أو لازم للنوع مما ليس بعرض عام زائل. فإن ما كان هذا صفته، واعلم أن هذا صفته، علم يقينا صدق القضية التي بنى انفصالها على متقابلين: أحدهما هذا الشيء، والآخر مقابله. مثاله إما أن تكون كل نار متحركة إلى فوق، وإما أن تكون كل نار متحركة إلى أسفل؛ أي إما أن تكون كل نار مكانها بالطبع فوق، أو تكون كل نار منها بالطبع أسفل. وهذا إن كان يحتمل التقسيم الذي يبني على البديهة قسما ثالثا، وهو إما أن يكون بعض النار كذا، وبعضه كذا. فهذا القسم الثالث مستحيل إثباته في القسمة التي تكو ن بعد

---

(١) المنطق، ١٤٨/١

العلم، فإن طبيعة النار لا تختلف عن ذلك؛ بل يكون القسمان المذكوران كافيين والقضية صادقة، حتى أيهما استثنى عينه أنتج نقيض الثاني، وأيهما استثنى نقيضه أنتج عين الثاني. و إذا استثنى نقيض أحدهما صح أن نقول: فيجب أن يكون لا محالة القسم الثاني بعينه. ولو كان في الأقسام قسم ثالث لم يجب أن يكون من رفع الأول إثبات هذا الثاني، كما يكون إذا كان الأصل الذي يبنى عليه مجهولا. فكان حينئذ إلى قسم ثالث؛ وكان إذا رفع القسم الأول لا يجبه عند الذهن إثبات الثاني وحده، لجهالته، لا لأنه غير واجب في نفس الأمر. فقد بان أنه قد تكون قضية صادقة بهذا الصفة. وكذلك قد نجد لهذا أمثلة في القياس الثاني من القياسات الاستثنائية عن مقدمات منفصلة، إذ انتقل عن الاستثناء الأول إلى الاستثناء من النتيجة وهي ناقصة قسم.." (١)

"ص –١٠٣–...الله"١.

والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين **الجواب** عن **الإشكال الثاني**؛ فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة –والفقه فيما رووا أمر آخر– أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله.

على أن المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه؛ يجر إلى العمل به ويلجئ إليه، كما تقدم بيانه، وهو معنى قول الحسن: "كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرنا إلى الآخرة"٢.

وعن معمر؛ أنه قال: "كان يقال: من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله"٣.

وعن حبيب بن أبي ثابت: "طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية، ثم جاءت

---

١ أخرجه أحمد في "الزهد" "١٨٥"، وأبو داود في "الزهد" "رقم ١٨٢"، والطبراني في "الكبير" "٩/ ١٠٥/ رقم ٨٥٣٤"، وابن بطة في "إبطال الحيل" "ص٢١"، وأبو نعيم في "الحلية" "١/ ١٣١"، والبيهقي في "المدخل" "رقم ٤٨٦"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٤٠٠، ١٤٠١"، بإسناد كلهم ثقات؛ إلا أن عون بن عبد الله لم يدرك ابن مسعود، كما قال أئمة هذا الفن، وبالانقطاع أعله الهيثمي في "المجمع" "١٠/ ٢٣٥"؛ فإسناده ضعيف بسببه.

وذكره ابن الجوزي في "صفة الصفوة" "١/ ٤١٦".

٢ أخرجه ابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٥" بسند فيه عبد الله بن غالب مستور، والربيع بن صبيح صدوق، سيئ الحفظ؛ كما في ترجمتيهما في "التقريب".

٣ أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" "١١/ ٢٥٦"، ومن طريقه البيهقي في "المدخل" "٥١٩"، والخطيب في "الجامع" "٧٧٤، ٧٧٥"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩" بإسناد صحيح.." (٢)

---

(١) المنطق، ١/٢٩٦

(٢) الموافقات. ط ابن عفان – مشهور حسن، ٢/١٥٦

"ص -١٣٢-...له؛ فكلاهما إبطال للحد على زعمك، فإذا جاز إبطاله مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولما لم يعد هذا إبطالا للحد؛ فلا يعد الآخر.

والثالث:

أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص؛ صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثلوا ذلك بقوله، عليه السلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"١؛ فمنعوا -لأجل معنى التشويش٢- القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف، وذلك خلاف ما أصلت، وبالجملة؛ فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب: أن ما ذكرت لا **إشكال فيه** على ما تقرر.

= والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به، ويقول: إن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصا مما حده الشرع، **الإشكال بالزيادة** على الطريق الذي قرره كما راعى **الإشكال بالزيادة** والنقص في **الإشكال الثالث**، وقد وجه همته في **الجواب** عن **الإشكال الثاني** إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: "فلا يصح قياس المجاوزة عليه"، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدرجا في قوله: "وهو نقص" يعني، وهذا إشكال، ثم أخذه مقدمة؛ فقال: فلتجز الزيادة". "د".

١ سيأتي تخريجه "ص٤١١"، والحديث في "الصحيحين" وغيرهما.." (١)

"ص -١٣٣-...أما الأول:

فليس القياس١ من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي -صلى الله عليه وسلم- على العمل بها؛ فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته.

وأما الثاني:

فسيأتي في باب العموم والخصوص٢ إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص٣، وإن سلم أنها تخصص؛ فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلت على ذلك؛ فالعقل مثله، فقوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات البارئ وصفاته؛ لأن ذلك محال٤، بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٩٣/٢

١ تأمل لتأخذ جواب أصل جواب الإشكال الأول؛ لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة، أي؛ فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندعيه. "د".

٢ انظر: "٤/ ٤٤".

٣ ادعى المصنف فيما يأتي أن الشارع نقل ألفاظ العموم عن مدلولاتها اللغوية إلى معان أخر، وصار له في هذه العمومات عرف يخالف عرف اللغة؛ فيكون العام الذي يراه الأصوليون مخصوصا بمنفصل مستعملا عنده في المراد منه فقط، وبهذا يخرج عن العام الذي دخله التخصيص، وستطلع إن شاء الله تعالى على ما يطعن في هذه الدعوى. "خ".." (١)

"ص -١٦٢-...ولا زلت منذ زمان أستشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى أفريقية؛ فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة؛ أن جمهور مسائل الفقه١ مختلف فيها اختلافا يعتد به، فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلاف٢ وضع الشريعة.

وأيضا؛ فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه، وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم٣: بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف

---

١ جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدا به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الخلافات غير معتد به خلافا، على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذا؛ فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر. "د".

٢ سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية. "د".

٣ كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: "المراد بهذا البعض هو الشيخ الإمام ابن عرفة التونسي، كما يعلم ذلك بمراجعة أوائل "البرزالي"؛ فإنه ذكر ورود السؤال من بعض فقهاء غرناطة -يعني: المصنف- عن الشيخ ابن عرفة في مسائل عديدة، من جملتها هذه المسألة؛ فذكر عن السائل المذكور البحث فيها من سبعة أوجه:

أحدها:." (٢)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/١٩٥

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٢٣٥

"ص -١٦٤-...عنه، وقد قال عليه السلام: "حفت الجنة بالمكاره"١، هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه: بأن ما قررتم من الجواب غير بين؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده، والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه، وأما المقلد؛ فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين، والعامي -في عامة أحواله- لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين والذي دليله أضعف، ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؛ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر، وليس العامي كذلك، وإنما بني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به، والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يعتد به قليل٢؛ كالخلاف في المتعة٣، وربا النساء، ومحاش٤ النساء، وما أشبه ذلك.

---

١ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ١١/ ٣٢٠/ رقم ٦٤٨٧"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه ٤/ ٢١٧٤/ رقم ٢٨٢٣" من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه.

٢ أشرنا آنفا إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعا إلى ما سيقرره في موضعه، وأن القليل هو الذي يعتد به خلافا. "د".

٣ أبيحت المتعة في صدر الإسلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريما مؤبدا بقوله -عليه الصلاة والسلام- كما في "صحيح مسلم" "رقم ١٤٠٦ بعد ٢١": "قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة"، ومن حكمة تحريمه أنه يحط من شأن المرأة، ويجعلها كالأدوات المبتذلة يتناولها الرجال واحدا بعد آخر، ثم إن المقصد الأعظم من النكاح التناسل، ومصلحة الولد تستدعي أن يتربى بين أبوين يرتبطان بعاطفة وداد روحي وإخلاص في المعاشرة، وهذه الرابطة لا تستقيم حيث يعقد النكاح لأمد معلوم. "خ".." (١)

"ص -١٦٥-...وأيضا؛ فتساوي الأدلة١ أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض؛ فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف، لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعي أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر؛ فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور، وهو شديد جدا، و"من يشاد هذا الدين يغلبه"٢، وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبين جوابه بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه، كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة.

وإذا تأملنا مناط المسألة؛ وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا، فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديدا في مخالفة النفس، وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع قبل النظر في

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٢٣٩

١ يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله: "ولا يعلم هل تساوت أدلتهم..." إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له. "د".

٢ قطعة من حديث أوله: "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه..."؛ أخرجه البخاري في "الصحيح" "كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ١/ ٩٣/ رقم ٣٩" عن أبي هريرة، رضي الله عنه.." (١)

"ص -٢٠٥-...ولم يرضه العلماء١، بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.

وفي القرآن: ﴿ولا تمش في الأرض مرحا﴾ [الإسراء: ٣٧]؛ إذ٢ يشير إلى هذا المعنى.

وفي الحديث: "كل لهو باطل إلا ثلاثة"٣، ويعني بكونه باطلا أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمرا ضروريا وهو النسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام؛ فإنهما يخدمان أصلا تكميليا وهو الجهاد٤، فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا بين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه٥.

وهذا **الجواب** مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية؛ فلنضعه [ها] هنا، وهي:

---

١ في الأصل: "العقلاء".

٢ في الأصل: "قد".

٣ مضى تخريجه قريبا.

٤ عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضروريا في حال، وتكميليا في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين. "د".

وكتب "خ" هنا ما نصه: "عد المصنف في المسألة الثالثة من كتاب المقاصد الجهاد في قسم الضروريات، وهو الذي يقتضيه تعريف الضروري بما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا؛ فإن هذا المعنى متحقق في الحرب التي يقصد بها دفاع الهاجمين أو مناجزة المتحفزين".

٥ هذه هي فائدة **الإشكال والجواب** عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة "بخصوصه" "د"." (٢)

"ص -٣١٦-...إلى المسبب.

فإن قيل١: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٢٤١

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٢٩٢

إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه٢ من هذا الكتاب، فإذا طابقه صح، فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع؛ كان بذلك مخالفا له، وكل تكليف قد خالف٣ القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك؛ لما مر أن المسببات غير مكلف بها، وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على إثر إيقاع المكلف للأسباب٤ ليسعد من سعد ويشقى من شقي، فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له

---

١ هذا **الإشكال مبني** على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة. "د".

٢ في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب "المقاصد" "ص٢/ ٢٨٩ وما بعدها".

٣ ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقا، لا بموافقة ولا بمخالفة. "د".

٤ هذا جار على مذهب أهل السنة من أن الآثار صادرة عن قدرة الخالق مباشرة، ولكنه يوجدها عند وجود أسبابها المرتبطة بها في النظام العام ما لم يرد خرق السنن المعروفة لحكمة بالغة، وقالت القدرية: وهم المعتزلة أن الله أودع في العبد قدرة تصدر عنها آثارها بطريق الاختيار أو التوليد والسببية، ووافقوا الفلاسفة في قولهم: إن السبب يوجب أثره إلا أن يمنع منه مانع؛ فالسبب والمسبب عندهم مقدوران للعبد؛ إلا أن أحدهما مباشرة والآخر بواسطة. "خ".

قلت: قارن لزاما بـ"مجموع فتاوى ابن تيمية" "٩/ ٢٨٧، ٢٨٨ و١٠/ ٣٨٨-٣٩٣ و٤٨٤-٤٨٨".." (١)

"ص -٣٤٣-...فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سببا شرعيا؛ فالطهارة مثلا سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث؛ فهو معنى رفض النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينهض سببا في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب١ لا إبطال المسببات.

فالجواب: أن الأمر ليس كذلك، وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصدا بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث، ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها؛ فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد؛ فالفرق بينهما ظاهر.

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال إنه يؤثر، ولم يفصل٢

---

١ أي: فيعود **الإشكال الأول**. "د".

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٤٣٨

٢ بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له. "د".

قلت: من نسب القول إلى مالك بأن رفض النية له أثر في بطلان الطهارة بعد تمامها لم يأخذه من نص كلامه، وإنما قاسوه على قوله: "من تصنع لنوم؛ فعليه الوضوء، وإن لم ينم". قالو: هذه عبادة يبطلها الحدث؛ فصح رفضها.." (١)

"ص -٤١٤-...لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث فعند ذلك كمل مقتضى اليمين والزهوق١ أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب٢ للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفا٣، والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات، فإن العقل إن لم يكن؛ فالتكليف محال عقلا أو سمعا، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف، وكذلك لا يصح أن يقال: إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان، وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال٤ بأمرين:

أحدهما:

أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية٥، وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

١ خروج أي روح. "ماء".

٢ إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإن كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني. "د".

٣ فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم، ولكن شرطه الموت. "د".

٤ أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ **فجوابه** يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته. "د".

٥ ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلا أن يقال: إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطا، وقد سلمه. "د".." (٢)

"ص -٤٨١-...والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك؛ فكذلك قوله: ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ [البقرة: ١٥٨]، يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجبا١؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨]، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٧٣/٢

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٧٠/٣

مجرد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أن نحمله٢ على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية٣: ﴿من شعائر﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا إشكال فيه، وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى٤، وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين

---

١ ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلا وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه. "د".

٢ أي: فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة "الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة" فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿من شعائر الله﴾ صارفا للفظ ﴿لا جناح﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط. "د".

٣ في النسخ المطبوعة: "ويكون مثل قوله في الآية"، وما أثبتناه من الأصل و"ط".

٤ إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. "د".." (١)

"ص -٥٤١-...كون الصوم أياما معدودات ليست بكثيرة؛ فهو تيسير أيضا ورفع حرج.

وأيضا؛ فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفا بها وفيها حرج كلي أو أكثري ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨].

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجا ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفا بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات؛ فكذلك نقول في محال الرخص: إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذا العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول:

فظاهر، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها،

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣/١٦٢

= فيها الرخصة والسهولة -في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهورا مثلا- ففي أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانيا قال: "وأيضا... إلخ"؛ أي: إن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل **الجواب** عن الجميع قوله: "فإذا العزيمة... إلخ"؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضا، وقوله: "ونحن نجد في بعض... إلخ" تمهيد **للجواب،** ولا يخفى أن كلا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله. "د".." (١)

"ص -٥٧٩-...أحدها: متعاطي الأسباب على وجه صحيح ثم قصد أن لا يقع المسبب

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣/٢٤٨

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان – مشهور حسن، ٣/٢٩٠

الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا وكذلك غير المشروعة ٤٠١

أمثلة على ذلك منها قتل الحر بالعبد ٤٠١

قد يكون ذلك يسبب مصلحة ليس ذلك سببا فيها ٤٠٢

وقد يكون يفعل ذلك لقصد وهو على وجهين ٤٠٢

- أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ٤٠٢

أمثلة على ذلك ٤٠٣." (١)

"ص -٦٨-...أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع، أو نفع ما مندفع.

- ومنها: أن القرافي أورد أشكالا في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

"المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماها كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلويث الأيدي.... إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمن يؤثر وقيد١ النيران وملابسة الدخان وغير ذلك٢؟ فيلزم أن لا يبقى مباح ألبتة.

وإن أرادوا٣ ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول٤ عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا٥: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على

"١، ٢" انظر: "الاستدراك ٢".

٣ أي: حتى تبقى المباحثات قائمة. "د".

٤ أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع، نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء، لكان تحكما وسفها وخلوا عن الحكمة، تعالى الله عن ذلك. "د".

٥" أي: جوابا عن الإشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئا من المباح، يعني: فإن قالوا: "نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الإشكال"، نقول لهمك يلزمكم الدور. "د".." (٢)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٩٣/٣

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٧٨/٤

"ص -٧٠-...في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر **الجواب**، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط، وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: ﴿ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و ﴿يحكم ما يريد﴾ [المائدة: ١]، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء لا غرو في ذلك١، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب٢ تزلزلت قواعد الاعتزال". هذا ما قاله القرافي٣.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها، لم يبق لهذا **الإشكال موقع**، أما على مذهب الأشاعرة، فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك٤، والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير [إخلال بالخروج٥ في

---

١ في "د": "لا غيره"، وفي الأصل و"خ": "لا غير وفي ذلك"، وكتب "م": "الذي يظهر لي أن أصل العبارة "لا غير ذلك" يعني إنهم يتمسكون بهذا الكلام، ولا يذكرون غيره"، والمثبت من "ط" و"النفائس".

٢ أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة. "د".

٣ ذكر ذلك في النفائس" "١/ ٣٥٢-٣٥٣"، وانظر مناقشته في "شرح الأسنوي" "١/ ١٣٠- ط السلفية".

٤ **جواب** عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر **الجواب**. "د".." (١)

"ص -٧٢-...واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة١ في أنفسها.

وقد نزع إلى هذا المعنى أيضا٢ في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها "جواز الإقدام مع قيام المانع"، قال:

"هو٣ مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله، وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه، كقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨]، وفي الحديث: "لا ضرر ولا ضرار"٤، وذلك مانع من وجوب

---

١ أي: فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم."د".

٢ أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة، فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذلك، فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا، ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد بها الدليل على الأصل الذي استثنيت منه

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/ ٨١

هذه الرخصة كما سبق بيانه جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة، لكان تفسير الرازي لها جيدا، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذلك، لاتجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيرا عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين. "د". قلت: انظر كلام الرازي في "المحصول" "١/ ١٢٠".

٣ في "ط": "وهو".." (١)

"ص -٧٥-...هذه الأمور، والآخر أن صورة الإنسان مكرمة لقوله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤]، وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد، ولا يلزمه المشاق والمضار.

وأيضا الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعد منها، واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس، وإن قلت على العبد كالكفر والإيمان، فما ظنك بغيرهما؟

وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعين؛ لأنه لا يمكن١ أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح، فإن أكل الميتة وغيره.

---

١ أي: لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص، فإن المانع فيها قوي، فذلك كانت رخصا -قال: إن هذا الجواب لا يحسم الإشكال؛ لأن بعض الرخص- كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذا، فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا، فتدخل أحكام الشريعة كلها؛ لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال، هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب، وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقة لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين، فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه، فللرازي أن يلتزم أن كل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعا. "د". وفي "ط": "لأنه يمكن" بحذف "لا".." (٢)

"ص -١٠٥-...المسألة الثانية:

للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

أحدهما:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/ ٨٥

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/ ٩١

والثاني:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة١.

فالجهة الأولى:

هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام، تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين -ممن ليسوا من أهل اللغة العربية- وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية:

فهي التي يختص٢ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب [الخبر والمخبر و] المخبر عنه والمخبر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: "قام زيد" إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت: "زيد قام"، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: "إن زيدا قام"، وفي جواب المنكر

---

١ وتنتقل حيث انتقل المتبوع

٢ في نسخة "ماء/ ص ١٣٧": "اختص.." (١)

"٣ كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا: "وعلى هذا، فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية"، وهنا يقول: "إنها أمور إضافية"، و"إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة"، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصا بالاعتقاديات، لأنا نقول: الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال، فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق؟ "د".." (٢)

"ص -٣٤٤-...المسألة السادسة:

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة، فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال١، وإن كان سعيا في حظ النفس.

وأما الثاني، فعمل بالحظ والهوى مجردا.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٢٣/٤

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٨٤/٤

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلا: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به، فأنا أستمتع٢ بالمباح وأعمل باستجلابه؛ لأنه مأذون فيه، وإما بالقوة ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه٣ من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه، فهذا في الحكم الأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحا، إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير٤ المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرر هذا، فبيان كونه عاملا٥ بالحظ والامتثال أمران:

---

١ سيأتي استشكاله، إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للإشكال في نظره. "د".

٢ أي: يقضي شهوة نفسه؛ لأنه مأذون فيه، فقد جمع بين الأمرين كما ترى. "د".

٣ أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع، فيكون في قوة القول المذكور. "د".

٤ وهو المندوب. "د".

٥ أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى. "د".

قلت: وفي الأصل: "عاملا بالحق"." (١)

"ص -٣٥٧-...خلاف١ ما وقع الكلام عليه.

فالجواب أن ما تعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعني، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول، فلا يخلو أن يكون الحظ [المطلوب]٢ دنيويا أو أخرويا.

فإن كان أخرويا، فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعا، فطلبه من حيث أثبته صحيح؛ إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي، وذلك غير قادح في

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/٤٦٣

١ لم يقل: "سقط كونه متعبدا بها" مع أن هذا هو محل **الإشكال على** أصل المسألة، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاما، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: "وأيضا إلى هنا"، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: "وأيضا"، واستنتج فيه قوله: "فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد"، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن الغرض. "د". وفي "ط": "فالعامل ملتفتا إلى...".

٢ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ونسخة "ماء/ ص١٩٣".." (١)

"ص -١٨-...في معناه.

والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك، أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا **إشكال فيه**، وأما العادايات، فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه، لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه؛ فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، أما تعلق الوجوب بنفس العمل١؛ فلا **إشكال في** صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله، بخلاف قصد التعبد بالعمل؛ فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه؛ فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعا.

والثاني: من وجهي **الجواب** بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح في عبادة٢، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا؛ كأخذ٣ الأموال من أيدي الغصاب، وما افتقر منها إلى نية التعبد؛ فلا يجزيء فعلها بالنسبة إلى المكره في خاصة نفسه حتى ينوي القربة٤ كالإكراه

---

١ الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال بهذا النظر؛ فغير ممكن لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا بالنظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به. "د".

٢ في الأصل و"ط": "عادة".

٣ في الأصل: "لأخذ".

٤ قرر ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "٢٦/ ٣٠" الإجماع على أن الذي يؤدي العبادة خوفا من الضرب أو من السلطان، أو تقليدا للآباء والأجداد لا تقبل منه.." (٢)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/٤٨٢

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٦/١٨

"ص -٦١-...وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن "لا ضرر ولا ضرار"١، وما تقدم واقع فيه الضرر؛ فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل، ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجانا، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهرا لما كان إمساكه مؤيدا٢ إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهرا؛ لما صار منعه مؤديا٢ لإضرار الغير، وما أشبه ذلك٣.

فالجواب أن هذا كله لا إشكال فيه، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضا؛ فقد تعارض٤ هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، [وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك]٥، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق، والحاصل أن

---

١ مضى تخريجه "٢/ ٧٢".

٢ في الأصل: "مؤيدا لأضرار... مؤيدا".

٣ انظر في هذا: "الحسبة" "ص١٤-٢٥" لابن تيمية، و"الطرق الحكمية" "٢٨٦ وما بعدها"، و"شرح النووي على صحيح مسلم" "٣/ ٨"، "بداية المجتهد" "٢/ ١٣٨"، و"بدائع الصنائع" "٥/ ١٢٩"، و"الاختيار" "٣/ ١١٦"، و"المنتقى" "٥/ ١٧" للباجي، و"الاعتصام" "٢/ ١٢٠" للمصنف.

٤ في الأصل: "تعرض".

٥ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"ص -٩٦-...لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه؟

فالجواب أنه لو كان كذلك -وقد تعين عليه القيام بذلك العام- لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق، نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد؛ فهذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هذا أنه واقع١ في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصحلة العامة لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره -وإن كان لغيره غناء أيضا- فينحتم أو يترجح الطلب، والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٦/٨٠

فصل:

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في "المدارك"٢ أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة،

---

١ كذا في "ط"، وفي غيره: "وقع".

٢ "٢/ ٥٨٩-٥٩٠ - ط بيروت".." (١)

"ص -١٥٤-...أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير أم لا؟ فإن قلت لا؛ كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت نعم؛ خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هذا نمط آخر، وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك؛ فهذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا **إشكال فيه**، وقد قال الله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥].

وقال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ الآية [المائدة: ٢].

ومسألة الحفظ من هذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص.

فالحاصل١ لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا؛ فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها:

ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال٢ أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني٣:

ما يقتضي زوالها عينا؛ [فلا **إشكال أيضا** في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا]٤؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

---

١ هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: "وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام..." إلى قوله: "الجهة الرابعة" حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عبادتها، وعادتها. "د".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "فلا شك".

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٣٣/٦

٣ أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"ص -٢٢١-...طلوع الشمس أو عند غروبها، وهذا الباب واسع جدا.

والثالث:

أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلف١ عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا٢ بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجبا، وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما٣ في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا﴾ [التوبة: ١٠٢]، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني٤؛ لم يكن العمل الصالح صالحا٥، فلم يكن ثم خلط عملين، بل صارا٦ عملا واحدا؛ إما صالحا، وإما سيئا٧، ونص الآية يبطل هذا، وكذلك جريان

---

١ في "ف": "المكلف".

٢ كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: "إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضا؛ كالحج والجهاد مثلا في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره... "إلخ ما ذكر هناك. "د".

٣ أي: بحيث يكون وجدوه الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيء وصفا للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله. "د".

٤ كذا في "ط"، وفي غيره: "للوصف الثاني"، وكتب "د": "لعل الأصل: "كالوصف الثاني"، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: "كالوصف للآخر".

٥ لو زاد هنا جملة "أو السيء سيئا"؛ لناسب قوله بعد: "إما صالحا، وإما سيئا". "د".

٦ في "د": "صار"، المثبت من الأصل و"م" و"ف".

٧ نوسع في البيان، وإلا؛ فسابقه يقتضي أنه سيء فقط. "ف".." (٢)

"ص -٣١١-...ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف؛ حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة؛ فلها شروط أيضا إن اختلت لم تعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص١ منه الأحكام "المفهوم"، وكله مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرع عنه متفقا٢ عليه.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه٣ على القرى بسبب اختلافهم فيه أولا، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢١٠/٦

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٠٦/٦

شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم عن٤ خمسة وعشرين اعتراضا، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهرا جليا.

وأيضا؛ فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين:

إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوما بالضرورة، وبل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضا، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها؛ فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جدا، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب أن هذا كله٥ لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

١ ف "ط": "يقتص".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "منه متفق".

٣ يقال: طم السيل القرى؛ علاها وغلب عليها. "ف".

٤ في "د": "من".

٥ الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: "بحسب التفسير المذكور"؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا **الجواب** خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي **جواب** الثاني في المسألة التالية حيث يقول: "وأما مسائل الخلاف وإن كثرت... إلخ". "د"." (١)

"٤ في الأصل: "لا في حسب".

٥ قد يفهم من التقييد أن هذا **الجواب** إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذلك قوله فيما سبق: "ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى... إلخ"، ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم؛ لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضر الثالث كغيره من الأدلة الشرعية. "د"." (٢)

"ص -٣٧٦-...والثاني:

أن مثل١ هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده، زاعما أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذلك٢

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٣١/٦

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٤١/٦

لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كل آمر قاصدا للمأمور به، وكذلك النهي حرفا بحرف٣، وهو المطلوب.

والثالث:

أن هذا لازم في أمر التعجيز، نحو ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥]، وفي أمر التهديد نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠]، وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر٤ بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة٥،

---

١ إنما قال "مثله"؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل. "د".

٢ عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصوير هذا، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو جوابهم فهو جوابنا. "د".

٣ أي: في الإشكالين جميعا. "د".

٤ أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره. "د".

٥ يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة. "د"." (١)

"قال "د": "أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند الجواب عن الإشكال الأول".

قلت: قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "١٦/ ٧٩" أنه "ليس تقييد المطلق رفعا لظاهر اللفظ، بل ضم حكم آخر إليه"، وهذا وما قاله المصنف مسلك حسن؛ فإنه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه، وانظر: "المسودة" "ص١٤٩"، و"المحصول" "٢/ ٢٥٤"." (٢)

"ص -٣٨٣-...فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد١ من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنى اللفظ، [بحيث]٢ لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: "أعتق رقبة"٣؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها٤ لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مما٥ في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٨/٧

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٢/٧

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوما من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي، والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم

---

١ وبهذا يكون قد قال في المسألة قولا وسطا؛ فالأمر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف؛ ليفيد أن له اختيارا خاصا يخلص من الإشكالات فيها. "د".

٢ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"ط".." (١)

"٦ على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله "سوى البضع"؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت إما مطلقا كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**: "وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب... إلخ".." (٢)

"ص -٤٤٦-...الأصل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له، فإن اشترطه المشتري؛ فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع١ من أجل بقاء التبعية أيضا؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه؛ فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل.

وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز٢ شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق٣، غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؟ فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهذا واضح جدا. **والجواب** عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا **إشكال في** حصوله على الجملة، ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل [هي]٤ مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال، أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال: فغير صحيح لأن المنافع

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٨/٧

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١١٧/٧

١ وهو الغرر والجهالة. "د".

٢ أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا.... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هذا، وهو روح المسألة. "د".

٣ في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية. "د".

٤ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"م" و"ط"، وكتب "ف": "الأنسب: "هل هي مقصودة؟" بذكر الضمير العائد على المنافع".." (١)

"ص -٥٣٤-...يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك، هذا خلف، وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك [ما كان]١ في معناه أو شبيها به.

فصل

- ومنها: بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه"٢، ثم دعا له بعد ذلك؛ فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل٣ الطلب؛ فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له٤ كقوله: "إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض". قيل٥ وما بركات الأرض؟ قال: "زهرة الدنيا". فقيل: هل يأتي الخير بالشر؟ فقال: "لا يأتي الخير إلا بالخير، وإن هذا المال حلوة خضرة"٦ الحديث.

وقال حكيم بن حزام: سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني، ثم سألته فأعطاني،

---

١ سقط من "ط".

٢ الحديث ضعيف جدا؛ كما بينته بإسهاب في التعليق على "٢/ ٤٤٨".

٣ في "ط": "وأصل".

٤ في "ط": "مشروعية اكتسابه".

٥ في "ط": "قال".

٦ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١/ ٢٤٤/ رقم ٦٤٢٧"

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٣٣/٧

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
قال "ف": "أي أنه في نضارته كثمرة حلوة المذاق خضرة اللون".." (١)
"ص -٥٧٣-...درء المفسدة مشاقة ظاهرة ٢٩-٣٠
الرابع: أنه آخذ في غير مشروع حقيقة ٣٠
الخامس: أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة
قصد الشارع بها في الأمر والنهي ٣٠-٣١
التمثيل على ذلك في الحاشية بالنكاح إذا قصد به تحليل الزوجة لغيره ٣٠
السادس: هذا استهزاء بآيات الله وأحكامه من آياته ٣١
أمثلة من المصنف على ذلك ٣١
الاعتراض على المسألة بأمثلة من الشرع ٣١
منها: نكاح الهازل وطلاقه، وقد سبقت في المسألة الأولى وكذلك المكره ٣١-٣٢
ومنها: الحيل ٣٢
الإجابة عن ذلك ٣٢-٣٣
المسألة: الرابعة: ٣٤
أقسام الفعل والترك مع القصد:
الأول: أن يكون "الفعل أو الترك" موافقا للشرع والقصد عنده الموافقة ٣٤
الثاني: أن يكون مخالفا وقصده المخالفة ٣٤
الثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصده المخالفة وهو ضربان:
الأول منهما: أن يعلم الموافقة في الفعل والترك ٣٤
الثاني: أن لا يعلم ٣٤
ذكر الأمثلة: على الضرب الأول مثل: الواطئ لزوجته وهو ظان أنها أجنبية
وغيرها من أمثلة ٣٤-٣٥
توضيح الأمر الأصولي وتجاذب طرفيه ٣٥
أمثلة على الضرب الثاني ٣٧
القسم الرابع منها: وهو ضربان كالسابق:
أن يكون الفعل أو الترك مخالفا والقصد موافقا، بالعلم والجهل ٣٧
فأما مع العلم فهو الابتداع ٣٧-٣٨

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٦٨/٧

ذكر الأدلة على حرمة البدع بعموم، ثم الاستشكال بأن من البدع
ما هو غير مذموم بل هو إما مندوب أو واجب ٣٨-٣٩
الجواب عن هذا **الإشكال بنقض** الأمثلة واحدا واحدا ٣٩." [١]
"ص -٥٩٢-...المسألة الثانية: في التشابه ٣٠٧
فوائد هذه المسألة ٣٠٧
ثبت التشابه بقلة في النصوص "الأدلة" لأمور: ٣٠٧
الأول: النص الصريح ٣٠٧
الثاني: أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس **والإشكال كثيرا** ٣٠٨
الثالث: الاستقراء ٣٠٨
فإن قيل كيف يكون المتشابه قليلا؟ وهو كثير على الوجه الذي أراده المصنف ٣٠٩
القواعد الكلية لا تجري على الاطراد ٣٠٩
ثم إن المسائل المتفق عليها قليلة والمختلف عليها كثيرة ٣٠٩
الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص من القوادح العشرة المذكورة ٣١٠
الكلام في أخبار الآحاد وضعف الأسانيد، والاختلاف فيها ٣١١
وهناك القياس ٣١١
مقدمتا الاستدلال الشرعي؛ "الشرعية"؛ و"نظرية" تتعلق بتحقيق المناط ٣١١
الجواب عن هذه **الإشكالات** وأن التشابه إنما هو بحسب الواقع قبل البيان ٣١١-٣١٢
لا بد من جمع النصوص في المسألة وعدم أخذ طرف منها ٣١٢
مثل المعتزلة في اتباع المتشابه ٣١٣
وجميع أهل الطوائف ٣١٣
المسألة الثالثة ٣١٣-٣١٤
المتشابه الواقع في الشريعة حقيقي وإضافي ٣١٥
فالأول: هو المراد بالآية، وهو قليل، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق
به تكليف سوى مجرد الإيمان ٣١٥
اختلاف النصارى في شأن سيدنا عيسى عليه السلام وبالتالي
إفكهم وافتراؤهم على الله جل وعلا ٣١٥-٣١٦
الهوى والفساد عند النصارى ٣١٦-٣١٧

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٢٢/٧

الثاني: وهو الإضافي، وسبب ذم من اتبع هذا النوع ٣١٧
طرح أمثلة على النوع الثاني ٣١٧
الثالث: التشابه فيه ليس بعائد على الأدلة، إنما على مناطها
كالاشتباه في الميتة والذكية ٣١٨." [١]

"ص -٥٩٦-...الطلب والإرادة من الآمر في الأمر والنهي ٣٦٩
الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في إرادة الله الأمر ووقوعه ٣٦٩
معاني الإرادة في الشريعة: الخلقية القدرية الكونية والأمرية ٣٧٠
ذكر آيات وأحاديث على الإرادتين ٣٧٢
تأويل الإرادة ٣٧٢
عدم التمييز بينهما سبب للوهم ٣٧٣
ذكر اصطلاح المصنف بكلمة "قصد الشارع" والقصد ٣٧٣
المسألة الثانية: ٣٧٤
الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها كما أن النهي
يستلزم قصده لترك إيقاعها ٣٧٤
ثلاثة أوجه للاستدلال على هذه المقولة ٣٧٤
إشكالات عليها ٣٧٥
الإجابة عليها ٣٧٦
مناقشة للمصنف في بعض الإجابات ٣٧٧
المسألة الثالثة: ٣٧٩
الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد ٣٧٩
مناقشة وتوضيح لرأي المصنف ٣٧٩
الوجه الأول: لولا ذلك لانتفى أن يكون أمرا بالمطلق ٣٧٩
الثاني: ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص ٣٧٩
الثالث: أن التقييد تعيين ولكان تكليفا بما لا يطاق ٣٨٠
معارضة ما سبق ٣٨١
والجواب عنه ٣٨٣
الواجب المخير ٣٨٤

---
(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٤١/٧

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٤٥/٧

الجواب عن الرابع ٤٤٦

القصد إلى المنافع ٤٤٧

ضوابط المنافع بالكلية ٤٤٧

فصل: أقسام منافع الرقاب: ٤٤٨

الأول: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكما ولا موجودا ٤٤٨." (١)

"ص -١١-...خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة، وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات"١ ونحو ذلك؛ فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم٢ ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم؛ فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

= شاسع بين المقامين؛ لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة القطعية والنقلية، فكل ما ورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد، فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى تتوله أو نطرحه، وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد -وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة- خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: "مقتطعة مستثناة من ذلك الأصل"، وقوله: "ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية... إلخ"، وبالجملة؛ فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: "كما إذا ثبت... إلخ" مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني، والله أعلم، وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين، فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة. "د".

قلت: وانظر ما قدمناه "٢/ ١٩٥، ٢٥٧ و٣/ ٣١٩، ٣٢٣" من قواعد وكليات تخص تأويل الصفات؛ ففيه ما يثلج الصدر، ويريح الفؤاد.." (٢)

"٤ أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية، والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني؛ فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدئ قد لا يعرف

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٤٨/٧

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٧/٨

هذه الاستعمالات الشرعية؛ فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين. "د".

قلت: انظر في هذه الأوضاع: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "١٢/ ١١٣-١١٥ و١٩/ ٢٣٥-٢٣٦"، و"الإيمان" "١٠-١١٢" لابن تيمية، و"نزهة الخاطر العاطر" "٢/ ١٠-١١" لابن بدران، ط دار الكتب العلمية، و"أصول التشريع الإسلامي" "ص٢٤٦" لعلي حسب الله، و"الحقيقة الشرعية" "ص١٣ وما بعدها" لعمر بازمول.." (١)

"ص -٢٩-...الافتراء على الله والتكذيب بآياته؛ فصارت الآية من جهة إفرادها١ بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام مجملة٢ في عمومها فوقع **الإشكال فيها**، ثم بين لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص٣ على هذا بوجه.

---

١ فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها -أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا- وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملا وجعل الآية مجملة، فاحتاجت إلى السؤال **والجواب** للبيان لا للتخصيص. "د".

قلت: وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" "١/ ٤٣٤": "إن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك -أي: إن معنى الظلم في الآية هو الشرك- فإنه الله سبحانه لم يقل: ولم يظلموا أنفسهم، بل قال: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، ولبس الشيء بالشيء تغطيته به، وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر".

وانظر حول تفسير الآية: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "٧/ ٧٩-٨٢".

٢ في "ط": "محتملة".." (٢)

"ص -٣٣-... وبالجملة، **فجوابهم** بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي١ لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل٢ ألبتة، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود **الإشكال**٣ على ما تقرر، **وبالجواب** عنه يتضح المطلوب اتضاحا أكمل.

---

١ أي: العربي البحت الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية؛ فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٨/٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٣/٨

أريد من اللفظ. "د".

٢ وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضا. "د"..".(١)

٣" الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد، والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها؛ فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال؛ لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي؛ فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: "والجواب عنه" معطوف على لفظ: "ما"؛ فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت، قوله: "يتضح" واقع في جواب الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: "والجواب"كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب. "د".

قلت: يريد بقوله: "بعضهم": "ف"؛ فإن العبارة هذه: "والجواب" عنه" وقال: "صوابه: "وبالجواب عنه""..".(٢)

"ص –٤٦–...فصل:

فإن قيل: حاصل١ ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

– منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص؛ هل يبقى٢ حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين؛ فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفا فيها: هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المطلقات٣ فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور؛ لم يبق٤ الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

---

١ يعني: يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل في العام؛ إلا أنهم عند

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان – مشهور حسن، ٨/٤٠

(٢) الموافقات. ط ابن عفان – مشهور حسن، ٨/٤١

الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي؛ فالمآل واحد، والخلاف في العبارة، وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه. "د". وفي "ط": "حاصل هذا أنه".

٢ أي: العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلا، أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله؛ فليس بحجة اتفاقا، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقا، وقال البلخي: "حجة إن خص بمتصل لا منفصل". "د".

٣ أي: يوجد فيها. "ف".

٤ أي: لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية =." (١)

"ص -٥٢-...ذلك؛ فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها، وللمخالفة حكم١ آخر.

وأيضا؛ فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال٢ التناقض المتوهم في الاجتماع، ونظير تخلف العزيمة للمشقة٣ تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه٤ الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور، وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها٥، وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن٦ المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص؛ وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها؛ فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدها مسألة على حدتها، وهي:

---

١ وهو رفع الإثم. "د".

٢ كيف والمخاطب واحد؟ على كل حال هو الله تعالى؛ فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول؛ **فالإشكال باق** لا يرتفع بهذا **الجواب** لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفا غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض؛ فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو **الجواب** بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: "هل هي" هي. "د".

٣ أي: لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه؛ فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول؛ لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تتميم الكلام. "د".

٤ ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه. "د".

٥ وإن لم يكن مما يسمى رخصة. "د".

٦ في "ط": "على".." (٢)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٦٠/٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٦٩/٨

"ص -٦٣-...وأيضا؛ فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف١ اللائق بكل واحد منهما؛ كالحيض، والنفاس، والعدة، وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه.

وأما الأول٢؛ فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع؛ كالجمعة٣، والجهاد، والإمامة ولو في النساء٤، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير؛ ففرق بين بول الصبي والصبية، إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد؛ فإن له اختصاصات في القسم المشترك٥ أيضا، وإذا ثبت هذا؛ لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله؛ فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل٦ للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا

---

١ في "ط": "في التكليف".

٢ وهو القسم المشترك. "د".

٣ يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية؛ فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين؛ فقال: "وأيضا... إلخ". "د".

٤ في "ط": "ولو للنساء".

٥ كفرضية الجمعة مثلا. "د".

٦ ويبقى قوله: "لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها"، ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل؛ لم يلتفت إليها في الجواب، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد؛ إن عقليا فعقلي، وإن شرعيا فشرعي. "د"." (١)

"ص -٦٤-...أن الخصوصيات وما به الامتياز غير١ معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأسا، وذلك باطل؛ فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث أنه الإشكال المورد٢ على القول بالقياس؛ فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل:

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨٨/٨

١ ويبقى قوله: "وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل"، ولم يلتفت إليه في **الجواب**؛ لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذا من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقا، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام. "د".

٢ وحاصله أن المنكرين للقياس قالوا: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات، وذكروا لذلك أمثلة كما هنا، ثم قالوا: وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكو ذلك تحكما وتعبدا.

والجواب: بالمنع وأن الأحكام الشرعية ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا، كالحجر على الصبي؛ فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وما عدا ذلك لا يقاس فيه، **والجواب** هنا كذلك.." (١)

"ص -٦٥-...لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن١، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه.

ومن فهم هذا هان عليه **الجواب** عن **إشكال القرافي٢** الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقوله: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾ [البقرة: ٦٥].

وبحديث: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها"٣ إلخ.

وقوله: "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين"٤.

---

١ أي: تعرض. "ف".

٢ في كتابه "الفروق" "٣/ ٢٦٦، الفرق الرابع والتسعون والمائة".

٣ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤/ ٤٢٤/ رقم ٢٢٣٦"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣/ ١٠٢٧/ رقم ١٥٨١"، عن جابر بن عبد الله، رضي الله عنه.

٤ أخرجه أبو داود في "المراسيل" "رقم ٣٩٦"، وأبو عبيد في "الغريب" "٢/ ١٥٥" بسند رجاله ثقات إلى طلحة بن عبد الله بن عوف عن النبي، صلى الله عليه وسلم: "لا شهادة لخصم ولا ظنين"، ولفظ أبي عبيد ما أورده المصنف وهو مرسل؛

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨٩/٨

فهو ضعيف.

ويشهد له ما أخرجه أحمد في "المسند" "٢/ ١٨١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٥". وأبو داود في "السنن" "٤/ ٢٤/ رقم ٢٦٠٠"، وابن ماجه في "السنن" "٢/ ٧٩٢/ رقم ٢٣٦٦"، وعبد الرزاق في "المصنف" "رقم ١٥٣٦٤"، والدارقطني في "السنن" "٤/ ٢٤٣"، وابن جميع في "معجم الشيوخ" "ص١٠٨"، وابن مردويه في "ثلاثة مجالس من أماليه" "رقم ٢٨"، والبيهقي في "الكبرى" "١٠/ ١٥٥" من طرق عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر =." (١)

"ص -٢٢٤-...المسألة التاسعة:

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه؛ لأن المؤالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وقال سبحانه: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ [النحل: ١٠٣].

ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣].

وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حبر، وكان نصرانيا فأسلم، أو سلمان١، وقد كان فارسيا فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم، وقال تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك؛ فدل على أنه عندهم عربي، وإذا ثبت هذا؛ فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه؛ فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي؛ فليس٢ من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه

---

١ أخرجه ابن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر عن الضحاك قوله؛ كما في "الدر المنثور" "٥/ ١٦٨"، وهو مردود بأن الآية مكية، وسلمان أسلم في المدينة، وتجد أقوالا أخرى عند ابن جماعة في "غرر التبيان في من لم يسم في القرآن" "ص٣٠٥"، ولم يذكر سلمان من بينها.

٢ سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير. "د"." (٢)

"ص -٣١٢-...معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه؛ فلا يصح لنا أن نقول: إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله، عليه الصلاة والسلام.

وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له؛ فلا يتوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه لا أنها مقدمة عليه١.

وأما خلاف٢ الأصوليين في التعارض؛ فقد مر٣ في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند٤ إلى قاعدة مقطوع بها فهو

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٩١/٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٠٦/٨

في العمل مقبول، وإلا؛ فالتوقف، وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني

---

١ انظر مناقشة هذا الكلام فيما مضى في التعليق على "ص٢٩٨".

٢ شروع في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**، وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما؛ فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتابا ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا. "د".." (١)

"ص -٣١٣-...كلي، وتبين معنى هذا الكلام هنالك، فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية، والخبر معارضة أصلين قرآنيين؛ فيرجع إلى ذلك، وخرج عن معارضة كتاب مع سنة، وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين١، وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على٢ الخبر بإطلاق.

وأيضا؛ فإن٣ ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز، ولعلك٤ لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة؛ فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه، والله أعلم.

---

١ أي: وسيأتي الكلام فيه بعد. "د". وفي "ط": "لأنه من تعارض...".

٢ كما تقدم في رد عائشة حديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه" بآية: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. "د".

٣ هذا **جواب** **الإشكال الثالث**، وهو أن السنة أيضا فيها قطعي السند؛ فلا تقل عن الكتاب في الدلالة. "د".

٤ كأنه سلم **الإشكال بالمتواترة** على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة، ولكنه جعل أمره هينا؛ لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني: يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه -صلى الله عليه وسلم- وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال. "د".." (٢)

"ص -٣٣١-...قال عبد الرحمن بن مهدي: "الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث". قالوا١: "وهذه الألفاظ لا تصح٢ عنه -صلى الله عليه وسلم- عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديث قوم٣؛ فقالوا: نحن نعرضه٤ على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمده٥ على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله؛ وجدناه مخالفا لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال".

هذا٦ مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب، ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم؛ فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنه.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨/٤٣٥

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨/٤٣٧

فالجواب: أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول؛ فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيان للكتاب؛ فلا بد أن تكون بيانا لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا عمل المكلف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان؛ عصى الله تعالى في

---

١ ما سبق نقله عن ابن مهدي وما يأتي بعد: "قالوا" من كلام ابن عبد البر في "جامع بيان العلم" "٢/ ١١٩١".

٢ لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع، صلى الله عليه وسلم. "د".

٣ في مطبوع "الجامع" زيادة: "من أهل العلم".

٤ في مطبوع "الجامع": "نعرض هذا الحديث".

٥ فهي معارضة بالقلب، بنفس دليل الخصم. "د".

٦ أي: ما ذكر في الإشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة. "د".." [1]

"ص -٣٣٣-...ويبقى النظر في وجود١ ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى، وقوله في السؤال: "فلا بد أن يكون زائدا عليه" مسلم، ولكن هذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح إذ كان للشرح٢ بيان ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحا، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب٣؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل٤ الوجه الثاني.

وأيضا؛ فإذاه كان الحكم في القرآن إجماليا وهو في السنة تفصيلي، فكأنه ليس إياه؛ فقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه -عليه الصلاة والسلام-، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين٦، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكما صار كاختلافهما معنى؛ فاعتبرت٧ السنة اعتبار المفرد عن الكتاب.

---

١ يعني: أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث. "د".

٢ في نسختي "ف" و"م": "في الشرح".

٣ إنا لا نريد واحدا بخصوصه كما علمت، بل يكفينا الشمول للاثنين، كما تدل عليه الآيات، فإن زعمت القصر على الشرح؛ فعليك بالدليل، ولا يصح أن يقال: إن شمول الدليل للمدعي محل النزاع، بل محل النزاع هو نفس المدعى. انظر: "حجية السنة" "ص٥١٢".

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٦٩/٨

٤ أي فيقال: قولكم "لما كانت السنة متروكة على حال" غير مسلم، بل تكون متروكة لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب. "د".

٥ في الأصل: "وإذا فإذا".

٦ في "ط": "معنى المبين هو معنى البيان".." (١)

"٧ جواب عما يقال: إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير، وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله، عليه السلام: "أوتيت القرآن ومثله معه"، وقوله: "وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله"؛ فهو يقول: لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب؛ فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟ "د".." (٢)

"٤ يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقا بقوله: "بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل"؛ أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولا، ولكنه تركه قصدا يعد مما لا حرج فيه، وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك، وقوله: "تركه قصدا" مفهومه أنه إذا كان تركه -صلى الله عليه وسلم- له اتفاقا ومصادفة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه، وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه. "د".." (٣)

"ص -٤٧٧-...الموضوعات والمحتويات:

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٧٢/٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٧٣/٨

(٣) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٥٥/٩

الثاني: أن القاعدة غير محتملة لاستنادها إلى الأدلة القطعية

وقضايا الأعيان محتملة ٨

الثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات ٨-٩

الرابع: أنها لو عارضتها، فإما أن يعملا معا أو يهملا، أو يعمل

بأحدهما دون الآخر ٩

إشكال على الدليل الرابع بأن تخصيص العموم وتقييد المطلق

صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من المظنونات ٩

الجواب من وجهين: ٩

أن الإشكال ليس بمحل لمسألتنا ٩-١٠

التوضيح بالأمثلة:

صفات الله والتنزيه ١٠-١١." (١)

"ص -٤٧٨-...قضايا الأعيان ١٠

أمثلة على قضايا الأعيان ١٠

استضعاف جواب المصنف ١٠

قضايا العقائد عامة ١١

عصمة الأنبياء ١١

عند معارضة الجزئيات للكليات ١١

فصل: فائدة هذه المسألة ١٢

اتباع المتشابهات أصل الزيغ والضلال ١٢

لبس الحرير للحكة أو لغيره ١٢

التمثيل بقصة عن عصمة الأنبياء ١٢-١٣

قصة سيدنا موسى -عليه السلام- والعصمة ١٣

المسألة الثانية:

وضع الشريعة على مقتضى ما قصد الشارع من ضبط

الخلق بالقواعد العامة، وقد كانت العوائد جرت بها سنة

الله أكثرية لا عامة ١٤

عموم وضع التكاليف ١٤

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٩/٢١٤

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢١٥/٩

إشكالات من الأصوليين والجواب عنها ٤٤-٤٦

فصل: فيما ينبني على المسألة من أحكام ٤٦

منها: من المسائل الخطيرة في الدين؛ العام إذا خص

هل يبقى حجة أم لا؟ ٤٦

التخصيص بالمتصل والمنفصل ٤٧

عمومات القرآن ٤٧-٤٨

بعث النبي -صلى الله عليه وسلم- بجوامع الكلام ٤٨

صيغ العموم في الأصل الاستعمالي ٤٩

المسألة الرابعة: ٥٠

العزائم تبقى على عمومها، وإن ظهر أن الرخص تخصصها ٥٠

إشكالات من أوجه على المسألة:

الأول: أن العزيمة مع الرخصة من باب الكفارة ٥١." (١)

"ص -٦٩-...الخيرة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا يشاء إلا من تعارض الأدلة؛ فقد ثبت إذا في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصول الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة؛ فإنها من المواضع المخيلة١.

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعا٢؛ لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها٣ قد وضعت؛ ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه؛ فقد قال تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم

---

١ بضم فكسر؛ أي: المشكلة من أخال الشيء اشتبه، أو بفتح فكسر، أي: التي هي موضع الخيل، وهو الظن، وفي "ط": "فإنها في المواضع..".

٢ الأنسب بقصد الاختلاف: ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾؛ أي: ليموت من يموت عن حجة عاينها، و﴿ويحيى من حي عن بينة﴾، أي: يعيش عن حجة شاهدها، فلا يبقى محل للتعلل بالأعذار لا نظر فيه؛ أي: لا **إشكال فيه**؛ لأنه يستلزم إرادة الاختلاف كما أشار إليه بقوله: فقد قال..." إلخ.

وقال "د": "أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية" ا. هـ.

قلت: وقارن مع حاشية "رقم ٣" بعدها.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢١٨/٩

٣ أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير آية: ﴿ليهلك من هلك﴾... إلخ لأن هذا وضع قدري ليس تابعا للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية. "د".." (١)

"٤ أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتبا على سابقه من قوله: "ومعلوم أن الراسخين... إلخ"، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بنى على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جوابا حاسما للإشكال؛ فقوله: "فلما كانوا منقسمين إلى مصيب... إلخ"؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة. "د".

٥ وهي المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها؛ إذ هي وقع الخلاف في أن المصيب فيها واحد أو متعدد، أما العقليات والشرعيات القطعية؛ فالمصيب فيها واحد، وإنما في إثم المخطئ فيها وتكفيره وفيه تفصيل يرجع إليه في كتب الأصول. "ف".." (٢)

"ص -١٣٩-...تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل١ الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوي أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء٢ الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء٣، وأشباهها من المسائل التى خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: إنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم، فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب، فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا إشكال في اطراحه٤، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد

---

١ لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد طرفي النفي والإثبات. "د".

٢ في "ماء": "خطأ".

٣ جمع محشاة، وهي "في الأصل" مبعر الدواب أراد بها هنا أدبار النساء، وفي الحديث محاشي النساء حرام. "ف" و"م". وقال "ماء": "أي: إتيانهن في أدبارهن".." (٣)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٠/٩٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٠/١٠٣

(٣) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٠/٢٠١

"ص -٢٦٥-...وكانوا يبحثون عن أفعاله١ كما يبحثون عن أقواله، وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلا يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوما، فكان عمله للاقتداء محلا بلا **إشكال بخلاف** غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلا عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا؛ لأنه ليس بمعصوم، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال؛ لم يكن٢ معتبرا في الأفعال، ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق٣ على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع؛ ليتخذ فيها أسوة.

وأما الإقرار؛ فراجع [في المعنى] إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فكذلك يكون بالنسبة إلى

---

١ وصنفوا في حجيتها وأحكامها كتبا ورسائل، منها: "المحقق من علم الأصول" لأبي شامة "ت٦٦٥هـ"، و"تفصيل الإجمال" للعلائي، و"أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام" لمحمد العروسي عبد القادر، و"أفعال الرسول" لمحمد الاشقر، وهو أوعبها وأحسنها.

٢ الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به؛ ترخصا لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة. "د"." (١)

"ص **-٢٧٣-...فالجواب**: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما١ تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد٢ إن حصل؛ وذلك أنه إن كان موافقا٣ قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا؛ فإن كان الأول؛ فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفا مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق٤ دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه [لك]؛ حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٠/٣٨٩

هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال.

---

١ في الأصل: "إذا".

٢ أي: بل يقع الانتفاع به نادرا، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: "أو كان مظنة للحصول". "د".

٣ في "ط": "بقوله".." (١)

"ص -٢٨٥-...المسألة الثانية:

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله؛ والإجماع على عدم صحة مثل هذا١، بل لا يمكن٢ في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل٣ به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دلني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواء؛ لعد من زمرة المجانين؛ فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هذا أيضا غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال؛ فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذى يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتحد في ذلك النظر٤ أو يتعدد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدد؛ فالنظر في التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان [قد] اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله، وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه البتة، وقده٥ مر في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب؛ فلا نعيده.

---

١ حكى الإجماع الرازي في "المحصول" "٦/ ٨١" وغيره.

٢ أي: حصوله من العقلاء. "د". وفي "ط" بعده: "في الوقائع".

٣ كذا في "ط"، وفي غيره: "بالجهل".

٤ هكذا في الأصل، وفي "د" و"ط" و"ماء": "القطر".

٥ في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها. "د".." (٢)

"ص -٤٠٠-...حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي؛ إذ كان صائما؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: "كل معنا يا فتى. فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر شهر فأبى فقال شقيق: كل ولك أجر صوم

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٠١/١٠

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤١٣/١٠

سنة. فأبى؛ فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله". فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده١.

وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: "هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا؛ فعليك بالعراق"٢. فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه٣ في **جوابه**، ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه.

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها، أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد، فإن عرض **إشكال فالتوقف** أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

---

١ مضت في "٢/ ٤٩٧"، وهي في "رسالة القشيري" "١٥١"، وانظر ما علقناه هناك.

٢ مضى قريبا "ص٣٨٥"، وتخريجه هناك.

٣ لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: "فإن كان كذا...." بإيعاز أصحاب مالك لتهييبهم سؤاله بأنفسهم. "د".." (١)

"ص -٤١٤-...المسألة السادسة:

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة، فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: "هذا مسكر" وكل [مسكر]١ خمر أو وكل مسكر حرام"؛ فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضا، وإذا خالف فيها فلا نكير على الجملة لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف فثي أن كل مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب، فلا يكون٣ هذا المشار إليه خمرا وإن أسكر، وإذ ذالك لا يسلم أن كل مسكر مر، ويخالف أيضا في أن كل مسكر حرام؛ فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذا [قد]٤ صارت منازعا فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة النزاع، وهو خلاف ما تأصل.

والجواب: أن تقدم صحيح، وهذا **الإشكال غير** وارد، وبيانه أن

---

١ سقطت من "د" و"ف"، وكتب "د" ما نصه: "لعله سقط هنا كلمة "مسكر" كما يدل عليه لاحق الكلام".

٢ أي: فلا بدع في ذلك، ولا ضرر في طريق المناظرة. "د".

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٦٦/١١

٣ أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من "د".." (١)

"ص -٤٥١-...الأول: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ٣٥٥

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١١/٨٥

أحوال السؤال من المتعلم للعالم ٣٧٢-٣٧٣

فقه الإجابات ٣٧٣." (١)

" ومما ذكر يتبين **الجواب** عن **الإشكال الثاني** فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم وإنما هو رواة والفقه فيما رووا أمر آخر أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله

على أن المثابرة على طلب العلم والتفقه فيه وعدم الإجتزاء باليسير منه يجر إلى العمل به ويلجىء إليه كما تقدم بيانه وهو معنى قول الحسن كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة وعن معمر أنه قال كان يقال من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله وعن حبيب بن أبي ثابت طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد وعن الثوري قال كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة وهو معنى قوله في كلام آخر كنت أغبط الرجل يجتمع حوله ويكتب عنه فلما ابتليت به وددت أني نجوت منه كفافا لا علي ولا لي وعن أبي الوليد الطيالسي قال سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون وقال الحسن لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وما عنده فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده فهذا أيضا مما يدل على صحة ما تقدم

فصل

ويتصدى النظر هنا في تحقيق هذه المرتبة وما هي والقول في ذلك على الإختصار أنها أمر باطن وهو الذي عبر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود وهو راجع إلى معنى الآية وعنه عبر في الحديث في أول ما يرفع من العلم الخشوع رواه الترمذي وقال مالك ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور ." (٢)

" دون حد النقل كالمجاوز له فكلاهما إبطال للحد على زعمك فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ولما لم يعد هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه ومثلوا ذلك بقوله عليه السلام

لا يقضي القاضي وهو غضبان فمنعوا لأجل معنى التشويش القضاء مع جميع المشوشات وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف وذلك خلاف ما أصلت وبالجملة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه

فالجواب أن ما ذكرت لا **إشكال فيه** على ما تقرر

أما الأول فليس القياس من تصرفات العقول محضا وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد وهذا مبين في موضعه من - كتاب القياس فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٢٣/١١

(٢) الموافقات. ط المعرفة - دراز، ٧٦/١

عليه معتبر وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها ونبه النبي صلى الله عليه و سلم على العمل بها فأين استقلال العقل بذلك بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية يجرى بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفته

وأما الثاني فسيأتي في باب العموم والخصوص إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص وإن سلم أنها تخصص فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب ." (١)

" ولا زلت منذ زمان استشكله حتى كتبت فيها إلى المغرب وإلى إفريقية فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر بل كان من جملة الإشكالات الواردة أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيها إختلافا يعتد به فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات وهو خلاف وضع الشريعة وأيضا فقد صار الورع من أشد الحرج إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة ولا معاملة ولا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه وفي هذا ما فيه

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه المختلف فيه إختلافا دلائل أقواله متساوية أو متقاربه وليس أكثر مسائل الفقه هكذا بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمل من محصلي مواد التأمل وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلا الأقل وأما الورع من حيث ذاته ولو في هذا النوع فقط فشديد مشق لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه وقد قال عليه السلام

حفت الجنة بالمكاره رواه مسلم هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ما قررتم من الجواب غير بين لأنه إنما يجري في المجتهد ." (٢)

" يتبين جوابه بعد

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة وإذا تأملنا مناط المسألة وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع وإن كان شديدا في مخالفة النفس وورع الخروج من الخلاف صعب فى الوقوع قبل النظر في مخالفة النفس فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج وأنه ليس ما أشرتم إليه اه ما كتبت به وهنا وقف الكلام بيني وبينه

ومن تأمل هذا التقرير عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد ولا يجري في الواقع مجرى الإستقامة للزوم الحرج في وقوعه فلا يصح أن يستند إليه ولا يجعل أصلا يبنى عليه والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جدا وعليه ينبني كثير من مسائل الورع وتمييز المتشابهات وما يعتبر من وجه الإشتباه وما لا يعتبر وفي أثناء الكتاب مسائل تحققه إن شاء الله ." (٣)

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٨٩/١

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ١٠٤/١

(٣) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ١٠٦/١

" ويكون مثل قوله في الآية من شعائر قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع أما ماله سبب مما هو في نفسه مباح فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن ولا إشكال فيه وعلى هذا الترتيب يجرى القول في الآية الأخرى وسائر ما جاء في هذا المعنى

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية لا إلى الرخص بعينها وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه أرخص له في أكل الميتة قصدا لرفع الحرج عنه ردا لنفسه من ألم الجوع

فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها كان مأمورا بإحياء نفسه لقوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها إذا أمكنه تلافيه بل هو مثل من صادف شفا جرف يخاف الوقوع فيه فلا شك أن الزوال عنه مطلوب وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة هو ممور ! بإحياء نفسه فلا يسمى رخصة من هذا الوجه وإن سمى ." (١)

" يقولون إن الله ألغى بعضها فى المباحات واعتبر بعضها وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر الجواب بل سبيلهم استقراء المواقع فقط

وهذا وإن كان يخل بنمط من الإطلاع على بعض أسرار الفقه غير أنهم يقولون يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويعتبر الله يشاء ويترك ما يشاء لا غيره فى ذلك وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية الصعوبة لأنهم إذا فتحوا هذا الباب تزلزلت قواعد الإعتزال

هذا ما قاله القرافي

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك والدليل القاطع فى ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج فى جريانها على الصراط المستقيم وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام وفى وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة فى حدود الشرع وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع وكل أصل من أصول التكليف فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط فى كل باب ." (٢)

" إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك فيتنزل ذلك الحكم الشرعي بالإعتبار وعدمه وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف فالممسك عن المفطرات لنوم أو غفلة وإن صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع كأن الشارع جعل نفس الإمساك سببا فى إسقاط القضاء أو فى صحة الصوم شرعا لا بمعنى أنه مخاطب به وجوبا وكذلك ما فى معناه

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣١٢/١

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤٤/٢

والضرب الثانى ليس من ضرورة كل فعل وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هى تعبديات فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الإختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما فلا إشكال فيه وأما العاديات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شىء إلا النظر الأول لعدم إمكانه لكنه فى الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة بناء على منع التكليف بما لا يطاق أما تعلق الوجوب بنفس العمل فلا إشكال فى صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال فصار فى عداد ما لا قدرة عليه فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعا

والثانى من وجهى الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر فلا يصح فيه عبادة إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا كأخذ الأموال من أيدى الغصاب وما افتقر منها إلى نية التعبد فلا يجزىء ." (١)

" قلت لحماد بن أبي سليمان إني أتكلم فترفع عني النوبة فإذا رفعت عني وضعت على غيري فقال إنما عليك أن تكلم في نفسك فإذا رفعت عنك فلا تبالي على من وضعت

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك وإعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسارى ولما نعى الحاج حتى يؤدوا خراجا

كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر أو قتل الكافر المسلم بل قال عليه الصلاة و السلام

وددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل الحديث ولازم ذلك دخول قاتله النار وقول أحد إبني آدم إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام ولأن جانب الجالب والدافع أولى وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فإن قيل هذا يشكل في كثير من المسائل فإن القاعدة المقررة أن

لا ضرر ولا ضرار وما تقدم واقع فيه الضرر فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر إما بعوض وإما مجانا مع أن صاحب الطعام محتاج إليه وقد أخذ من يده قهرا لما كان إمساكه مؤديا إلى اضرار المضطر وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهرا لما صار منعه مؤديا لا ضرار الغير وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا إشكال فيه وذلك أن إضرار الغير فى المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران إضرار صاحب اليد والملك وإضرار من لا يد له ولا ملك ." (٢)

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢/٣٢٨

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢/٣٥٢

" عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وإن فرض أنه يقع به بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع

فإن قيل كيف هذا وقد علم أنه لا يسلم من ذلك فصار كالمتسبب لنفسه في الهلكة فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك وقد تعين عليه القيام بذلك العام لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات وذلك باطل باتفاق نعم قد يقال إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غضب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف وإنما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها فهو موضع نظر قد يرجح جانب السلامة من العارض وقد يرجح جانب المصلحة العامة وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره وإن كان لغيره غناء أيضا فينحتم أو يترجح الطلب والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة فما رجح منها غلب وإن استويا كان محل **إشكال وخلاف** بين العلماء قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغي مثلها في جانب عظم المصلحة وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها ولذلك مثال واقع

حكى عياض في – المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر ابن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه هؤلاء قوم كفر فسقة لأن الديلم ." (١)

" **فالجواب** أن هذا نمط آخر وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذى يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذى يثاب عليه أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك فهذا عون بالطاعة على الطاعة ولا **إشكال فيه** وقد قال الله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال وتعاونوا على البر والتقوى الآية ومسألة الحفظ من هذا وأما ما وقع الكلام فيه فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص

فالحاصل لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح فى الإخلاص فهو المقصود التبعي السائغ وما لا فلا وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام

أحدها ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها فلا شك أنه مقصود للشارع فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٧٢/٢

والثانى ما يقتضى زوالها عينا فلا **إشكال أيضا** فى أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا فلا يصح التسبب بإطلاق

والثالث ما لا يقتضى تأكيدا ولا ربطا ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا فيصح فى العادات دون العبادات أما عدم صحته فى العبادات فظاهر وأما صحته فى العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب ." (١)

" ما في الأصل وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ومعلوم أن الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها فلا يكون المحكم أم الكتاب لكنه كذلك فدل على أن المتشابه لا يكون في شئ من أمهات الكتاب

فإن قيل فقد وقع في الأصول أيضا فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم

فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة وإنما في فروعها فالآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع إلى المناط فإن **الإشكال الحاصل** في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة وهي الأكثر فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي ." (٢)

" يكن ثم اشتراط وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها لم تنتقل المنفعة إليه بانتقال الأصل إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل إليه فلو صارت للمشتري إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعا وإهمالا للتبعية بالنسبة إلى البائع وهو السابق في استحقاق التبعية فثبتت أنها دون المشتري وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل عنه أشبه الثمرة مع الأصل فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له فإن اشترطه المشترى فلا **إشكال وإنما** جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع من أجل بقاء التبعية أيضا فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفي حوزه لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع كالثمرة التي لم تطب

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية جهة البائع وجهة المشتري فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية وهذا واضح جدا

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤٠٧/٢

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٩٧/٣

والجواب عن الرابع أن القصد إلى المنافع لا **إشكال في** حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال أم هى مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه ". (١)

" الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك هذا خلف وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك ما كان في معناه أو شبيها به فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه و سلم لأناس بكثرة المال مع علمه بسوء عاقبتهم فيه كقوله لثعلبة بن حاطب

قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه ثم دعا له بعد ذلك فيقول القائل لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له **وجواب** هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل الطلب فلا **إشكال في** دعائه عليه الصلاة و السلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له كقوله

إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض قيل وما بركات الأرض قال

زهرة الدنيا فقيل هل يأتي الخير بالشر فقال

لا يأتي الخير إلا بالخير وإن هذا المال حلوة خضرة الحديث وقال حكيم ابن حزام سألت النبي صلى الله عليه و سلم فأعطاني ثم سألته فأعطاني ثم سألته فأعطاني ثم قال

إن هذا المال خضرة حلوة الحديث وقال

المكثرون هم الأقلون يوم القيامة الحديث وما أشبه ذلك مما أشار به إلى التحذير من الفتنة ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدي إلى ذلك ولا عن ." (٢)

" إعمال للمعارضة فيما بين الظني والقطعي وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي وهو خلاف القاعدة فلم يبق إلا الوجه الرابع وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب

فإن قيل هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد فإن تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها فيلزم إما بطلان ما قالوه وإما بطلان هذه القاعدة لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ١٧٤/٣

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢٣٨/٣

أحدهما أن ما فرض فى السؤال ليس من مسألتنا بحال فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضا وفي الحقيقة ليس بمعارض فإن القاعدة إذا كانت كلية ثم ورد فى شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة فى تلك القضية المخصوصة وحدها مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخالفا فلا إشكال فى أن لا معارضة هنا وهو هنا محل التأويل لمن تأول أو محل عموم ." (١)

"كذلك حتى قوله يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فهذا من ذلك المعنى أيضا وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت فى الشريعة وأن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي لا بد من تحصيله وبه يحصل فهمها وعلى طريقه يجرى سائر العمومات وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل ألبتة واطردت العمومات قواعد صادقة العموم ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال ." (٢)

" بالتكليف اللائق بكل واحد منهما كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة والإختصاص فى مثل هذا لا إشكال فيه وأما الأول فقد وقع الإختصاص فيه في كثير من المواضع كالجمعة والجهاد والإمامة ولو في النساء وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل مع فقد الفارق فى القسم المشترك ومثل ذلك العبد فإن له اختصاصات فى القسم المشترك أيضا وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به فى مسائل كثيرة كما تقدم التنبيه عليه فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الإختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن ." (٣)

" الخصوصيات وما به الإمتياز غير معتبرة وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأسا وذلك باطل فما أدى إليه مثله

وعن الثالث أنه الإشكال المورد على القول بالقياس فالذى أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها أصلية وفرعية وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقري من غير اعتبار بقياس أو غيره إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣/٢٦٢

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣/٢٨٠

(٣) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣/٣٠٣

ومن فهم هذا هان عليه **الجواب** عن **إشكال القرافى** الذى أورده على أهل مذهب مالك حيث استدلوا فى سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى ولا تسبوا وقوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت وبحديث

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها الخ وقوله لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين قال فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد فإنها تدل ." (١)

" المسألة التاسعة

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا **إشكال فيه** لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين وقال سبحانه ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ثم رد الحكاية عليهم بقوله لسان الذي يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين وهذا الرد على شرط **الجواب** في الجدل لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم والبشر هنا حبر وكان نصرانيا فأسلم أو سلمان وقد كان فارسيا فأسلم أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم وقال تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك فدل على أنه عندهم عربي وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان الغربي

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل وقد مر في – كتاب المقاصد بيان هذا المعنى والحمد لله

ومن امثلة هذا الفصل ما ادعاه من لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن كبيان بن سمعان حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى هذا بيان للناس الآية وهو من الترهات بمكان مكين والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الإفتراء البارد ولو جرى له على اللسان العربي لعده الحمقى من جملتهم ." (٢)

" فإن قيل فماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك

فالجواب أنه من وظائف المجتهدين فهم العارفون بما وافق أو خالف وأما غيرهم فلا تمييز لهم فى هذا المقام ويعضد هذا المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي فى حكم كلي ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني والأدلة الظنية متفاوتة كأخبار الآحاد والقياس الجزئية فأما المخالف للقطعي فلا **إشكال فى** اطراحه ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه لا للاعتداد به وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره

فإن قيل فهل لغير المجتهد من المتفقهين فى ذلك ضابط يعتمده أم لا

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٠٤/٣

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٩١/٣

فالجواب أن له ضابطا تقريبيا وهو أن ما كان معدودا فى الأقوال غلطا وزللا قليل جدا فى الشريعة وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف حين عد جهة الرواية وأن لها ثماني علل فساد الإسناد ونقل الحديث على المعنى أو من المصحف والجهل بالإعراب والتصحيف وإسقاط جزء الحديث أو سببه وسماع ." (١)

" والكفر فضلا عن الإيمان فأفعاله لا يوثق بها فلا تكون مقتدى بها

فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر مثله في نصب أقواله فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا لأنه ليس بمعصوم ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال لم يكن معتبرا في الأفعال ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان

فحق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة

وأما الإقرار فراجع إلى الفعل لأن الكف فعل وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه و سلم فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب بالفتوى وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جار هنا بلا **إشكال ومن** هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه ومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار فر بدينه واستخفى بنفسه ما لم يكن ذلك سببا للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف ." (٢)

" يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جدا

فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر لأنا إنما تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي فنحن نقول واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق طابق قوله فعله أم لا لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد إن حصل وذلك أنه إن كان موافقا قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق أولا فإن كان الأول فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة ومن اقتدى به كان مخالفا مثله فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق دون ما خالف فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤/١٧٣

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤/٢٠١

حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله لأنه وارث النبي فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة وكذب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على ." (١)

" قرره الأئمة في صناعة النحو أي إن الله يعلمكم على كل حال فاتقوه فكأن الثاني سبب في الأول فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتبا معنويا وهو يقتضي تقدم العلم على العمل والأدلة على هذا المعنى كثيرة وهي قضية لا نزاع فيها فلا فائدة في التطويل فيها لكنها كالمقدمة لمعنى آخر وهى

المسألة الثانية

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه لأنه إسناد أمر إلى غير أهله والإجماع على عدم صحة مثل هذا بل لا يمكن في الواقع لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه أخبرني عما لا تدري وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء إذ لو قال له دلني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواء لعد من زمرة المجانين فالطريق الشرعي أولى لأنه هلاك أخروي وذلك هلاك دنيوي خاصة والإطناب في هذا أيضا غير محتاج إليه غير أنا نقول بعده

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذى يسأل عنه فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر أو يتعدد فإن اتحد فلا إشكال وإن تعدد فالنظر في التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة وقد مر في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب فلا نعيده ." (٢)

" ما حصل أو رفع إشكال عن له وتذكر ما خشى عليه النسيان أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم

والثاني سؤال المتعلم لمثله وذلك أيضا يكون على وجوه كمذاكرته له بما سمع أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسئول أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم أو التهدي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم

والثالث سؤال العالم للمتعلم وهو على وجوه كذلك كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه أو اختبار عقله أين بلغ والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل أو تنبيهه على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم

والرابع وهو الأصل الأول سؤال المتعلم للعالم وهو يرجع إلى طلب علم ما لم يعلم

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤/٢٥٦

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤/٢٦٢

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق إن علم ما لم يمنع من ذلك عارض معتبر شرعا وإلا فالاعتراف بالعجز

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق بإطلاق بل فيه تفصيل فيلزم الجواب ." (١)

" الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صائما فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي كل معنا يا فتى فقال أنا صائم فقال أبو تراب كل ولك أجر شهر فأبى فقال شقيق كل ولك أجر صوم سنة فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسلة بنت سليسلة إن أرت هذا فعليك بالعراق فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه في جوابه ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد فإن عرض إشكال فالتوقف أولى بالنجاح وأحرى بادراك البغية إن شاء الله تعالى

المسألة الرابعة

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ولسان العرب يعدم فيه النص أو ينذر إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم عن احتمالات عشرة وهذا نادر أو معدوم فإذا ورد دليل منصوص وهو بلسان ." (٢)

" والجواب أن ما تقدم صحيح وهذا الإشكال غير وارد وبيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا فإن لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال وقد مر هذا وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه فليس عنده بدليل فصار الإتيان به عبثا لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصودا ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل وعلى ذلك دل قوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول الآية لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار فإن الله تعالى قال قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون إلى قوله قل فأنى تسحرون فقررهم بما به أقروا واحتج بما عرفوا حتى قيل لهم فأنى تسحرون أي فكيف تخدعون عن الحق بعد ما اقررتم به فادعيتم مع الله إلها غيره وقال تعالى إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا وهذا من المعروف عندهم إذ كانوا ينحتون بأيديهم ما يعبدون وفى موضع آخر أتعبدون ما تنحتون وقال تعالى قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله ربي الذى يحيي ويميت فوجد الخصم مدفعا فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه وقال تعالى إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم الآية فأراهم البرهان بما لم يختلفوا

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤/٣١٢

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤/٣٢٤

فيه هو آدم وقال تعالى يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن فلا يؤتى ." (١)

"كبيان الصلاة والزكاة (أو) كان البيان شافيا (بظني فمؤول) كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة (أو) كان البيان (غير شاف خرج) المجمل (عن الإجمال إلى **الإشكال**) كبيان العدد بالحديث الوارد في الأشياء الستة في الصحيحين فإنه يبقى فيه **الإشكال بعدما** ارتفع الإجمال باعتبار مناط الحكم هل هو الجنس والقدر أو الطعم على ما عرف في موضعه (فجاز طلبه) أي طلب بيانه حينئذ (من غير المتكلم) لأن بيان المشكل مما يكتفي فيه بالاجتهاد بخلاف الإجمال فظهر أن المجمل الذي لحقه البيان قطعيا كان أو ظنيا شافيا كان أو غير شاف لا يوصف بالإجمال عند الحنفية أيضا (فلذا) أي لما ذكر من التفصيل (رد ما ظن من أن المشترك المقترن ببيان مجمل بالنظر إلى نفسه مبين بالنظر إلى المقارن) الظان الأصفهاني والراد

تيسير التحرير ج:١ ص:١٦٢

نفسه في لباس الفقير والله أعلم (وغاية الأمر) أي أمر الخصم وشأنه في المناقشة أن يدعى (أن مقتضى الظاهر) على تقدير كون الجملة المعطوفة لبيان قسم مقابل لقسم الزيغ (أن يقال وأما الراسخون) ليعادل قسيمه ولأن الشائع في كلمة أما في مثل هذا المقام أن يثنى ويكرر ثم أشار إلى **الجواب** بقوله (فإذا ظهر المعنى) المراد بإماراته وهو ههنا بيان حال القسمين على الوجه الذي ذكر (وجب كونه) أي كون الكلام واقعا (على مقتضى الحال) وهو الأمر الداعي لاعتبار خصوصية ما في الكلام (المخالف لمقتضى الظاهر) وهو إيراد كلمة أما والحال التي مقتضى المخالف إبراز الكلام في صورة توهم موجب عطف المفرد ليتمسك به أهل الزيغ فيستحكم فيه ويتميز عنهم الراسخون بالثبات عن الزلل كقوله تعالى – ٢ وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس ٢ – ٢ يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ٢ – (مع أن الحال قيد للعامل)." (٢)

"بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفيا فإنه حينئذ يكون السؤال في محل الحاجة (وإيراده) دليلا (لإيجاب التكرار وجه بعلمه) أي السائل (بدفع الحرج) بنفي الحرج في الدين وفي حمله على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل (وإنما يصحح) هذا التوجيه (السؤال) على تقدير كون الأمر للتكرار فإنه إذا علم من الخارج أن الأمر للتكرار أو يقال لم يكن للسؤال وجه فيتعذر بهذا (لا) أنه يصحح (كونه دليلا لوجوب التكرار أو

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٣٥/٤

(٢) تيسير التحرير، ١٨٥/١

احتماله) أي أو كونه دليلا لاحتمال التكرار لجواز أن يكون متساويا السؤال عدم درايته لمراد المتكلم كما ذكرنا فلا يتعين كون السؤال لعلمه بدفع الحرج مع علمه بكون الأمر للتكرار (ثم

تيسير التحرير ج:١ ص:٣٥٤

الجواب) للجمهور عن الاستدلال بالسؤال المذكور (أن العلم بتكرير) الحكم (المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه) أي سؤال السائل المذكور (**لإشكال أنه**) أي سبب الحج (الوقت فيتكرر) وجوب الحج بتكريره (أو) أن سببه (البيت فلا) يتكرر لعدم تكرره قال الشارح في أكثر الكتب أن السائل هو سراقة فقال في حجة الوداع ألعامنا هذا أم للأبد (وبنى بعض الحنفية) كفخر الإسلام وصدر الشريعة (على التكرار وعدمه واحتماله) حكم (طلقي نفسك أو طلقها يملك) المأمور أن يطلق (أكثر من الواحدة) جملة ومتفرقة (بلا نية على الأول) أي على أن الأمر للتكرار فإن لفظ طلق إذا كان موضوعا لطلب التطليق مكررا كان التوكيل بأكثر من الواحدة فيملكه من غير التفات إلى نية الموكل لأن الشرع يحكم بالظاهر (وبها) أي ويملك أكثر من الواحدة بالنية (على الثالث) أي احتماله التكرار مطابقا لنيته من اثنين وثلاث فإن لم تكن له نية أو نوى واحدة فواحدة لا غير (وعلى الثاني) أي عدم احتماله التكرار (وهو) أي الثاني (قولهم) أي الحنفية يملك (واحدة) سواء نواها أو اثنتين أو لم ينو شيئا (والثلاث بالنية لا الثنتين)." [1]

"لمقتضاه أي لمقتضى الخطاب الأول وهو التحريم المؤبد فنكاحهن باطل ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو أنه إذا كان باطلا كيف يسقط به الحد ويثبت به النسب أجاب بقوله (وعدم الحد وثبوت النسب حكم الشبهة) أي صورة العقد عليهن وعدم الحد قول أبي حنيفة وسفيان الثوري وزفر وثبوت النسب ووجوب العدة قول المشايخ تفريعا على هذا القول ومنهم من منع ثبوته لا وجوبها لأن أقل ما يبتنى عليه كلاهما وجود الحل من وجه وهو منتف في المحارم فلا **إشكال حينئذ** وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا إشكال أيضا إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه وعدم وجوب الغرة وعدم ثبوت النسب (ويجب مثله) أي مثل هذا البطلان (في العبادات) سواء كان المنهي عنه لوصف ملازم أولا لعدم سببيتها لحكمها الذي شرعت له وهذا بحث المصنف واختاره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع (كصوم العيد) فإن النهي عنه لمعنى ملازم وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى فكان باطلا لما ذكر والإجماع العقد على حرمته وإليه أشار بقوله (لعدم الحل والثواب)

---

(١) تيسير التحرير، ٤٤٠/١

وما انتفى فيه صفة الحل إجماعا ولم يترتب عليه الثواب والذي لم يشرع إلا له فهو حقيق بأن يحكم ببطلانه ثم فيه على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد فقال (فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوبه) أي القضاء بالإفساد (يتبعه) أي يتبع حل الشروع فيه فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يصح نذره إذ لا يصح نذر في معصية الله تعالى كما في صحيح مسلم **فالجواب** ما أشار إليه بقوله (وصحة نذره لأنه) أي نذره (غير متعلقه) بفتح اللام وهو مباشرة الصوم في يوم العيد كذا في التلويح والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بأن يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة كما." [1]

"الوجه وأجيب بأنها لم تثبت مسببة عن الزنا من حيث ذاته بل من حيث أنه سبب للماء الذي هو سبب المعصية الحاصلة بالولد الذي هو مستحق للكراهة ومنها حرمة المحارم إلى آخر ما ذكروا في محله وفيه ما فيه وأشار إليه بقوله (وثبوت حرمة المصاهرة عنده) أي الزنا (بأمر آخر) لا بالزنا (كثبوت ملك الغاصب عند زوال الاسم وتقرر الضمان فيما يجب بملك شبهة **جواب** هذا **الإشكال بجواب** **إشكال آخر** وهو أن الغصب تعد على الغير فله جهة قبح لم يرجح عليها غيرها وقد جعلوه مشروعا بعد النهي حيث جعلوه سببا للملك المغصوب إذ تصرف فيه الغاصب تصرفا به تغير بحيث زال اسمه وكان ذلك المغصوب مما يصح تملكه احترازا عن نحو المدبر والملك نعمة وذلك أنه لم يثبت بعين الغصب بل بأمر آخر وهو أن لا يلزم اجتماع البدلين في ملك المغصوب منه إن قلنا يبقى ملكه في عين المغصوب عند تقرر الضمان وصيرورة قيمته دينا في ذمة الغاصب وفي المبسوط ولكن هذا غلط لأن الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا يقع بيع الغاصب ويسلم الكسب له انتهى وقد يقال ثبوته من وقت الغصب بطريق الاستناد وهو لا ينافي ثبوته عند زوال الاسم وإليه أشار المصنف رحمه الله إلى رد ما ذكر من أن سبب الملك غير الغصب أمر آخر بقوله (والمختار) أن (الغصب عند الفوات سبب الضمان مقصودا جبرا) للفائت رعاية للعدل يعني لا نقول سبب الملك أمر آخر غير الغصب بل إنما هو الغصب لكن عند الفوات فالفوات شرط والسبب هو الغصب وطريق سببيته أنه قصد أولا سببيته للضمان جبرا (فاستدعى) كون سبب الضمان (تقدم الملك) أي ملك المغصوب للغاصب لأنه مع بقائه في ملك المغصوب منه لا يمكن إثبات الضمان في ذمة الغاصب لما ذكر (فكان) الغصب

---

(١) تيسير التحرير، ٤٧٣/١

(سببا له) أي للملك (غير مقصود) سببيته بالذات (بل بواسطة سببيته) أي الغصب (لمستدعيه) أي الملك وهو الضمان (وهذا قولهم) أي حاصل قول الحنفية (في الفقه هو)." [١]

"ثبت وجوبه بدليله وفي الثاني على أمر ثبت عدم وجوبه فعبر عن كل منهما بما يليق به

تيسير التحرير ج:٢ ص:١٨٦

(أو) ما (ظن) عدم وجوبه بأن ظن المجتهد الذي ادعى اجتهاده إلى وجوبه ابتداء عدم الوجوب أو ظن غيره (فإنه) أي الشأن أو الواجب المذكور (لا يخاف) العقاب بتركه فلا يصدق التعريف على هذا الفرد من المعرف إذ ليس مثله مما يخاف على تركه خوفا لا يختص بواحد دون واحد أما إذا كان هو الظان فالشارح ذكر أنه لا يخاف بترك ما ظن عدم وجوبه ابتداء عادة وفيه نظر (وهو) أي إفساد عكسه بهذا (حق ومنبع دفع الأول) أي منشأ دفع الإشكال على طرده من غير حاجة إلى تفسيره بما بحث بالمعنى المذكور إذ عدم الخوف مشترك بما ليس بواجب وشك في وجوبه وبين ما هو واجب وشك في عدم وجوبه وذلك معلوم بحسب العادة (وللقاضي أبي بكر) رسم آخر وهو (ما يذم شرعا تاركه بوجه ما يريد) بقوله بوجه ما أحد الوجوه المشار إليها بهذا التفصيل تركه (في جميع وقته) الذي وقت به فاحترز به عن تركه في بعض ذلك الوقت (بلا عذر نسيان ونوم وسفر) فلا يذم إذا ترك بأحد هذه الأعذار وهذا في الواجب عينا وأما في الواجب كفاية فتعتبر هذه القيود مع قيد آخر (و) هو ما أشار إليه بقوله (مع عدم فعل غيره) بأن يتركه الجميع (أن) كان الواجب (كفاية و) ترك (الكل) من الأمور المخير فيها (في) الواجب (المخير) فيه بين الأمور (ولو أراد) القاضي (عدم الوجوب معها) أي الأعذار المذكورة على ما صرح به في التقريب من أنه لا وجوب على النائم والناسي ونحوهما حتى السكران وأن المسافر يجب عليه صوم أحد الشهرين (فلا يذم) المكلف (معها) أي الأعذار المذكورة ولو هاهنا بمعنى أن بدليل دخول الفاء في جوابها (بالترك إلى آخر الوقت) إذ لا وجوب معها (وبعد زوالها) أي الأعذار." [٢]

"لوم الكل وإنما صرنا إلى التأويل (جمعا بين الدليلين) وفي نسخة جمعا للدليلين يعني

تيسير التحرير ج:٢ ص:٢١٤

هذه الآية باعتبار ظاهرها ودليلنا الدال على الوجوب على الجميع فإن هذه تحتمل التأويل

---

(١) تيسير التحرير، ٤٨٢/١

(٢) تيسير التحرير، ٢٦٨/٢

بخلاف ذلك فلو حملناها على ظاهرها لزم إلغاء ذلك وهو أقوى (واعلم أنه إذا قيل صلاة الجنازة واجبة) أي فرض (على الكفاية) كما صرح به بعض الحنفية والشافعية وحكوا الإجماع عليه (فقد يستشكل) بسقوطها (بفعل الصبي) المميز كما هو الأصح عند الشافعية (**والجواب**) عن هذا **الإشكال** (بما تقدم) من أن المقصود الفعل وقد وجد (لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب) يعني لو لم يوصف الفعل بالوجوب كذا نقول قد تحقق الفعل وإن لم يكن موصوفا بالوجوب لكنه ورد في الشرع أن المطلوب فعل موصوف به وفعل الصبي ليس كذلك فلم يتحقق المطلوب

مسئلة

(لا يجب شرط التكليف) أي تحصيله (اتفاقا كتحصيل النصاب) للتكليف بوجوب الزكاة (والزاد) أي تحصيله لوجوب الحج (وأما ما يتوقف عليه الواجب) حال كونه (سببا) له إما (عقلا) أي من حيث العقل (كالنظر) أي ترتيب المعلومة للتأدي إلى مجهول فإنه سبب (للعلم) والمراد به العلم الواجب كالتصديق الإيماني (وفيه) أي في كون النظر سببا عقليا للعلم (نظر) إذ هو سبب عادي له فإن استعقاب النظر العلم بخلقه تعالى إجراء العادة عند الحنفية والأشاعرة (أو شرعا) استعقاب (كالتلفظ) بما يفيد العتق فإنه سبب شرعا (للعتق) الواجب بنذر أو كفارة أو غيرهما (أو عادة كالأول) أي النظر للعلم وقد عرفت (وحز العنق) للقتل الواجب (أو) حال كونه (شرطا) للواجب (عقلا كترك الضد) للواجب (أو عادة كغسل جزء من الرأس) لغسل الوجه إذ لا يتحقق غسل الوجه عادة إلا مع غسل جزء من الرأس (أو شرعا) كالوضوء للصلاة (فالحنفية والأكثرون) على أن كل واحد مما ذكر (واجب به) أي بسبب وجوب ذلك الواجب المتوقف عليه (وقيل)." [1]

"علم صاحب الدينارين حين كفلها أه ولا يخفى عليك أنه قد يقال لمن يعد مثل هذا الكلام للتأكيد والتقرير عليه كما روى عنه – صلى الله عليه وسلم – العدة دين فلا **إشكال وأجاب** في المبسوط بأنه يحتمل أن قوله هما علي كان إقرار بكفالة سابقة ولا يخفى بعده وبأنها واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل بها في خصوص محل النزاع قلت يقاس المنازع فيه على مورد النص لاشتراك العلة هذا في حديث ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أكفل به قال بالوفاء قال بالوفاء فصلى عليه – صلى الله عليه وسلم – وهذا يقوي قول أبي يوسف رحمه الله لا يشترط قبول المكفول له في المجلس وبه أفتى بعض المشايخ (والمطالبة في الآخرة راجعة إلى الإثم ولا يفتقر إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها وبظهور المال تقوت) ذكر لصحة الكفالة وجهين الأول عدم براءة الميت والثاني الحديث فأجاب عنه بقوله **والجواب** عنه إلى آخره وعلل الأول بالمطالبة في الآخرة فأجاب عنه بقوله والمطالبة في الدنيا عنه وظهور المال فأجاب عنه بأن ظهوره يقوي الذمة فيطالب وبالتبرع

(١) تيسير التحرير، ٣٠٨/٢

إلى آخره عن الميت وسيجيب عنه وترقى **الجواب** الآخر فقال (بل ظهور قوتها) يعني كانت موجودة في نفس الأمر لكنها خفيت فلما ظهر ظهرت (وهو) أي في تقويها (الشرط) لصحة الكفالة (حتى لو تفوت بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به) أي بالدين اللاحق (بأن حفر بئرا على الطريق فتلف به) أي بالمحفور والحفر (حيوان بعد موته) أي الحافر (فإنه يثبت الدين) في هذا المتلف (مستندا إلى وقت السبب) أي الحفر (الثابت حال قيام الذمة) الصالحة للوجوب يعني حال الحياة (والمستند يثبت أولا في الحال) ثم يستند (ويلزمه) أي ثبوته في الحال (اعتبار قوتها حينئذ به) أي بالدين اللاحق **وجواب** الشرط ما أفاده بقوله (وصحة التبرع لبقاء الدين من

تيسير التحرير ج:٢ ص:٢٨٣." [١]

"مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يجب اتباع سبيلهم لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم فتأمل (ويعترض) هذا الاستدلال (بأنه إثبات حجية الإجماع بما) أي بشيء (لم تثبت حجيته) أي ذلك الشيء (إلا به) أي بالإجماع (وهو) أي ذلك الشيء (الظاهر) وهو الآية الكريمة (لعدم قطعية) لفظ (سبيل المؤمنين في خصوص المدعي) وهو ما أجمع عليه لجواز أن يراد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته أو فيما صاروا به مؤمنين وإذا قام الاحتمالات كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما ثبت بالإجماع على التمسك بالظواهر المفيدة للظن إذ لولاه لوجب العمل بالدلالة المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى - ٢ ولا تقف ما ليس لك به علم ٢ - فكان الاستدلال به إثباتا للإجماع بما لم تثبت حجيته إلا به فيصير دورا قال

الشارح وأفادنا المصنف في الدرس بأنه يمكن **الجواب** عن هذا على طريقة أكثر الحنفية بأن هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته فإن حكم العام عندهم ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج إلى الإجماع المذكور انتهى يعني أن سبيل المؤمنين عام يتناول جميع تلك الاحتمالات فيعمها ومن جملتها خصوص المدعي ثم قال إلا أن السبكي ذكر أن الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وأنه لم يسبق إليه وحكى أنه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي في المدخل ولم يدع أعني الشافعي القطع فيه

انتهى فإذا ادعى الظن فلا **إشكال لكن** المطلوب القطع وإن ادعى القطع أشكل بقوله

بظنية دلالة العام

وأنت خبير بأن هذا لا يضر الحنفية إذا احتجوا به لإفادة القطع (والاستدلال) على حجية

---

(١) تيسير التحرير، ٤٠٩/٢

الإجماع كما ذكره إمام الحرمين (بأنه) أي الإجماع (يدل على) وجود دليل (قاطع في الحكم) المجمع عليه (عادة) فحجيته قطعا بذلك القاطع (ممنوع) فإن مستند الإجماع قد." (١)

"أي العلية (أولا بموجبه) أي الظن (ثم نستقرئ الخ) أي المحال لاستعلام معارضه من التخلف لا لمانع فإن لم نجد استمر الظن بصحتها إلى آخر ما ذكر قريبا فارجع إليه (ويجري فيه) أي في هذا الجواب ما جرى في الجواب السابق وهو (إشكال المقارنة) أي إذا كان العلم بالتخلف مقارنا للعلم بالصحة لا يتأتى الجواب فإن الموقوف على العلم بالمانعية إنما هو الاستمرار (ودفعه) أي ويجري أيضا دفع الإشكال المذكور بأن يقال ما يتوقف على العلم بالصحة وهو العلم بالمانعية بالفعل إنما هو الاستمرار وما يتوقف عليه العلم بالصحة هو العلم بالمانعية بالقوة على ما مر (وجه) المذهب (المختار) من أن عدم النقض في كل من المنصوصة ليس بشرط في صحتها (أنه) أي التخلف وعدم ثبوت الحكم في محل النقض (تخصيص لعموم دليل حكم) وهو ما يدل عليه الوصف من نص في المنصوصة وأحد المسالك في المستنبطة والحكم كون الوصف علة وعمومه شموله جميع صور وجود العلة باعتبار ثبوت الحكم ويحتمل أن يكون المراد بدليل الحكم العلة وبالحكم ما هو المتعارف (فوجب قبوله) أي قبول تخصيص عمومه (كاللفظ) أي كما يجب قبول تخصيص عموم اللفظ عند وجود ما يقتضيه (وما قيل) ما مصدرية والتقدير وقولهم (الخلاف مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم) أو موصولة والتقدير أعني الخلاف إلى آخره أو المحل بدل من الموصول يعني الخلاف المذكور في هذا المقام مبني على الخلاف الواقع في قبول المعاني العموم (فالمانع) ثم أن لها عموما (إذ) المعنى واحد (لا تعدد إلا في محاله) بخلاف الألفاظ لشمولها المتعدد بذاته (مانع هنا) من تخصيص العلة لأنها معنى والمعنى لا يقبل العموم والتخصيص فرع العموم (غير لازم) خبر لقوله ما قيل وقول الشارح الخلاف مبتدأ وخبره غير لازم غير مستقيم وهو ظاهر (لوقوع الاتفاق حينئذ) أي حين كانت حجة المانع." (٢)

"ووجه سقوطه تصريح "قاضي خان"(( )"قاضي خان": الحسن بن منصور بن محمود بن عبد العزيز الأوزجندي الفرغاني الحنفي، المعروف بقاضي خان، المتوفى سنة ٥٩٢هـ، من تصنيفاته: الفتاوى، وشرح أدب القاضي للخصاف، وشرح الزيادات وغيرها. ينظر:معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٩٧/٣،و الأعلام للزركلي ٢٢٤/٢.) بأنه إذا حصل الشك بعد خروج الوقت لاشيء عليه، فتصريح "قاضي خان" هو القرينة على أن المفهوم من القاعدة ليس على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا حصل قبل خروج الوقت، وحينئذ فما ذكره "المصنف" من التقييد بالوقت في قوله: شك في صلاة هل صلاها أعاد في الوقت أي بأن كان الشك قد حصل قبل خروج وقتها متجه، ولا يكون مخالفا للقاعدة خلافا للفاضل

---

(١) تيسير التحرير، ٣٣٠/٣

(٢) تيسير التحرير، ٢٠/٤

الأول؛ حيث استشكل ذلك بقوله: إن القاعدة تقتضي الإعادة ولو بعد الوقت فما فائدة التقييد. ويستغنى حينئذ عما ذكره الفاضل [الثاني](( )ما بين المعقوفين لم يرد في (أ)و(د) .) حيث ذكر ما محصله أنه: ليس المراد بالوقت في قول "المصنف" أعاد في الوقت وقت/(( )بداية ٩٦/ب في النسخة (د).) الصلاة. بل المراد به الوقت الذي حصل فيه الشك ولو بعد خروج

٥٦= إلا أن تشتغل الذمة بالأصل

٥٧= فلا يبرأ إلا باليقين وهذا الاستثناء راجع إلى قاعدة ثالثة هي ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، والمراد به غالب الظن

٥٨= ولذا قال في الملتقط: ولو لم يفته من الصلاة شيء،

وقتها، وما ذكره من **الجواب** ينبني على تسليم ما ذكره "الفاضل الأول" من **الإشكال وقد** علمت سقوطه.." (١)

"وما ذكره من قبول خبر العدل في الديانات يحمل على ما إذا كان في ضمن المعاملات كما سيأتي عن "الزيلعي".

وما ذكره من قوله: يشكل على قولهم لا يثبت الرضاع(( )أي لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين.) **الخ.جوابه** أنه لا **إشكال**؛ لأن الكلام هنا ليس في الثبوت، وإنما هو في حرمة الإقدام، وخبر العدل مقبول فيه؛ لأنه من الديانات وكلام المتون في ثبوت الحرمة بعد النكاح لينشأ عنها التفريق، أو قبل النكاح ليمنعه القاضي من الإقدام عليه كذا لبعض الأفاضل.

لكن يعكر عليه ما/(( )بداية ١٠١/أ من النسخة (ب).) ذكره الغزي(( )ينظر: زواهر الجواهر النضائر على الأشباه والنظائر للغزي "مخطوط" ورقة(٥٠/أ).): من أن الحكم عندنا أنه لا يثبت إلا برجلين أو رجل وامرأتين كما في المتون والشروح وبه جزم/(( )بداية ٢٦٠ من النسخة (ج)، وبداية ١١٨/أ من النسخة (د).) في «الهداية»(( )ينظر: الهداية ٤٦١/٣. أعلى صفحة فتح القدير.)، و«الكنز»(( )ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ١٨٧/٢.)،... ...." (٢)

"ومنه يعلم ما ذكرناه في **الجواب** عما سبق من **الإشكال**؛ حيث قلنا: إن القائل بعدم النقض في العصر يقول بعدمه أيضا في المص(( )في (أ) المصنف.) محمول على ما إذا كان بحال لو سقطت العلقة لا يوجد السيلان قلت: وإذا علم النقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد/(( )بداية ٢٩٧ من النسخة (ج).) [سقوط العلقة فكذا ينتقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد](( )ما بين المعقوفين ساقط من (د).) ترك العصر في القرحة.

وأما ما يخرج من الأذن من الصديد ففيه تفصيل قال "الزيلعي": ((القيح والصديد الخارج من الأذن مع الوجع ناقض لا دونه)) (( )تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٩/١.)وفيه نظر «البحر»(( )البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ٣٤/١.) بأنهما لا يخرجان إلا عن علة، فالظاهر/(( )بداية ١٥٥/ أ من النسخة (أ).) النقض مطلقا.

نعم هذا التفصيل في الماء حسن، وتعقبه في «النهر» بجواز أن يكون القيح الخارج من الأذن من جرح برأ(( )في (أ)

---

(١) دراسة وتحقيق قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) من عمدة الناظر، ٩٣/٢

(٢) دراسة وتحقيق قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) من عمدة الناظر، ٢٧٨/٢

يرى.) وعلامته عدم التألم، فالحصر ممنوع وقد جزم "الحدادي"(( )"الحدادي": أبو بكر بن علي بن محمد الحداد العبادي اليمني، الفقيه الحنفي،من تصانيفه الجوهر المنير مختصر السراج الوهاج، والرحيق المختوم شرح قيد الأوابد في الفقه، المتوفى سنة ٨٠٠هـ.ينظر: هدية العارفين ٢٣٥/١ و٢٣٦.) بما في الشرح انتهى.

٢٥٥= فصلى بطهارته ينبغي أن لا تصح.

ومنها: جاء من قدام الإمام وشك أمتقدم عليه أم لا، ومنها: شك هل سبق الإمام بالتكبير، أو لا، ثم رأيت في التتارخانية: وإذا لم يعلم المأموم هل سبق إمامه بالتكبير، أو لا ٢٥٦= فإن كان أكبر رأيه أنه كبر بعده أجزأه، وإن كان أكبر رأيه أنه كبر قبله لم يجزه.." (١)

"ثم ان (هذا) العقل الأول وان كان واحداً في وجوده بسيطاً في صدوره، لكنه لمكان امكانه تلزمه ماهية اعتبارية غير أصيلة، لأن موضوع الامكان هو الماهية، ومن وجه آخر هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى فتتعدد فيه الجهة، ويمكن ان يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد.

---

(١) ص ٦٤٥.

٨٩

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغاً لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأول، فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث، وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال. فتبين أن هناك عقولاً طولية كثيرة، وان لم يكن لنا طريق الى احصاء عددها»(١).

إشكال ورد :

وأشكل عليهم : أن هذا يستلزم نسبة العجز الى الله تعالى لأنه تحديد لقدرته المطلقة.

فأجابوا : بان العجز ليس في الفاعل وانما هو في القابل، ويحرر ذلك السيد الطباطبائي بقوله : «وليس في ذلك تحديد للقدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية، وذلك لأن صدور الكثير، من حيث هو كثير، من الواحد، من حيث هو واحد، ممتنع.

والقدرة لا تتعلق الا بالممكن، وأما المحالات الذاتية الباطلة الذوات كسلب الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلاً، فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة وتقييداً لاطلاقها»(٢)

نقد النظرية :

بعد ما ذكرته آنفاً مما حرره الفخر الرازي من حجة القائلين بالنظرية لاثبات أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد.

---

(١) دراسة وتحقيق قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) من عمدة الناظر، ٤٠٤/٢

رد عليهم ونقد النظرية نقداً استهدف منه ابطال النظرية، قال : «**والجواب** أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتياً على ما بيناه – من أنها من الأعراض النسبية فهي اعتبارية – . واذا كان كذلك بطل أن يقال إنه جزء الماهية أو خارج عنها».

ومن نقد النظرية العلامة الحلي وبنفس المفاد الذي أفاده الفخر الرازي، قال :

.)"[1]

"ومثاله من الكتاب قوله تعالى في سورة السجدة: ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ [السجدة: ٥] مع قوله عزوجل في سورة المعارج ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾ [المعارج: ٤]، فهذا مشكل، ومن العلماء من تقحم **الجواب** فقال باجتهاده، ومنهم من توقف، وهذا شأن العالم عند العجز عن التوفيق بين ما ظاهره التعارض، وهو وارد في الأحكام وفي غيرها.

فمن الأقوال في رفع **الإشكال**: أنه في الموضعين يوم القيامة، والمعنى: أن الزمان يطول بحسب الشدائد الواقعة فيه، فيطول على قوم ويقصر على آخرين بحسب الأعمال.

وعن ابن أبي مليكة، قال: سأل رجل ابن عباس عن ﴿ يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾ قال: فاتهمه، فقيل له فيه، فقال: ما يوم ﴿كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾ ؟ فقال: إنما سألتك لتخبرني، فقال: هما يومان ذكرهما الله جل وعز، الله أعلم بهما، وأكره أن أقول في كتاب الله بما لا أعلم [أخرجه جرير في ((تفسيره)) ٢٩/٧٢ بسند صحيح].." [2]

"أنها على الأول إنشائية محضة وعلى الثاني صالحة للخبرية والإنشائية بالاعتبارين المذكورين فتأمل وقول السيد الصفوي ولو قيل إن المعنى إلخ يشير إلى **الجواب** عن **الإشكال وفيه** أن جعل الباء للتعدية مستبعد هنا جدا فإن باء التعدية هي المعاقبة للهمزة في تصيير الفاعل مفعولا كما في ذهبت بزيد وأن كون الجملة لإنشاء الجعل غير مستقيم ؛ لأن الجملة الإنشائية إنما يقصد بها استحداث مدلولها والجعل المذكور ليس مدلا لا لها بل هو معنى خارجي عنها وقوله ولا يجري حقيقة إلخ يعني أن التأليف ونحوه مما يكون من مقولة اللفظ يصح أن يفتتح بالبسملة على سبيل الجزئية بأن تجعل جزءا منه ؛ لأن الشيء إنما يفتتح بجزئه فجعل البسملة جزءا من التأليف واضح .

وأما نحو الأكل والذبح مما ليس من مقولة اللفظ فجعل البسملة بداءة له يستدعي جزئيتها منه وليس كذلك إلا أن يدعي أنها كالجزء في كونها تذكر قبل الشروع فيه وحال ملابسة أوله فقد ظهر لك وجه ما ادعاه من المسامحة ومخالفة المشهور ولبعض أشياخنا هنا تفصيل طويل مبني على أمور لا تتم منها أنه قال فإن قلت الجار والمجرور ليس بكلام إلى آخر السؤال **والجواب** ولا يخفى على من تأمل كلامنا في تقرير معنى كون الجملة خبرية الصدر إنشائية العجز أنه لا ورود لهذا السؤال

---

(١) خلاصة علم الكلام، ص/٧

(٢) تيسير علم أصول الفقه .. للجديع، ٣/٣٦

أصلا .

وأما الجواب ففيه أن دعوى الجار والمجرور في معنى الكلام ؛ لأنه في معنى أستعين بسم الله مم كيف وأنه يلزم عليه خروجه عن." (١)

"(قوله : على النعم) لم يقل على الإنعامات مع أنها المرادة كما أسلفه مجاراة لكلام المصنف (قوله : أي في مقابلتها) أشار به إلى أن المحمود عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله : لا مطلقا) استشكل بأن المصنف علق الحمد أولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا في مقابلة نعمة وحينئذ يكون قد حمد حمدا مطلقا أيضا ففيه تنبيه على الاستحقاق الذاتي أشار لمثل ذلك التفتازاني في شرح قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم قال سم ويمكن أن يجاب بأن قوله لا مطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور ؛ لأن معناه حينئذ لما كان الأول أي الحمد على النعم واجبا وكان الواجب أهم من المندوب ، لم يطلق الحمد على الإطلاق لئلا يخرج الأهم بل قيد بالنعم ليحصل وإن حصل غيره أيضا فتأمل ا هـ .

قال شيخنا وما أشار إليه التفتازاني وتبعه المستشكل نظر فيه غير واحد من المحققين كالعصام في أطواله بأوجه منها أن إفادة تعليق الحكم بشيء يفيد علية ذلك الشيء إنما هو فيما إذا كان ذلك الشيء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على علية الذات ولئن سلمت فإنما هي إذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما في حمد المصنف وهو تنظير في محله وإن تكلف بعضهم الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت أن التحقيق أنه ليس في كلام المصنف الحمد المطلق أصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتي وحينئذ يسقط الإشكال المتقدم ا هـ .

وأقول قد سلف منا ما." (٢)

"المكلفين على ما هو مذهب الشيخ الأشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه .

والجواب أن السفه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه .

وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فأمره بطلب العلم حال الوجود وأما الجواب بأنه مأمور في الأزل أن يفعل فيما يزال فلا يدفع الإشكال .

(قوله : أي البالغ العاقل) قال الشهاب كان الأولى التعبير بيعني بدل أي ا هـ .

ووجهه أنه معنى مجازي والمعنى الحقيقي للمكلف الملزوم بما فيه كلفة وجوابه أنه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والأصوليين وقد فسره هنا بالبالغ العاقل وفيما يأتي في قوله من حيث إنه مكلف بالملزوم بما فيه كلفة لسلامته هنا من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق الإلزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف الملزم بالفعل على صيغة اسم الفاعل الملزم بالفعل على صيغة اسم المفعول وفسره فيما يأتي بالملزوم إلخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر فائدته إلا باعتبار الوصف اللازم للبالغ العاقل وهو إلزام ما فيه كلفة .

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٦/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤٦/١

(قوله : تعلقا معنويا) أي صلوحيا بمعنى أنه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزي فإنه حادث لأنه التعلق بالفعل ولا يحصل إلا بعد وجوده مستجمعا للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسي بذاته تعالى وصفاته فتنجيزي قديم .

.." (١)

"العدم وحالة الغفلة فيهما سواء وحينئذ فلا وجه لإفراد كل منهما ا هـ .

مدفوع بأن الأمر في مسألة المعدوم هو الأمر المعنوي وإذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالأولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لأن المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود الذي لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الأمر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته إلا أن يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف في مسألة الغافل الذي نفي على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسألتان لا تشكل إحداهما بالأخرى ولا تشتبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفى أنه بعد اعترافه بأن المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ الاعتراض على من قال إن المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة أو حكما بأن وجد بدون شروط التكليف ا هـ .

بقوله لا حاجة إلى هذا التعميم لأن من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الأمر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه ا هـ .

لأن هذا نقض لما بنى عليه جواب الإشكال تأمل ونعم ما قال بعض الفضلاء إن هذه المسألة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع المسائل الكلامية .

(قوله : بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للمعية لا." (٢)

"بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ا هـ .

ولما أورد المعتزلة عليه أن أو فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الإمام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره أن أو للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذي أطبقوا على قبوله لأن المعنى حينئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء أو التخيير مع أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على أنه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ ا هـ .

وأقول كلام سم مآله جعل الواو بمعنى أو كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشنيعه على شيخه بأن ما قاله غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما ينبغي فإنه رجع إليه وألجأ إلا الاعتراف به في تقرير الجواب وإن لم يصرح بذلك ثم إن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١/٢٠٥

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١/٢٧٧

بعض الحواشي المتأخرة شنع على سم وبعضا انتصر له ولم يأتيا بما يؤيد مقالتهما حتى إني رأيت تقريرا منسوبا لبعض مشايخنا أطال فيه القول معقدا للعبارة مرتكبا وجوها من التكلف التحق بها كلامه باللغز والمعمى وأعجب ما فيه أنه أجرى احتمالي التقسيم وغيره في الواو التي في قوله وإن ورد إلخ .

وأنى بعد أن أوضح لك المقام تطلع على ما في كلامهم من الأوهام وحاصله أن قول المصنف وإن ورد الخطاب إلخ قضية." (١)

"العلة في مبحثها وقوله معزوا أولها إلخ حال من الضمير في الآتية وأولها هو المذكور في المتن .

(قوله : حيثما أطلقت على شيء) أي في كلام أهل الشرع فلا ينافي أنها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر في وجود الشيء في التقييد بالحيثية إشارة إلى أن هذه الأقوال اختلاف فيما هو مراد من أطلقها من أئمة الشرع لا أنها اصطلاحات متخالفة لقائلها .

(قوله : لأهل الحق) إن أريد أهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من أن القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وإن أريد أهل الحق في هذه المسألة فلا **إشكال إلا** أنه يلزم التكرار في قوله الآتي الذي هو الحق إلا أن يجاب بأنه لا يلزم من عزوه لأهل الحق أن يكون في نفسه حقا فلذلك قال فيما سيأتي الذي هو الحق .

(قوله : تعرض لها) أي بقوله معرف أو غيره وهو استئناف بياني لأنه **جواب** سؤال تقديره ظاهر .

(قوله : تنبيها) وجه التنبيه أنه حكى هذه الأقوال في كلا المحلين وفيه حوالة على مجهول لأنا لم نعرف هذه الأقوال حتى نصل إليها في الكتاب الرابع .

(قوله : على أن المعبر إلخ) لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم إليه للتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما قاله الناصر .

وأجاب سم بما حاصله أن المراد أن الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلة وأن." (٢)

"معهما ربطوه بالسبب كالزوال مثلا وجعلوه مقتضيا له إلا لمانع أو تخلف شرط فذات السبب حاكمة ومقتضية لوجود المسبب والشرط لا يقتضي كالحول مثلا فتخلف الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها وعارضة الدين مثلا بل هو لا اقتضاء له أصلا هذا محصل ما لجميعهم ومحل الوقفة فيه أنا ندعي أن الحول اقتضى الزكاة وعند التخلف ندعي أنه لدين أو لنفي نصاب فالشرط قد اقتضى لولا ما ذكر كما قلنا في الزوال أنه اقتضى وجوب الظهر لولا الحيض والجنون مثلا فندعي اتفاقهما في الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية أو ندعي أن الجميع سبب مثلا أو شرط فلا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما سبب أو هما شرط .

وكون ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحول وإليك النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما أجد من يصل إلى **الإشكال إلا** بعد جهد جهيد فيحصل من

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٠٣/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٤٣/١

الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب لوجوب الظهر مع عدم المناسبة بينهما أصلا ولأجل خفاء الفرق وعدم اطراده وجدنا أكابر الأئمة كإمام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في أمر يسميه بعضهم سببا وبعضهم شرطا ولو وضح الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل ا هـ .

رحم الله الشيخ استهول **الإشكال وحط** من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام." (١)

"قطعي والاثنان بعده ظنيان ، ووجه كون دلالة النار على الدخان ظنية أنها قد تخلو عن الدخان إذا لم تخالط شيئا من الأجزاء الترابية وقوله لوجود الصانع متعلق بمحذوف أي دليلا وموصلا لوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده .

(قوله : فبالنظر الصحيح إلخ) متعلق بقوله بعد ، تصل إلى تلك المطلوبات ، إن قدم عليه للحصر .

(قوله : كالحدوث) فيه تصريح بأن المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط وأورد الناصر أن كلا من الأمثلة مفرد تستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة .

والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحدوث وما بعده الذات من حيث هي بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل الذي هو الحد الأصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولا شك أنه بهذا الاعتبار تقع الحركة فيها .

وأجاب سم بأن مبنى **الإشكال حمل** في من ، قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد إليه قوله ، من الجهة التي من شأنها ، فجعل تلك الحركة سببا أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة ا هـ .

وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع وقوله في **الجواب** الثاني أن في العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعلقه فيها مع غيره ، غير محتاج إليه مع أن فيه تقدير ما لا دليل عليه .

(قوله : بأن ترتب) مبني للمجهول ضميره العائد إلى الأدلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بأن الترتيب." (٢)

"هناك تعلق الأحكام لا ذواتها والذي تدعيه هاهنا في الأزل ذواتها فلا تناقض بين الكاملين .

(قوله : بتنزيل المعدوم إلخ) أراد به دفع تمسك المخالف بعدم من تتعلق به هذه الأشياء وحاصل الدفع أنه يكفي تقدير وجود من يتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل قال في شرح المقاصد إن كلام الجمهور متردد في معنى خطاب المعدوم هل هو مأمور في الأزل بأن يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو أنه ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ا هـ .

(قوله : من وجود الجنس بدون أنواعه) ضرورة أن الجنس قديم والأنواع حادثة ، والحادث مفارق للقديم .

(قوله : إلا أن يراد إلخ) فيه أن الجنس لا يوجد بدون أنواعه حقيقيا كان أو اعتباريا وقد أشار الشارح لدفع هذه بقوله

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١/٣٤٨

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١/٤٢٤

أي عوارض إلخ وأن المراد بالأنواع الصفات وحينئذ فلا جنس في الحقيقة حتى يرد البحث المذكور بل الكلام صفة واحدة لا تقبل التعدد في نفسها ولا محل لاعتراض سم بأن مجرد هذا الجواب لا يخلص من الإشكال مع فرض أن الكلام جنس ؛ لأن فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع أن وجوده كذلك ممتنع .

(قوله : أي عوارض له) يعني أن الكلام صفة واحدة أزلية والتعليق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعليق تكثيرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهي أنواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به في كلامهم .

وقال الناصر إنها أنواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بأن." (١)

"تنوعه إلخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر .

(قوله : أيضا) تأكيد لما يفيده قوله كما .

(قوله : في الأزل) أي على القول الثاني وقوله أو فيما لا يزال أي على القول الأول .

(قوله : بشيء) هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف لضميره بالمعنى المصدري فلا إشكال في إضافة الفعل إلى ضمير الفعل بأن فيه إضافة الشيء إلى نفسه .

(قوله : وقدم هاتين المسألتين) أي مسألة تسمية الكلام النفسي خطابا ومسألة تنوعه وفي الحقيقة هما مسألة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال إنهما متعلقان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسبا ؛ لأن الدليل أصل إلا أن النظر متعلق بالدليل فهو من تتمة مباحثه فكان الأولى تأخيرها عن مباحث النظر ؛ لأن المناسب تأخير المدلول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به .

(قوله : المتعلقتين بالمدلول) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمها على الدليل ؛ لأن المدلول وهو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الإسلام إن تقديمهما بمقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الأصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل .

(قوله : في الجملة) أي في بعض الصور وذلك ؛ لأن المدلول هو المطلوب الخبري وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسي أو غيره وهاتان المسألتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض أفراده وهو الكلام النفسي وقيل المراد بالمدلول الكلام النفسي." (٢)

"والسعد والسيد وغيرهم صرحوا بشمول التعريف للنظر الفاسد وأن التأدية تكون به كما تكون بالصحيح ا هـ .

ويؤيده قول العلامة عبد الحكيم في حواشي الشمسية وإنما قال للتأدي ولم يقل بحيث يؤدي ليشتمل الفكر الفاسد مادة أو صورة فهذا صريح في رد قول الناصر وقالوا أيضا إن التعريف شامل لأفراد النظر مطلقا من ظنيات وجهليات لوجوب شمول التعريف .

(قوله : فإنه يؤدي إلى ما ذكر) أي العلم أو الظن وظاهره في التصورات والتصديقات وليس كذلك فيجب أن يقيد بما

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤٤٨/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤٥٠/١

يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الإسلام قد يقال كيف يؤدي إلى ذلك أي العلم أو الظن مع أنه قيل إن الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بأن قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد أو الظن بخلاف ما هنا ثم إن تأدية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر .

وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه **إشكال** ؛ لأن العلم ثابت لا يزول بالتشكيل والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر ، وإن حمل كلامه على المسامحة والتجوز بإطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فإنه يؤدي إلى ما ذكر كان موهما من جهة أن ما ذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم ، ويمكن **الجواب** بأن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقا في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل للعلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقا في الوقوف على الموجب المذكور فهو سبب للعلم." (١)

"يندرج تحته القسمان .

وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك إلخ أو أدرك ، وهذا الأمر الكلي وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكلي على أفراده ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله : أو أدرك إلخ فاندفع ما أورده الزركشي في شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لا نقل خلاف في تعريفهما وما أورده الناصر من أن الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عدمي ا هـ .

فإن مبنى الإيراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلي في أفراده ، نعم لو حمل عليه وقيل : الإدراك انتفاء إلخ اتجه ما ذكره ولا حمل هاهنا وحينئذ لا حاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمي على الوجودي كما في قولك : البياض لا سواد ناقلا له عن السيد في حواشي المطول دافعا به **إشكال** **التفتازاني** تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدمي ولا يجوز حمل العدمي على الوجودي ولما لا تكلفه سم في **جوابه** بما لا يخلو مع طوله من سقامة وما سلكه من نقل كلام من تعسف .

(قوله : ويسمى الجهل البسيط) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لأن كلا منهما وجودي .

وقال الكثير من المعتزلة : إن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما أنهما هو للمماثلة لا للمضادة ، وذلك لأن المميز." (٢)

"بقدر الفائت واجب كبدله وإلا لم يكن بدلا بل فعلا مقتضيا ، وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشيء آخر لا تعلق به بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه ا هـ .

قال سم وهو **إشكال حسن** ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء في قوله بأن وجوب القضاء إلخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته فحاصل **الجواب** لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤٦١/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٢

بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق إدراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز أن يكون مجرد إدراك سبب الوجوب مصحا لكون القضاء بقدر ما فات وللبدلية إذ يكفي في تحققها أنه كان يجب لولا العذر ولا بد لنفي ذلك من دليل .

(قوله : لا على وجوب الأداء) فيه بحث ؛ لأن وجوب الأداء إن أريد به الوجوب في الجملة أعم من الوجوب على القاضي أو غيره منعت الملازمة في قوله وإلا إلخ ، وإن أريد به الوجوب في حق القاضي كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا قاله الناصر .

قال سم **وجوابه** باختيار الشق الثاني وقوله : لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب إلخ ، قلنا : الحصر في قوله إنما يتوقف إضافي أي لا يتوقف على وجوب الأداء بالفعل على القاضي بل يكفي فيه استدراك سبب الوجوب وإنما اقتصر عليه مع أنه ذكر في." (١)

"كون الواجب هو المشترك بل **الجواب** أنه يجوز طلبه في ضمن الأفراد والمستحيل طلبه دونها .

وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن أي معين إلخ وحاصله أن مفهوم واحد لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه ، وكأنه قيل : أوجبت عليك أحدهما وأجزت لك ترك أحدها ، وهذا ليس الإيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الأفراد موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى ، وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ، ثم لا يخفى أن مفهوم واحد لا بعينه في نفسه معين والإبهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد **الإشكال بأن** غير المعين مجهول لا يكلف به وبأن غير المعين يستحيل وقوعه ، فإن كل ما يقع فهو معين .

(قوله : لأنه المأمور به) ضميره يعود للقدر المشترك باعتبار تحققه في ضمن منها ، وفي صيغة الحصر إشارة للرد على ابن الحاجب في قوله أن المطلوب هو الواحد الوجودي إلى آخر ما تقدم .

(قوله : فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات) ظاهره أن الخلاف بين هذا القول وما قبله معنوي." (٢)

"السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه في الوقت لا في أوله .

(قوله : ما اتصل به الأداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره .

(قوله : أي لاقاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوي ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد اللصوق والمراد الأولى فسرها بعد بقوله بأن وقع فيه إلخ واندفع ما يوهمه ظاهر العبارة من أن وقت الأداء ما قبله أو بعده .

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٢١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٤١

(قوله : وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا) قال الناصر : فيه إشكال ؛ لأن واجبا حال ، فإن كانت مقارنة لعاملها لزم أن شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن ، وإن كانت مقدرة لزم أن صفة الفعل أي وجوبه يوجد بعد انعدامه .

وقد يجاب بأن البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العضد ، وأما إذا بقي فيعلم أن ما فعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به الوجوب فقوله : فشرط الوجوب عنده أي الحكم به ا هـ .

قال سم ويجاب أيضا بأن معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا ، ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وأن مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أي حال كونه محكوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا إشكال ؛ لأن البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط والمشروط .

وأما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل ؛ لأن الحكم يتوقف على." (١)

"الحكم عما عداه وفيه ما ستسمع (قوله : بدونه) أي السائمة المجرد عن الموصوف (قوله : فيفيد) تفريع على ما قابل الأظهر (قوله : أن الجمهور) أي من أصحابنا أي فينبغي أن يكون هو الأظهر قال شيخ الإسلام وهو قوي ؛ لأن تعريف الوصف صادق به غايته أن الموصوف مقدر ولا تأثير له فيما نحن فيه ا هـ .

وبه يتجه ما قاله الكوراني أن الظاهر ليس بظاهر بل مردود قطعا ؛ لأن تعريف الوصف صادق ، غايته أن الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده ا هـ .

فتورك سم عليه ليس مما يلتفت إليه (قوله : وهو معلوفة الغنم) بحث فيه الناصر بأن سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم ونفي الأخص أعم من نفي الأعم فغير سائمة الغنم أعم من غير مطلق السوائم لصدق الثاني بالمعلوفة مطلقا والأول بها وسائمة غير الغنم ومقتضى تفسير الشارح لها عكس ذلك وأجاب بجواب أثر التكلف عليه ظاهر ، والأحسن أن يقال : إنه تفسير مراد أشار به إلى أن في كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيرا له بحسب مفهومه الظاهر ولا يخفى قوة الإشكال (قوله : قولان) ميل الشارح إلى ترجيح الأول (قوله : الأول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ورجحه الإمام الرازي وغيره اعتراضية أي أن الأول يعتبر المفهوم السوم مضافا للغنم فينفي الزكاة عن غير سائمتها (قوله : والثاني إلى السوم) أي يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا ويوجب." (٢)

"فيجعل ذلك المفهوم آلة ؛ لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بإزائها فذلك المفهوم الكلي على الأول موضوع له وعلى الثاني آلة الملاحظة الموضوع له ، والخطب في ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد ؛ لأن الأصل في التعاريف العموم .

(قوله : وهلم) ، أي : يتناول ثالثا بدلا عنهما ، وهكذا .

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٨٠

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٣٠٥

(قوله : فإن كان التعيين إلخ) بين بهذا الفرق بين علمي الشخص ، والجنس وسكت عن بقية المعارف ، وهي تشاركهما في التعيين وتفارقهما بأن التعيين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل في ذلك (قوله : خارجيا) المراد به التعين الشخصي ، فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشيء مع مشخصاته ، والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم في حواشي المطول أمارات التشخص لا موجباته ؛ لأن التشخص هو الوجود على النحو الخاص ، أو حالة تتبعه ، أو تقارنه من الأعراض ، والصفات ، فالشكل ، والكيف ، والكم أمارات يعرف بها التشخص فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص وبهذا يندفع البحث المشهور ، وهو أن استعمال العلم في الصغر بعد صغره مجاز لتغير المشخصات ، والأجزاء ولا حاجة إلى **الجواب** عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر عرفا فإن الكبير هو الصغير عرفا واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفي وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل ، والبلدان فإنها لم تتعين ؛ إذ لم تنحصر فإنها لا تزال تتجدد ؛ إذ المراد التعين في الجملة وبه يندفع **الإشكال أيضا** بالأعلام الموضوعة للمولود الغائب فإن الواضع يستحضره." (١)

"الإسلام وغيره في قولهم إنهم خرجوا بمبالغتهم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره ا هـ .

بأنه حيث كان رحمن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز إطلاقها على غيره تعالى كان هذا الإطلاق من بني حنيفة موافقا لقياس لغة العرب ونطقا بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله بما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة وتجويز كون الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لا دليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل إنه معتد به إلخ وضعف قول الكمال فيه أن الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه ولبعض الحواشي المتأخرة هاهنا كلام تمجه الأسماع وتأباه الطباع .

(قوله : وأما قول بني حنيفة إلخ) **جواب** عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا لله وهو أنه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر .

(قوله : فمن تعنتهم) التعنت تطلب الإيقاع في العنت أي الأمر الشاق فإما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه .

(قوله : أن هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره أنه لا يصح لا حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتي كما لو استعمل كافر إلخ وقد يستشكل ذلك ا هـ .

وقد علمت وجه إشكاله .

(قوله : كما لو استعمل كافر إلخ) **جواب** عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم فإنه اعترض بما حاصله أن التعنت سبب في الإطلاق ومتى ثبت." (٢)

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٤٠٧

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٤٩٥

"يكون كأنه المقصود الأصلي وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في أصله كقوله تعالى ﴿ ولا تكونوا أول كافر به ﴾ فإنه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي هنا ا هـ .

وبه يتخرج **الجواب** عن **الإشكال فإن** كلام الناصر بالنظر إلى الأصل التعريض وحقيقته من حيث هو ووجد بخط سم على هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه في حاشيته على الكتاب ما نصه نعم لقائل أن يقول هذا وإن دفع هذا البحث لكنه لا يصح كون التعريض في هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه إسناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازا اللهم إلا أن يقال الإسناد إلى غير من هو له إنما يقتضي كونه مجازا إذا كان مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد الانتقال منه إلى غيره فلا فليراجع ا هـ .

وأقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقي وهو سيدنا إبراهيم عليه السلام وبين الفاعل المجازي الذي أسند إليه الفاعل وعلى تقدير صحة كون الإسناد مجازيا لا يرد البحث أصلا لأن مورده على أن الإسناد حقيقي فكان يستغني في دفع البحث به عما ارتكبه من التأويلات التي لم تتم على أن جعل الإسناد مجازيا يبطل صورة التعريض وقوله في **الجواب** إن الإسناد إلى غير من هو له إلخ تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتأمل .

(قوله : كأنه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد أي الخليل عليه الصلاة والسلام وضمير غضب يعود إلى كبير." (١)

"الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة ا هـ .

ملخصا وأقول حاصل **الجواب** منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل في الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم أن الماهية تنعدم بانعدام بعض أجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتي واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك إن تصور كون الشيء لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فساده في نفسه يكر على **جوابه** بالإبطال لأن فيه اعترافا بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فيعود **الإشكال مع** لزوم التناقض لأنه بمقتضى **الجواب** ترتب العقاب ليس خاصة وبمقتضى هذا **الإشكال هو** خاصة .

وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه إلخ يقضي بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو إن تم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كماهية الإنسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثاني فالتحقق الخارجي منتف والذهني لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزء وبهذا الاعتبار انعدمت الخاصة تدبر .

(قوله : فيها) أي في صيغة افعل .

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣/٨٠

(قوله : لم يدروا) أي فلا يحكمون إلا بقرينة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف .

(قوله : فيهما." (١)

"فرد فرد فإنه يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج .

(قوله : مطابقة) حال على حذف مضاف أي ذا مطابقة .

(قوله : لأنه في قوة إلخ) علة لكون مدلول العام مطابقة .

(قوله : وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى أنهما قضيتان بخلاف ما لو قال جاء فلان وفلان فإنه قضية واحدة (قوله : وهكذا فيما تقدم) أي من الأمثلة أي وما خالف فلان إلخ (قوله : إلى آخره) أي إلى آخر العدد .

(قوله : على فرده) أي فرد القضية .

(قوله : محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أي فرد ففرد وهكذا وقيل الثاني صفة للأول بتأويل منفرد أي فرد منفرد عن غيره (قوله : دال عليه مطابقة) فلفظ ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ يدل على أفراد مطابقة بالقوة القريبة من الفعل وجواب الأصفهاني عن إشكال القرافي في هذا المحل كما نقله الكمال ظاهر أو صريح في أن الدال بالمطابقة على الأفراد إنما هو تلك القضايا المندرجة بالقوة تحت ذلك العام الذي هو ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا بغير المطابقة من التضمن والالتزام لأن هذه الدلالات على تلك الأقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الأصفهاني .

وأورد الناصر أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لأنه موضوع لجميع الأفراد ولذلك كان استعماله في الخاص على الخصوص مجازا وحينئذ فالمناسب أن تكون دلالته عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على." (٢)

"أن نكاحها صحيح موقوف كما ذكرناه في الصغيرة .

الثاني : ﴿ أنه صلى الله عليه وسلم قال وإن مسها فلها المهر ﴾ ومهر الأمة لمولاها وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم أن الحديث محمول على المكاتبة واستفادوا بأكمل عليها على زعمهم استحقاقها المهر ويرد عليه أنه صلى الله عليه وسلم ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما وأي فإذا فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم إذا ابتدأ الرسول صلى الله عليه وسلم حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يطبقه على حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا أيما امرأة إلخ فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصد تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه صلى الله عليه وسلم أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هذه الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ا هـ .

باختصار (قوله : بأن لا يراد إلخ) صادق بأن يراد عدم ذلك البعض الأخر وصادق بحالة السكوت عن الإرادة ومن حالة

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١٨٦/٣

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢٨٩/٣

إرادة المقصود عليه فقط وقريب من ذلك ما قيل في الاستثناء هل المستثنى مسكوت عنه أو محكوم عليه بالنقيض وينبغي أن المراد عدم الإرادة من حيث الحكم لئلا يخالف مختار المصنف الآتي في قوله والعام المخصوص إلخ وليناسب قول الشارح الآتي نبه بهذا على أن المخصوص إلخ فإن قيل التخصيص في كلام الشارع ممتنع ؛ لأنه في الطلبي يوهم البدء وفي الخبري الكذب قلنا يندفع الوهم." (١)

"قوله : هذا واجب مثلا) ولم يقل على (قوله بمعلوم الجهة) أي الصفة وهي الحكم (قوله : في حكمه المعلوم) أي في ذاته وإن لم ينطق به (قوله : ووقوعه بيانا) أي مبينا فهو مصدر بمعنى اسم الفاعل ، ويكون المبين بفتح الياء هو قوله لدال (قوله : أو إباحة) سكت عن التحريم والكراهة ؛ لأنهما لم يصدرا عنه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام إنما هو في الفعل الصادر عنه لا في الفعل المطلق الذي تتعلق به الأحكام الخمسة ا هـ .

زكريا .

(قوله : فيكون حكمه) أي المبين بالكسر قوله : ولا إشكال في ذلك البيان) وجه الإشكال أن ذكر البيان هنا في عدد أقسام سوى ما تقدم يستلزم جعل القسم قسيما لذكره فيما تقدم ، وحاصل الجواب أنه لا إشكال ؛ لأن الكلام هنا ليس مخصوصا بسوى ما تقدم بل فيما يعلم به صفة الفعل من حيث هو ، فقوله : وتعلم صفة فعله أي مطلقا لا بقيد كونه سوى ما تقدم فلا إشكال (قوله : كالصلاة بالأذان) أي المقترنة بالأذان أو الإقامة ثم يجوز إجراؤه على ظاهره من أن الأمارة الصلاة بالأذان ؛ إذ لا إشكال في صحة جعل الصلاة بالأذان أمارة على وجوبها لتغاير الصلاة بالأذان مع وجوبها ، ويجوز حمله على أن المراد أن الأذان للصلاة أمارة على وجوبها فتكون العبارة مقلوبة أي كالأذان للصلاة (قوله : عن قيد الوجوب) أي عن دليل يدل على الوجوب فالمراد بالقيد الدليل ، وهو متعلق بمجرد ، ولا بد من هذا وإلا فقصد القربة يكون في الواجب (قوله : وإن جهلت) مقابل." (٢)

"(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالي ؛ لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعترض بأنه يفيده إذا علم حكم الأصل وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع .

S(قوله : وكونه غير متعبد فيه يشكل هذا على ما تقدم ترجيحه من جوازه في العقليات و .

أقول لا إشكال ؛ لأن العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فمجرد جوازه في العقليات لا ينافي هذا الاشتراك ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في جواب السؤال الذي أورده لجواز أن لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه ا هـ .

سم .

(قوله : واعترض إلخ) اعترض أيضا بأنه لا يتأتى الاحتجاج به إلا من يقول بعدم جريانه في العقليات كالغزالي بخلاف

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٨٧/٣

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١٥٣/٤

من يقول بجريانه فيها كما رجحه المصنف من أن المطلوب فيها اليقين كما ذكره الإمام الرازي وغيره فلا يتأتى الاحتجاج بأنه لا يفيد اليقين .

ا هـ .

زكريا .

(قوله : بأنه يفيد إلخ) أي كما في قياس ثبوت الإدراك له تعالى على ثبوت العلم بجامع أن كلا صفة كمال وفيه أنه لا يلزم من كونه كمالا في الظاهر أن يكون كمالا في الغائب (قوله : ووجودها) عطف على " حكم " والضمير للعلة." (١)

"(قوله : منعها قوم) معنى المنع في جانب النص أنه لا يجوز أن يراد بها النص لا أنه إذا ورد بها النص يقال هذه ممنوعة إذ منع النص بعد وقوعه لا يستقيم (قوله : كما أشار إلى ذلك) أي الاعتراض (قوله : مطلقا) أي ثبتت بنص أو إجماع أولا .

وأورد الشهاب أن الثابتة بالنص أو الإجماع لا يمكن إنكارها قال سم وهو **إشكال وارد** ويمكن **الجواب** بأن المراد أنهم يمنعون عليتها ويتأولون النص الدال عليها تأمل (قوله : قالوا جميعا) أي المانعون المطلقون وغيرهم (قوله : لعدم فائدتها) يأتي **جوابه** (قوله : كما أشار إلى ذلك) أي الاعتراض على القاضي أبي بكر (قوله : وفائدتها معرفة المناسبة) أي فليست الفائدة منحصرة في التعدية وهو إشارة إلى **الجواب** عن احتجاج المانعين للتعليل بها بعدم فائدتها (قوله : بين الحكم) كحرمة الخمر وقوله ومحله أي كونه خمرا (قوله : فيكون أدعى للقبول) أورد أن ﴿ أفضل العبادات أحمزها ﴾ ومعرفة المناسب تؤدي إلى التخفيف والتعبد بعدمها أفضل فلا حاجة إلى معرفة المناسبة ؛ لأنه يؤدي إلى أنه إنما عبد لتلك المناسبة كذا اعترض الكوراني ويجاب بأن النظر للمناسبة من حيث أمر الله لا من حيث ذاتها وهو أشد في الامتثال لامتثال النص وامتثال حكمة الشارع وهذا هو المراد هنا (قوله : ومنع الإلحاق إلخ) كتعليل حرمة الربا بكونه برا فهذه العلة تمنع إلحاق الأرز بالبر والبر اشتمل على وصف متعدد وهو الطعم فتعارضا فتساقطا (قوله : حيث يشتمل على." (٢)

"إجماع ، ولا يتصور المناقضة فيه **وجوابه** أن ثبوت التأثير قد يكون ظنا فيصح الاعتراض بالنقض إلى آخر ما قال وقال سم إن العلة ، وإن كان نصها قطعي المتن والدلالة فإن النص المذكور ، وإن أفاد القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرده ، أو مطلقا هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع ، فإن فرض أن النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كأن قال : العلة كذا بمجرده ، ولا مانع له ، ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به .

قال ، وأما **الإشكال الثاني فجوابه** أنا لا نسلم أن في ذلك تخطئة الإجماع ؛ لأنه بالتخلف في بعض الصور يستبين أنه اعتبر على كل مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطا أو شطرا ؛ لأن أهل الإجماع إذا اتفقوا على أن العلة أحدها وسلموا تخلف الحكم في المادة المخصوصة فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدها شيئا آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤/٤٩٤

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٥/٦٨

فتكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الأمر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول أنه معتبر لا أنه بمجرده هو المعتبر فيكون الموجود من الإجماع هو الإجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الأمور المذكورة في تلك الأقوال بالكلية ، ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا يلزم تخطئة الإجماع ا هـ .

وأثر التكلف على هذا الكلام." (١)

"أن اللغة اصطلاحية) أي بوضع البشر (قوله : ورد) أي هذا القول المسوغ لتفسير اللفظ بغير محتمل (قوله : فتح باب لا ينسد) لصحة إطلاق أي لفظ على أي معنى على هذا (قوله : في مقصده) أي غير المعنى والجواب الذي قبله فيه بيان مراد المستدل على التعيين وبهذا يندفع الإشكال بأن هذا الجواب الثالث يعود على ما قبله وهو قوله أو يفسر اللفظ إلخ بالإبطال إذ هذا أخص من ذاك وإذا كان يحصل الجواب بالأعم فلأن يحصل الجواب بالأخص بالأولى وحاصل الجواب أن ذاك فيه بيان المراد مع التعيين وهذا فيه ظهور مقصد المستدل لكن مع عدم التعيين (قوله : بكسر الصاد) اسم مكان وبفتحها مصدر (قوله : دفعا للإجمال) أشار به إلى أن دليل دعواه الظهور كأن يقول هو غير ظاهر في غير مقصدي اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا في مقصدي لزم الإجمال أما إذا جعل دليلها النقل أو القرينة فيقبل جزما كما يعلم مما قدمته ا هـ زكريا .

قال سم لا يقال الاستدلال بلزوم الإجمال لا ينهض مع كون الغرض أن المعترض يدعي الإجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لأنا نقول المراد أن يحتج على بطلان هذا اللازم بأنه خلاف الأصل كما أشار إليه الشارح بقوله الذي هو خلاف الأصل ولكنه تركه الشارح لظهوره (قوله : لعدم الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والأظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد من قوله لعدم الظهور إلخ أن عدم الظهور في الآخر أمر مسلم." (٢)

"قائل به (قوله : أي بما علم مجيء الرسول به) يشكل ذلك بالنسبة لأبي لهب ونحوه ممن جاء الوحي بأنه لا يؤمن فإنه مكلف قطعا بتصديقه في خبره ومن جملة خبره عدم إيمانه فكيف يمكنه تصديقه في أنه غير مصدق فإن إذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر محال فهو تكليف بالممتنع الذاتي مع الاتفاق على منعه وأيضا إيمانه بأنه لا يؤمن عين الكفر فيكون مأمورا بالكفر وهو إشكال صعب شهير .

وأجاب السيد في شرح المواقف بما حاصله أن الإيمان الإجمالي في حقه غير مستلزم للمحال وإنما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى وإخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح ﴿ أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾ ا هـ .

قال عبد الحكيم ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لأن وصول ذلك الإخبار إليه ممكن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢٣٠/٥

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٢١/٥

والمعلق على الممكن ممكن ا هـ .

قال الخيالي وقد يجاب أيضا بأنه يجوز بأن يكون الإيمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده إذ فيه اختلاف في الإيمان بحسب الأشخاص ا هـ .

أي والإيمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الأشخاص وأيضا يلزم على هذا **الجواب** أن بعض تكذيب الوحي ليس بكفر ضرورة صحة الإيمان بدونه كيف وكل تكذيب له فهو كفر غير مباح وأن عموم تصديقه واجب قال عبد الحكيم وقد يجاب أيضا." (١)

"بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الإخبار تأمل ا هـ .

وبالجملة **فالإشكال صعب** (قوله : والتكليف إلخ) مبتدأ خبره قوله بالتكليف بأسبابه وهذا **جواب** عما يقال إن التصديق من مقولة الكيف ولا تكليف إلا بما هو من مقولة الفعل وحاصل **الجواب** أن التكليف إنما هو بتحصيل تلك الكيفية وذلك بمباشرة الأسباب إلخ .

ولا يخفى أنه بعد تفسير التصديق بالإذعان والقبول يكون من قوله الانفعال إن فسر الإذعان والقبول بتأثير النفس بذلك فإن فسر بربط القلب على ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم كانا من مقولة الفعل وحينئذ لا ورود للسؤال ولا احتياج **للجواب** (قوله : ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين) هذا الكلام محله في كافر أصلي يريد الدخول في الإسلام وأما أولاد المسلمين فهم مؤمنون قطعا ولا يجري فيهم هذا الخلاف فتجري عليهم الأحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا حيث : لا إباء (قوله : النطق بالشهادتين) قال بعض أشياخنا من المالكية إن المدار عندهم على أي لفظ وجرى عليه الأبي مخالفا لشيخه ابن عرفة المشترط اللفظ المخصوص وهو موافق لنا في ذلك (قوله : شرط للإيمان) هو ما عليه جمهور المحققين لدلالة النصوص على أن محل الإيمان هو القلب فلا يكون الإقرار الذي هو فعل للسان داخلا فيه .." (٢)

"قد شاع استشكال هذه الظرفية وأمثالها، إذ ليست الكتب التي هي الألفاظ المخصوصة على المختار مظروفة في المقصود الذي هو معان مخصوصة بل العكس أقرب لما اشتهر من قولهم الألفاظ قوالب المعاني وهي وإن لم تكن ظروفا حقيقة فهي دوال عليها. **والجواب** من وجوه: الأول حمل مثل ذلك على الاستعارة المكنية بأن شبه هنا الدال والمدلول وهما الكتب السبعة، والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيها مضمرا في النفس بجامع الارتباط بين شيئين في كل منهما، ولم يصرح من أركان التشبيه بسوى المشبه وهو الدال والمدلول، ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظة في. والثاني: حمل ذلك على الاستعارة التبعية بأن شبهت الحالة التي بين مطلق دال ومدلول بالحالة التي بين مطلق ظرف ومظروف، واستعيرت الحالة الثانية للأولى فسرت الاستعارة للحالتين الجزئيتين فاستعير لفظ في الدال على الحالة الجزئية بين الظرف والمظروف للحالة الجزئية بين الدال والمدلول الجزئيين بتبعية الاستعارة في الحالتين المطلقتين. والثالث: حمل ذلك على

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١٦٢/٦

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١٦٣/٦

الاستعارة التمثيلية بأن شبه الهيئة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط أحدهما بالآخر بالهيئة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر والجامع شدة التمكن في كل، واستعير للمشبه المركب الدال على المشبه به إلا أنه لم يصرح من المركب المستعار إلا بلفظة في اكتفاء بدلالتها عليه. والرابع: حمله على التشبيه البليغ بحذف الأداة أي وسبعة كتب كأنها في المقصود بالذات لشدة ارتباطها به. والخامس: حمله على حذف المضاف والتقدير في بيان المقصود بالذات، والمراد أن اللفظ الخاص في بيان المقصود بالذات، ولما كان بيانه ممكنا بغير هذه الألفاظ كان البيان محيطا بها فجعل الشمول العمومي كالشمول الظرفي، ثم إن أريد بالبيان المعنى المصدري فجعل شموله للفظ المخصوص عموميا تسامح، وإن أريد البيان ما يبين به فلا إشكال. بقي أن يقال: قد يستشكل." (١)

"إنما قال بالمرء لأنه قبل قيامها به لا يسمى مجتهدا ولذا لم يقل به مع كونه أخصر، وأشار بهذا إلى رد الدعوى الثالثة التي مفادها اعتبار المعرفة في المرجحات والصفات مع أن المعتبر في الصفات القيام لا المعرفة. قوله: (فيستفيد) منصوب بأن مضمرة جوازا لعطفه على اسم خالص وهو استفادة أي أهلا لأن يستفيد الأدلة فيستفيد أي يستفيد بالفعل ولا يصح رفعه عطفا على يكون لعدم صحة الترتب، نعم إن أريد بيستفيد يصح أن يستفيد، وليس المراد أنه يستفيد بالفعل صح الرفع بالعطف المذكور. قوله: (ولتوقف الخ) علة قدمت على معلولها وهو قوله: ذكروها. قوله: (التي هي الفقه) في تفسير الاستفادة بالفقه نظر لأنها طلب الفائدة والفقه العلم بالأحكام الشرعية، فإن جعلت السين زائدة وأريد بالفائدة الإدراك صح الحمل المذكور.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٢

قوله:

(على المرجحات)

متعلق بتوقف. قوله: (على الوجه السابق) أي من أن المعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهد قيامها بالمرء. قوله: (في تعريفي الأصول) أي تعريفيه باعتبار إطلاقيه المتقدمين من كونه القواعد الكلية أو معرفتها. وقوله: الموضوع الخ نعت للأصول وفيه أن المراد بالموضوع لفظ الأصول، والمراد من الأصول المنعوت معناه لا لفظه، فلا يصح النعت ولا يصح أن يراد من الأصول الفقه لأن المعرف معناه لا لفظه، وبالجملة فبين قوله: الأصول وقوله: الموضوع تناف. **والجواب** أن المراد بالموضوع المجعول ولام لبيان تعليلية فاندفع الإشكال.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٢

قوله:

(ومن المرجحات الخ)

---

(١) حاشية البناني، ٤٧/١

(٦٠/١)

___." (١)

"اعترض بأن حقيقة الخلق الإيجاد وهو نوع من الإنعام فلا يصح أن يتعلق به. وأجيب بأن الخلق بمعنى المخلوق وعليه فالرزق في كلامه بكسر الراء. وفيه أن الاعتراض وجوابه مبنيان على أن الباء صلة الإنعام حتى يكون الخلق بمعنى الإيجاد منعما به مع أنه فرد من أفراد الإنعام وهو غير متعين لجواز كونها للملابسة أي لإنعامه الملابس للإيجاد ملابسة الكلي لجزئيه، فاندفع ما يقال إن الإيجاد نفس الإنعام والشيء لا يلابس نفسه أو للسببية، والمعنى لإنعامه بسبب الإيجاد أي لأجل أنه أنعم بسبب أنه أوجد، فإيجاده سبب لتحقق إنعامه أي تحقق هذا الجنس فإن تحقق الخاص سبب لتحقق العام أو لأن تحقق الفرد سبب في تحقق الحقيقة الكلية. وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدر كالخلق إلا أن هذا لا يناسب قوله والصحة، فإما أن يحمل قوله والصحة على حذف المضاف أي وإعطاء الصحة، أو يراد بها التصحيح على أنه يصح كون الباء صلة مع بقاء الخلق على مصدريته، وكذا ما بعده على أن يراد بالمصدر الحاصل به، واستعمال المصدر في الحاصل به شائع كثير وحينئذ لا إشكال في صحة التعلق.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٤٩

قوله:

(بأن يعتقد أنه تعالى وليها)

(٩٨/١)

___." (٢)

"أي موليها استعمالا لفعيل بمعنى اسم الفاعل والمراد أنه موليها لا غيره بمعونة المقام. وأورد بأن الاعتقاد من مقولة الانفعال وهو اضطراري فلا يتعلق به الحكم الذي هو الإيجاب لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال الاختيارية، فالحكم هنا إنما يتعلق بأسباب الاعتقاد المذكور كالنظر، ففي كلامه المقتضى تعلق الإيجاب بالاعتقاد المذكور تسامح وفيه نظر بين، فإن القول المنصور أن الاعتقاد من مقولة الكيف لا من مقولة الفعل ولا الانفعال ولا الإضافة كما قيل بكل، وقد صرحوا بأن المراد بالفعل في قولهم لا تكليف إلا بفعل اختياري ما قابل الانفعال فيدخل الاعتقاد حينئذ في الفعل. بقي أن يقال: إن في قوله بأن يعتقد الخ إشعارا بأن المنعم عليه إذا أثنى على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا، وفي قوله بأن يتحدث بها إشعار بذلك أيضا وهو خلاف ما يفيده تعريفهم الشكر بأنه فعل ينبيء عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه من أن المعتبر في الشكر كون الثناء لأجل الإنعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ولذا قال الفنري : واعلم بأنهم صرحوا بأن الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال، أو اعتقاد اتصافه بصفة الإنعام، وأنه ولي النعم في مقابلة إنعامه وجوابه حمل قوله بأن في الموضعين أعني قوله بأن يعتقد وبأن يتحدث على التمثيل كما هي

(١) حاشية البنانى، ٦٠/١

(٢) حاشية البنانى، ٩٨/١

قاعدة بعض مشايخ الشارح من الشافعية، وحينئذ فمخالفة الأسلوب في الموضع الثالث أعني قوله كأن يخضع لمجرد التفنن لا لأنه لما كان الثناء بالقلب واللسان منحصرا فيما ذكره أتى بباء التصوير المفيدة لذلك، ولما كان الثناء بالأركان غير منحصر في الخضوع أتى بالكاف المفيدة لذلك لكونها للتمثيل وهو مبني الإشكال. بقي شيء آخر وهو أن يقال: كل ثناء بفعل خضوع لله تعالى إذ لا يكون ثناء إلا إذا كان خدمة لله تعالى، وكل خدمة خضوع فما اقتضته الكاف من أن فعل الأركان لا ينحصر في الخضوع ممنوع.." (١)

"أي ولو حكما بأن يوجد غير متصف بصفات التكليف. قوله: (لنفيهم الكلام النفسي) أي الموصوف بتنوعه إلى الأمر وغيره، ونفي الموصوف يستلزم نفي صفته. قال سم: ولباحث أن يقول هذا النفي لا يقتضي ذلك النفي لما سيأتي أن الأمر عندهم بمعنى الإرادة لجواز أن يثبتوا تعلقا معنويا بمعنى إرادة الفعل منه إذا وجد بشروط التكليف اهـ. وقد يقال المنفى تعلق الأمر الذي هو نوع من أنواع الكلام فالاقتضاء المذكور مسلم. قوله: (والنهي وغيره) النهي يشمل غير الجازم كما يشمل الأمر غير الجازم فينحصر قوله وغيره في الإباحة. قوله: (كالأمر) أي فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٦٣

قوله:

(وسيأتي تنوع الكلام الخ)

إشارة إلى الاعتذار عن المصنف في ترك ذكر النهي وغيره بأنه مفهوم مما سيأتي، ولا يرد أن تعلق الأمر مفهوم أيضا مما سيأتي فلا حاجة لذكره هنا لأن وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك. تتمة: أورد هنا. ما حاصله أن تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم تكليف الغافل؟ **والجواب**: أن المعدوم قلنا يكلف بمعنى أنه تعلق به الخطاب في الأزل على تقدير وجوده وبعث الرسل إليه وعلمه خطاب الله تعالى، ومرادنا هنا أن الغافل لا يخاطب في زمن غفلته خطابا تنجيزيا أي لا يكون تركه الفعل زمن الغفلة موجبا للمؤاخذة كغير الغافل وما وازنه إلا تكليف المعدوم حالة العدم، ويكون الترك حالة العدم موجبا للعقوبة ولا قائل بذلك، فتعلق التكليف بالمعدوم تعلق معنوي والغافل يشاركه في ذلك، والتعلق المعنوي المنفي عن الغافل هو التعلق التنجيزي الذي هو مناط الثواب والعقاب فهما مسألتان متباينتان لا تشتبه إحداهما بالأخرى حتى يرد **الإشكال المتقدم**.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٦٣

قوله:

(فإن اقتضى الخطاب الفعل الخ)

(١٢٦/١)

___." (٢)

---

(١) حاشية البناني، ٩٩/١

(٢) حاشية البناني، ١٢٦/١

"قوله: (لأنه لا ارتباط الخ) اعترضه الكمال وشيخ الإسلام بأنه إنما يتجه كون هذا دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح، فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن أي قيامه بالناظر عقب نظره، ويجري فيه حينئذ قولا اللزوم والعادة وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لأنه لم يحصل عقب النظر الصحيح اهـ. واعترضه العلامة أيضا بقوله: فيه نظر إذ السبب الذي قرر به لزوم العلم جار في الظن، وأما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لعارض خارج فلا ينتهض لأن لزوم الشيء لسببه لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط أو وجود مانع، ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن، والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ. وأجاب سم عن الأول بأن وجه استدلال الشارح بما ذكر أنه لما أمكن زوال الظن بطرو المعارض أمكن عدم حصوله ابتداء بمقارنة المعارض لأن المعارض إذا كان منشئا لسقوط الظن بعد حصوله كان منشئا لعدم حصوله ابتداء كما هو ظاهر. قال: ثم رأيت السيد السمهودي أجاب بذلك فلله الحمد على موافقة هذا الإمام. وقول الكمال : فإن القياس الخ جوابه أن هذا مسلم عند انتفاء المعارض وما هنا قد وجد المعارض. وعن الثاني بما ملخصه: إن اللزوم الذي أثبته للعلم ونفاه عن الظن هو اللزوم الاستمراري ولا شك أنه ثابت للعلم دون الظن هذا كلامه باختصار. قلت: لا يخفى أن مفاد جوابه عن الأول في قول الشارح المتقدم وعدمه من قوله: والظن كالعلم في قولي الاكتساب وعدمه، فلا تصح دعوى كون الظن الحاصل عن النظر اضطراريا لا قدرة على الانفكاك عنه، وأن مفاد جوابه عن الثاني يرد جوابه المتقدم عن الإشكال الوارد على قول الشارح وعدمه الذي محصله كون المراد بعدم انفكاك الظن عن النظر أن الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه، ومع عدم المانع كالمعارض لا." (١)

"(٢٠٥/١)

قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه، وهذا لا ينافي أنه يمكن الانفكاك عنه لمعارض، وبالجملة فإن صح ما ذكره في قول الشارح وعدمه بطل ما ذكره هنا من الجواب وصح قول الشارح وعدمه، وإن صح ما ذكره هنا من الجواب صح قول الشارح هنا لأنه لا ارتباط الخ. وبطل قوله فيما تقدم وعدمه، وبطل جواب سم عن الإشكال الوارد عليه، والأول حق دون الثاني فقد علمت أن ما اعترض به الكمال وشيخ الإسلام والعلامة وارد والجواب عن ذلك غير سديد فتأمل.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٠٢

قوله:

(وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا الخ)

(٢٠٦/١)

---." (٢)

(١) حاشية البناني، ٢٠٢/١

(٢) حاشية البناني، ٢٠٣/١

"أي من سماعه نفس الخطاب وسماعه اللفظ الدال عليه. ووجه الاختصاص على الأول ظاهر كالثاني إذ لم يقع لغيره أنه سمع اللفظ الدال على الكلام النفسي من جميع الجهات، كما إن كون كل خارقا للعادة كذلك، إذ سماع ما ليس بحرف ولا صوت غير ممكن عادة وكذا سماع اللفظ من جميع الجهات.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٠٨

قوله:

(بتنزيل المعدوم الخ)

اعترضه العلامة بقوله: هذا ينافي أن التسمية حقيقية بل هي مجاز حينئذ لعلاقة الأول وإطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، وبأن الصحيح ما قاله العضد من أن مبنى الخلاف تفسير الخطاب. فإن قلنا: إنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطابا. وإن قلنا: إنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطابا اهـ. **وجواب** الأول كما نقل عن تقريره أنه ليس كذلك بل هو حقيقة لأنه نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور، فالمجاز في المخاطب لا في الخطاب، وكونه حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب حقيقة أي بالفعل. وأما **جواب** سم عن الثاني بما حاصله: أن قوله: والصحيح ما قاله العضد فإن كان مستند هذا الصحيح نقلا فلم يأت به وإن كان مجرد استشكال ما قاله الشارح فقد أزلنا **إشكاله** بما بيناه وكأنه قصد ببيان **الإشكال بيان** كون التجوز في التنزيل المذكور لا في الخطاب فإنه أجاب بذلك ثم نقله عن العلامة فلا يخفى ما فيه.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٠٨

قوله:

(لعدم من تتعلق به هذه الأشياء)

(٢١٨/١)

___." (١)

"قال العلامة في جعلهم التقليد يفيد المقلد: الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد **إشكال لا** يخفى وجهه اهـ. أي ومع كون اعتقاد المقلد المذكور تابعا لظن المجتهد الذي استفاده من الدليل. **وجوابه** أن المقلد خال من المزاحمات بخلاف المجتهد فإنه ينظر في الأدلة التي تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده ويقوى عنده، ومن ثم قال في الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل: فقس عقيدة أهل الصلاح من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى اعتقاد العامي كالطود الشامخ في الثبات لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارث اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تميله الرياح مرة هكذا ومرة هكذا اهـ.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١١٤

قوله:

---

(١) حاشية البناني، ٢١٥/١

(بأن كان معه احتمال نقيض المحكوم به)

ظاهره أن الظن معه احتمال النقيض بالفعل فيكون الظن مركبا من اعتقادين، مع أن المأخوذ من المختصر وشرحه أنه لا يشترط في الظن خطور النقيض بالبال، لكن ينبغي أن يكون بحيث لو خطر بالبال لجوزه. وقال السيد في حاشية العضد المذكور في عبارة القوم: إن الظن هو الحكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر، ويتبادر منه أنه مركب من اعتقادين، فأشار يعني ابن الحاجب إلى أنه بسيط، وأن خطور النقيض الآخر لا يجب أن يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى اهـ. وحينئذ فالشارح تابع في هذه العبارة للقوم. ويمكن الجواب بأن المراد بقوله: بأن كان معه احتمال الخ كون الاحتمال أعم مما بالفعل وما بالقوة.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١١٤

قوله:

(لرجحان المحكوم به على نقيضه)

(٢٣١/١)

___." (١)

"أي من طرف الأول، وفيه أن مضمون هذا الجواب هو الذي يفيده التعريف المتقدم وهو مهم يقصد حصوله الخ. وفيه كما قال الكمال أن يقال عليه من طرف الجمهور هذا حقيق بالاستبعاد أعني إثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به اهـ. وقد يجاب بأن هذا إنما يأتي لو ارتبط التكليف بتلك الطائفة بعينها وحدها، وليس الأمر كذلك بل كلتا الطائفتين مستويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما، فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به، بل إذا قلنا بالمختار الآتي من أن البعض مبهم آل الأمر إلى أن المكلف طائفة لا بعينها، فيكون المكلف به القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة على البدل، فجميع الطوائف مستوون في تعلق الخطاب بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك فلا إشكال في إثم الجميع سم.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٣٥

قوله:

(ويدل لما اخترناه الخ)

(٢٧٥/١)

___." (٢)

"رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٥٨

قوله:

---

(١) حاشية البناني، ٢٢٨/١

(٢) حاشية البناني، ٢٧١/١

(بأن ترك الفعل)

أي ترك الفعل رأسا، وليس المراد بأن ترك ولو فعل بعد ذلك كما يوهمه قول المصنف فالملام قبلها فإنه مشعر بتوجه اللوم على الترك بعض الوقت ثم فعل العبادة بعد ذلك فيه وليس كذلك. قوله: (ذلك الكف) بيان لمرجع الضمير المستتر في المنهي فالمنهي نعت حقيقي للكف وقد عومل معاملة الفعل المتعدي بنفسه توسعا، فحذف المصنف الجار والمجرور تخفيفا، وقول الشارح عنه متعلق بالكف والضمير في عنه للفعل.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٥٨

قوله:

(لأن الأمر بالشيء الخ)

(٣٢٥/١)

قال العلامة: لا يفيد المطلوب وهو أن الكف منهي عنه لأن النهي يتوقف على وجود الأمر وهو على وجود التعلق الإلزامي وهو هنا منتف فينتفي الأمر فينتفي النهي وهو نقيض المطلوب اهـ، وهو وجيه. **والجواب** بأن النهي النفسي يتوقف على وجود الأمر اللفظي لا النفسي، فلا ينافي حينئذ وجود النهي بدون الأمر النفسي بعيد جدا لا يلتفت له أو هو لا يصح عند القائل. وقد أطال سم هنا وأكثر من التمحلات الباردة. واعلم أن القول بأن الأمر إنما يتعلق بالفعل عند المباشرة مشكل جدا إذ لا خفاء في وجود التعلق قبل المباشرة وإلا لم يعص أحد بالترك وهو خلاف الإجماع. واعلم أيضا أن القدرة تطلق بإزاء معنيين: القوة المستجمعة لشرائط التكليف وهذه لا توجد إلا عند المباشرة وهو معنى قولهم القدرة الحادثة مقارنة للفعل. والثاني سلامة الأسباب والآلات وهذه سابقة على الفعل وهي المعبر عنها بالاستطاعة وهي مناط التكليف وتعلق الأمر الإلزامي قبل المباشرة. فإن قيل: ما معنى قول السعد مقارنة القدرة الفعل كسب وإيجاد الله له عقب ذلك خلق مفيد تأخر إيجاد الفعل مع أن إيجاد الله تعالى الفعل عند مقارنة العبد به كما قرر؟ قلنا: التأخر هنا بحسب التعقل تأخر المسبب عن سببه فإن الإيجاد المذكور سببه تعلق القدرة الحادثة بالمقدور لا بحسب الزمان فلا إشكال.." (١)

"قال العلامة: ينتقض بنحو عسى وليس ونعم وبئس فإنها مجازات لاستعمالها في الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازا اهـ. وممن صرح بكونها مجازات العضد فقال: وكذا أي لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو عسى وحبذا من الأفعال التي لم تستعمل في زمان معين أي لكان لتلك الأفعال حقيقة اهـ. قال السعد: لا يقال: لا نسلم أن هذه مجازات بل لم توضع إلا لمعانيها التي استعملت فيها وإن سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود. لأنا نقول: الكلام مع من اعترف بأنها أفعال مع الإطباق على أن كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة، ولا نعني بعدم الاستعمال إلا عدم الوجدان بعد الاستقراء، على أن عدم جواز استعمال هذه الأفعال في المعاني الزمانية معلوم في اللغة اهـ. وقال السيد: وأما نحو عسى من الأفعال التي لم تستعمل في زمان معين

---

(١) حاشية البناني، ٣٢١/١

مع كونه داخلا في مفهوم الفعل فمن إطلاق لفظ الكل على الجزء اهـ. ولا يخفى قوة الإشكال بذلك على المصنف إلا أن يكون تفصيله مقيدا بماله مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها، ويتكلف الفرق بنحو أن ماله مصدر تفرع عنه. وجوده تفرعا محققا فناسب أن يتفرع تجوزه عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له قاله سم. قلت: هو جواب حسن لو كان تفصيل المصنف مسلما في حد ذاته.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٢٣٦

قوله:

(كالرحمن)

الظاهر أنه تمثيل للمشتق الذي تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة. فقوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو الخ بيان لوجوب كونه مجازا في حقه تعالى لا حقيقة لاستحالة معناه الحقيقي في حقه تعالى، نعم التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفي استعماله لغير الله تعالى، فقوله: لم يستعمل الإله تعالى الظاهر أنه لزيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٢٣٦

قوله:

(٣٤/٢)

(فمن تعنتهم في كفرهم)." (١)

"قوله: (كلية) أي قضية كلية أي يتحصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلية، ففي الكلام مسامحة إذ الكلية مدلول القضية لا مدلول العام، وكذا قوله في محكوم فيه على كل فرد إذ المحكوم فيه على كل فرد هو القضية لا اللفظ العام ففيه تساهل، والأصل محكوم في التركيب المشتمل عليه أي التركيب الذي جعل فيه اللفظ المذكور موضوعا ومحكوما عليه، وجعل غيره محكوما به عليه، وحاصل معنى ما أشار إليه أن العام إذا وقع في التركيب محكوما عليه فإن الحكم يتعلق بكل فرد فرد من أفراد معناه. وأورد الأصفهاني هنا إشكالا وهو أن قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ (التوبة: ٥) يكون أمرا لكل واحد واحد من أفراد المسلمين بقتل كل واحد واحد من أفراد المشركين وهو محال لاستحالة أن يقتل كل واحد من المسلمين كل واحد من المشركين. ثم أجاب بأن الآية الشريفة مدلولها التكليف بالمحال، فمن قال بوقوعه فلا إشكال عليه، وأما من قال بخلافه فجوابه أنه ظاهر دل العقل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل اهـ. قال المصنف نقلا عن والده: وعندي أن السؤال لا يستحق جوابا لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين اهـ كلام المصنف. أي ولا ينافي ذلك أن الواحد إذا قتل جميع المشركين أو بعضهم استحال قتل غيره جميع المشركين، وذلك لسقوط التكليف حينئذ عن الغير بالنسبة للمقتول من الكل أو البعض. نعم لقائل أن يقول: إن الفرد الواحد من المسلمين الممتنع عادة حياته في جميع الأزمان يمتنع أن يقتل جميع المشركين في جميع الأزمان كما هو قضية العموم إلا أن يقال: العموم في هذه الآية

---

(١) حاشية البناني، ٤٨٢/١

عموم عرفي فالمأمور بقتلهم مشركو زمان القاتل فقط سم.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣١٨

قوله:

(مطابقة)

(٢٠٧/٢)

___." (١)

"قوله: (لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره) عبارة العضد قالوا أولا إنه عليه الصلاة والسلام آمر أو مبلغ، فإن كان آمرا فلا يكون مأمورا لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا معا، وإن كان مبلغا فلا يكون مبلغا إليه لمثل ذلك. فإن قيل: قد يكون آمرا مأمورا من جهتين. قلنا: الآمر على رتبة من المأمور ولا بد من المغايرة. الجواب لا نسلم أنه آمر أو مبلغ بل الآمر هو الله تعالى والمبلغ جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه اهـ. وقوله: لا يكون آمرا ومأمورا معا قال في العقود: أي بالقطع الضروري أو لأن الآمر طالب والمأمور مطلوب. وقوله لمثل ذلك أي للقطع والمغايرة بين الآمر والمأمور. وقوله: فإن قيل قد يكون آمرا مأمورا من جهتين قال السعد . فإن قيل: فمثله يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما ذكر إذ لا يشترط كون المبلغ أعلى. قلنا: لا بد أن يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال وإن تعددت جهاته وهو ظاهر اهـ. وبما تقرر يعلم أن الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه ولعله لإشكال إطلاق نفي التبليغ عليه ، وكان وجه تعرضه لدليل الثاني والثالث دون الأول ظهور دليله إذ لا شبهة في تناول اللفظ له اهـ سم.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٤٠

قوله:

(وإنه يعم العبد)

أي شرعا إذ لا كلام في أنه يعمه لغة، وعبارة العضد خطاب الشرع بالأحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل: يأيها الناس يأيها الذين آمنوا هل تتناول العبيد شرعا حتى يعمهم الحكم أو لا بل يختص بالأحرار الأكثر على أنه يتناول العبيد سم.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٤٠

قوله:

(ويتناول الموجودين)

عطف على يشمل الرسول فهو من محل الخلاف، وكان الأولى أن يقول: والأصح الخ كما قال في الذي قبله. وقوله الموجودين أي بصفة التكليف.

(٢٥٢/٢)

(١) حاشية البناني، ١٤٩/٢

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٤٠
قوله:
(دون من بعدهم)." (١)

"أي ليصح الإخراج إلا أنه ليس مستعملا مع المخصص في الكل وإلا بطل التخصيص بل فيما عدا المخرج لكن لا باستعمال ثان بل بالاستعمال الأول بعينه غايته أنه طرأ إخراج البعض وهو لا يغير تناوله الأول للبعض الباقي فلذا كان حقيقة إذ المجاز إنما يكون باستعمال ثان. والحاصل أن عمومه الوضعي مراد، والمخصص لا ينافيه بل يحتاج إليه لضرورة الإخراج وإرادة الباقي باللفظ بعد التخصيص. قوله: (ليست باستعمال اللفظ فيه) بإرادة غير الأولى بل هي الأولى طرأ عليها إخراج ما عدا المراد، والاستعمال هو الاستعمال الأول بعينه، وغير المصنف فهم أن إرادة البعض منه واستعماله فيه إرادة واستعمال آخران فقال: إنه حينئذ مجاز وهو باطل لما عرفت، مع أنه يرد عليه أنه عدول للمجاز مع إمكان الحقيقة، وبهذا يظهر أن جزم المصنف بأن عمومه مراد لا ينافي عدم جزمه بأنه حقيقة لأن إرادة عمومه لأجل الإخراج لا ينافي أنه مستعمل مع المخصص في الباقي. فإن قلنا بالاستعمال الأول وهو الأشبه فحقيقة وإلا فمجاز، نعم إن قلنا إنه مع المخصص مستعمل في الكل كما قال العضد في أحد جوابين عن إشكال كونه حقيقة بأن يكون المراد بقول القائل: أكرم بني تميم الطوال أكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك يقول: وأما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير إلى بني تميم لا إلى الطوال منهم انتهى. كان لا معنى للتردد حينئذ لكن المصنف لم يجر على ذلك، هذا وأما العام المراد به الخصوص فإنه استعمل في الخاص ابتداء استعمالا آخر، وما قلناه في الفرق نبه عليه السعد والزركشي ويؤخذ من كلام الشارح الآتي.
رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٦
قوله:
(بأن الأولى حقيقة
(٩/٣)
---." (٢)

"من النسبة وقصر الحكم على الباقي فإنه يفيد أنه مخالف للمستثنى منه في حكمه الآتي بعد، وإذا خولف به في حكمه فقد دخل في نقيض ذلك الحكم، فيكون نفيا لحكم المستثنى منه عن المستثنى، وإن كان النفي لازما للدخول في النقيض فصدق قوله الآتي الاستثناء من الإثبات نفي، وصدق أيضا قوله المتقدم والقابل له حكم ثبت لمتعدد، لأن الإخراج من النسبة بمعنى منع الدخول فيها والمخالفة بالحكم بمعنى قصره على ما عدا المستثنى إنما هو لأجل منع تعدي ذلك الحكم

---

(١) حاشية البناني، ١٩٤/٢

(٢) حاشية البناني، ٢٠٣/٢

له الذي كان ظاهرا من اللفظ فاندفع ما أورده سم هنا فتأمل.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١١

قول المصنف:

(ثم أسند إلى الباقي)

أي حكم بالنسبة له.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٢

قول الشارح:

(فكأنه قال له علي الباقي)

هذا بيان للحكم على الباقي. وقوله: أخرج منها ثلاثة بيان لإخراج الثلاثة من النسبة مع المخالفة بها عن حكم المستثنى منه المقتضي دخولها في النقيض وهو معنى النفي. وقوله: وليس في ذلك إلا إثبات أي ليس فيما حكم عليه وهو السبعة إلا الإثبات ولا نفي فيها أصلا حتى يأتي التناقض إنما النفي في الثلاثة المخرجة ولا إثبات فيها أصلا، وإنما لم يتعرض لحكم المستثنى لعدم الإثبات فيه الذي هو أصل الشبهة. قوله: (إنما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة) قد عرفت أن التخصيص وهو قصر الحكم بالمعنى المتقدم موجود حقيقة وسيأتي له ذلك على الأثر. قوله: (لأن تخصيص الحكم يتحقق الخ) هذا حق لكن لا يناسب الإشكال فإنه مبني على أن التخصيص بحسب الظاهر وما قاله في الجواب بحسب الحقيقة. قوله: (ويؤيد ذلك ما تقدم) التأييد من جهة أنه ليس المراد بالقصر خصوص الإخراج من الحكم وإن كان في العام المراد به الخصوص لا مخالفة بشيء عن حكم شيء كما هو في العام المخصوص.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٢

قوله:

(وأن يجاب عن الأول)

(١٤/٣)

___." (١)

"رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٤

قول المصنف:

(وصورة السبب الخ)

هذا في الحقيقة جواب عما ورد على اعتبار عموم العام الوارد على سبب خاص كما في شروح المختصر. وحاصله أنه لو اعتبر عمومه لجاز إخراج السبب منه بالاجتهاد وبطلانه قطعي ومتفق عليه. وحاصل الجواب أنا لا نسلم الملازمة للقطع بدخوله في الإرادة ولا بعد أن يدل دليل على إرادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره. وحاصل الدليل هنا على

---

(١) حاشية البناني، ٢٠٨/٢

الدخول هو أنه لما ورد لبيانها ولم يرد منه ما تخصص الحكم بغيرها، فلو لم تدخل للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز، ومن هنا ظهر وجه منع التخصيص بالاجتهاد دون غيره مما لا يلزم منه التأخير المذكور كالاستثناء مثلا فإن به يكون الجواب ولا تأخير هذا على ما عليه الأكثر، أما على ما عليه الشيخ الإمام فلا إشكال ويكون منعا لدعوى الاتفاق والقطع لكن يلزم عليه تأخير البيان عن وقت الحاجة. بقي أن الشيخ الإمام بين كونها ظنية بأن المقصود الجواب، وكما يحصل بإدخالها في حكم العام يحصل بإخراجها بأن يراد بالفراش في الحديث الآتي الكامل وهو فراش الزوجة فإنها التي يعد لها الفراش دون الأمة، وفيه أنه حينئذ من العام المراد به الخصوص دون العام المخصوص، أما على بيان الشارح بقوله نظرا الخ فالأمر ظاهر، لكن يمنعه ما نقله المحشي عن ابن الهمام . ثم إن ظاهر كلام الشارح أن النزاع في عين صورة السبب وهو ابن زمعة ويصرح به ما قاله الشيخ الإمام ، وصرح السعد بأن أبا حنيفة لم يخرج عينها بل نوعها لأن عين صورة السبب داخلة قطعا واتفاقا حتى قال الغزالي : إن أبا حنيفة لم يبلغه قصة ولد زمعة هذا ما عندي هنا والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٤

قوله:

(٣٥/٣)

(على إرادة بيان حكم صورة السبب)

صوابه على إدخال صورة السبب فإن بيان حكمها قد يكون بإخراجها من حكم العام كما لـ لشيخ الإمام .

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٥." (١)

"أنت خبير بأن المسمى أمرا الصيغة كما في الشارح دون الطلب فلا إشكال بوجه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(منها أن الخبر الخ)

قال السعد في حاشية العضد: فساد ذلك واضح قال بعض حواشيه: لأنه لم ينقل أن الصدق والكذب الاصطلاحيين غير اللغويين.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(ومنها الخ)

هو جواب العضد والمراد بالنسبة الإيقاعية النسبة النفسية وكذا الانتزاعية.

---

(١) حاشية البناني، ٢٢٩/٢

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(الذي وضع اللفظ له)

أي لفظ خبر وذلك المفهوم هو ما له نسبة تطابقه أو لا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(ولم يرد أن فهم المعنى الخ)

لأن فهم المعنى يحتاج إلى العلم بالوضع فهو نظري، وكذا تصوره من حيث إنه معناه إذ قد يقع الاختلاف في أن هذا المعنى هو معناه أو ذاك كما هو واضح.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(ولا يتوجه حينئذ الخ)

لأن المتبدل إنما هو معنى المفردات ككان عند المناطقة أداة وعند النحاة كلمة أو معنى التركيب لكن لا من حيث مفهوم الخبر بل من حيث إن هذا التركيب معناه كذا في هذا الاصطلاح دون ذاك، وعلى كل حال هو محتمل للصدق والكذب فلم يتبدل المفهوم.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(المقرر)

(٨٩/٣)

وهو ما لا يتبدل أعني بالمحتمل الصدق والكذب. وقوله: فإن الحكم الخ تعليل لقوله لا يتوجه. قوله: (قيل إذا عرف شيء بالبداهة الخ) هذا اعتراض على من قال: إنه بديهي، وحاصله أن الاستدلال على بداهته بما تقدم ينافي بداهته بناء على أن ما ذكرناه فيما تقدم من الوجهين دليلين لا تنبيهين لأن كثرة المناقشة فيهما تأبى أن يكونا تنبيهين.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(أيضا: قيل إذا عرف الشيء الخ)." (١)

(١) حاشية البناني، ٢٥/٣

"أما الأول فلما مر من أن دليله ليس الإجماع. وأما الثاني فلا معنى له تدبر. قوله: (مصادرة على المطلوب) عبارة السعد بعد ذكر **الجواب** الآتي: فاندفع ما يقال: إن ما ذكرتم من الأخبار في الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور ولعل هذا هو المراد بالمصادرة. قوله: (ولا يلزم منه الخ) لأن المفتي يجب على العامي العمل بقوله بدليل الإجماع كما تقدم وما نحن فيه إنما هو وجوب العمل على المجتهد أو العامي لكن في غير الفتيا كما يؤخذ من الشارح، وإن ادعى الآمدي أن النزاع في الوجوب على المجتهد فقط. قوله: (لكن يبقى **إشكال الخ**) قيل: إن المبعوثين في ذلك المراد منهم مجرد الدعوة للحق والعمل ليس واجبا بمجرد قولهم بل بالنظر في الدليل العقلي ووجوب النظر إنما يتوقف على فهم الخطاب فقط وقد فهمه وإن لم يعلم أنه مكلف به وليس فيه تكليف الغافل إذ هو من لم يفهم الخطاب أو فهمه ولم يقل له إنك مكلف به وقد مر تحقيقه أول الكتاب.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١١٤

قول الشارح:

(كان يبعث الآحاد الخ)

(٣/١١٥)

---". (١)

"فيلاحظ قيدا في اللفظ وهو أشهد ويقول: إن لفظ أشهد إن اعتبر معناه من حيث ذاته فهو إنشاء، وإن اعتبر من حيث تعلقه بالمشهود به فهو إخبار، وفيه أن الإنشاء منوط بوجود معناه خارجا به والإخبار منوط بوجوده بدونه، ومعنى أشهد إنما يوجد في الخارج به لوحظ فيه حيثية التعلق أولا فكان التحقيق أنه إنشاء كذا قاله الناصر وهو وهم للزوم توارد الخلاف على محل واحد وقد نفاه الشارح، بل معنى النظر إلى المتعلق أن من قال إنه إنشاء تضمن الإخبار لم يحكم على لفظ أشهد فقط بل على مجموع أشهد ومتعلقه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٣٧

قول الشارح:

(وهو التحقيق)

لأن الكلام في مدلول أشهد.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٣٨

قول الشارح:

(ولا منافاة الخ)

(٣/١٣٩)

---

(١) حاشية البناني، ٣/٥٠

حاصلها أنه تقدم أن الإخبار عن خاص هو الشهادة والإخبار هو الحكاية عن أمر في الخارج وليس الانشاء كذلك فكونه إنشاء ينافي كونه إخبارا. وحاصل **الجواب** أنه إنما يحصل التنافي لو حصل الإخبار بصيغة أشهد وليس كذلك، بل إنما يحصل ذلك المعنى وهو الإخبار بمتعلقه أي متعلق ذلك الإخبار وهو المشهود به فإنه خبر، ومنه يعلم **جواب** **إشكال آخر** وهو أن اللفظ الإنشائي هنا لم يحصل مدلوله به إذ وقت تلفظه أشهد لم يحصل إخبار أي إلقاء كلام خبري، بخلاف نحو بعت مثلا فإن مدلوله حصل به فكيف كان إنشاء ولم ينطبق عليه ضابط الإنشاء؟ وحاصل **الجواب** أن المراد بأشهد ليس إنشاء معناه وهو الإخبار في ذاته كما في بعت بل إنشاء معناه المتحقق بغيره فمعناه كالمعنى الحرفي. وحاصل هذا أن الإنشاء قسمان: ما حصل مدلوله به وما حصل مدلوله بمتعلقه فليتأمل. قوله: (ملابسا معناه لمتعلقه) الصواب حذف معناه فإن معناه هو ما أفاده مع المتعلق.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٣٨

قول الشارح:

(بأن يقدر وجود مضمونها)

(١٤٠/٣)

___." (١)

"اعلم أنه عند كونه فرعا له فائدة ليس هو أصلا حقيقيا بل أصل صورة لأن المقيس عليه في الحقيقة هو الأخير كما قال الشارح، وأن التفاح ربوي كالبر والوسط إنما ذكر لحصول الفائدة الآتية لا لإثبات الفرع المقيس عليه به، فعند كونه أصلا صورة يجوز كونه فرعا لكن ليس مطلقا بل إن ظهرت له فائدة فتحصل من هنا، ومما تقدم أنه إن كان أصلا حقيقة اشترط أن لا يثبت بقياس، فإن لم يكن أصلا حقيقة بل صورة جاز أن يكون ثابتا بقياس كالأصول المتوسطة بين التفاح والبر فإنها في الحقيقة ثابتة قياسا على البر، لكن يشترط أن لا يكون فرعا في القياس المراد ثبوت حكم المقيس حقيقة في إرادة المستدل فيه كالتفاح في مثال الشارح إلا إن ظهرت له فائدة، فإن ظهرت جاز كونه فرعا كالمثال الأول وإلا فلا كالمثال الثاني، وبهذا يظهر أن المدرك مختلف في المسألتين لأنه فيما تقدم حيث كان أصلا حقيقة، يرد أنه إن اتحدت العلة كان لغوا للاستغناء بقياس الفرع على الأصل الأول وإلا كان غير منعقد لأن المقصود بالقياس إثبات حكم الفرع كالوضوء المقيس على الغسل فيما تقدم، وأما هنا فليس المقصود بقياس التفاح على الزبيب وما بعده إثبات حكم هذه الفروع بهذه الأقيسة، بل ذكر العلل التي يتوهم ربوية البر لها على التدريج ليتمكن قبل المنع من إسقاطها، ويتم بالإسقاط قياسه إذ قبله لا يتم لظهور فساده لولا الإسقاط، وبعد الإسقاط لا يتوجه المنع لإقامة الدليل، على أن العلة هي الباقي بطريق من الطرق الآتية، وحينئذ يستفيد سلامة علته عن المنع حيث لم يعلل بها إلا مع الاستدلال، إذ لو توجه المنع بعد تمام القياس يظهر ضعف القياس وإن أجيب عنه إذ ما لا **إشكال عليه** ولا **جواب** عنه أولى مما عليه **إشكال يحتاج** **لجواب**، وأيضا قد يطول الجدال

---

(١) حاشية البناني، ٧٤/٣

بأن يمنع المانع بواحدة واحدة، ولا شك أن عدم انتشار الجدال مطلوب في المناظرة، وظهر أيضا أنه لا يصح أن يضم لما تقدم قوله: إلا إن ظهرت فائدة لأن." (١)

"أي من حيث إنه أصل، أما من حيث ذاته فثابت بالنص أو الإجماع كما عرفت.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٢٩

قول الشارح:

(على هذا)

بخلافه على غيره إذ لا تعريف فيه حتى يقال إنه ثبت بها أولا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٢٩

قول الشارح:

(لأن المفيد للحكم)

أي لثبوته. وقوله: لم يفده بقيد كونه محلا أصلا أي بل أفاد أصل ثبوته والمدعى أن حكم الأصل من حيث إنه أصل أي يلحق به غيره ثابت.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٢٩

قول الشارح:

(قلنا لم يعده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه)

أي بل أفاد الحكم وحده، والكلام في ذلك أي في إفادة أن محله أصل يقاس عليه والمفيد له العلة، وبهذا التقرير اندفع إشكال العلامة الناصر ولا حاجة لما أطال به سم. قوله: (فقوله وليست التعدية منها ممنوع) الصواب حذفه فإنه لم يترتب على ما أجاب به، واقتصر سم في الجواب على ما قبل هذه الزيادة فهي من المحشي .

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٢٩

قول المصنف:

(وقيل العلة المؤثر بذاته في الحكم)

أي بلا خلق الله تعالى، فكما أنهم جعلوا العلل العقلية مؤثرة بذواتها بلا خلق الله تعالى كالنار للإحراق فكذلك جعلوا العلل الشرعية، فالقتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا. فإن قلت: كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب إليه عاقل لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير. قلت: معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاد من موجب، وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة قاله السعد في التلويح. قوله: (حاصل مذهبهم الخ) غير عبارة سم فلزمه استدراك قوله: والحكم تابع لذلك فانظرها.

---

(١) حاشية البناني، ٣/١٤٦

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٣٠

قول المصنف:

(وقال الغزالي هي المؤثر فيه بإذن الله)

(٨٧/٤)

___." (١)

"أي في عليته لكن لا يجعل جزءا للعلة كالأول، ثم إن الواحد الذي جعله علة هل هو معين أو لا بعينه والكل مخلص له من **الإشكال المتقدم** لكن على الثاني تحتاج للترجيح. قوله: (لك أن تشكك الخ) حاصله أنه على كون الكل علة، فعلى اشتراط المناسبة في العلة لا بد من كون كل جزء مناسبا، وعلى عدم اشتراطها لا تشترط في شيء من تلك الأجزاء، بخلاف ما إذا كان العلة بعض الأجزاء فإن الخلاف في ذلك البعض، وقد يقال: إن ذلك لا يضر في كون الخلاف لفظيا إذ لا يترتب على ذلك فائدة لأن الغرض أن البعض مما نحن فيه قال: بأن المجموع علة فلا بد أن يكون مناسبا على القول باشتراط المناسبة، والقائل بأن العلة هو البعض لا يعتبر مناسبته، وفرق بين اعتبار العدم وعدم الاعتبار، ولك أن تقول: المراد بكونه لفظيا أنه لا يترتب عليه شيء بالنسبة لوجود باقي الأجزاء فإنها لا بد منها سواء كانت أجزاء أو شروطا، أما المناسبة وعدمها فمعلوم أن محلهما هو العلية سواء كان مفردا أو متعددا. قول المصنف: (لكن لا يزيد على خمس) فيه أن ما يثبت به علية الخمس من المناسبة يثبت به علية الأكثر من غير فرق والاستقراء لا ينهض دليلا في مثل ذلك وهذا وجه الضعف تركه الشارح لظهوره، وبه تعلم أن معنى قول الشارح وقد يقال الخ أن له حجة هي الاستقراء وإن كانت ضعيفة تدبر.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٣٤

قوله:

(وفيه نظر)

حاصله ما قلنا في **الجواب**.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٣٥

قوله:

(قلت لعل وجه النظر الخ)

أنه لا يلزم من كون المجموع علة أن يكون كل جزء من أجزائه مناسبا بل قد يكون المناسب المجموع وإن لم يكن كل جزء على انفراده مناسبا، لكن هذا لا يخلص من التشكيك لأنه لم يزل محل خلاف المناسبة المجموع دون الجزئية فتدبر.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٣٥

قوله:

---

(١) حاشية البناني، ١٦٥/٣

(لا على امتناعه)

(٩٢/٤)

---." (١)

"به يندفع **الإشكال الآتي** ولا حاجة إلى **جوابه**. قوله: (ما نيط به الحكم) من النوط وهو التعليق فالمناط مفتوح الميم شيخ الإسلام بزيادة.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٨٧

قول الشارح:

(وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب)

أي باعتبار المناسبة في هذا المثال الذي فيه الاقتران المخصوص وهو ترتيب الحكم على الوصف ينفصل عن الترتيب لأن الترتيب هو الاقتران المخصوص فقط، ولو اعتبرت المناسبة في الترتيب لكان هو المناسبة مع الاقتران وذلك هو المناسبة التي هي المسلك، وبه يندفع ما نقله المحشي عن سم من البحثين، أما الأول فلما علمت من الاتحاد، وأما الثاني فلأن الكلام في تباين الدليلين، والدليل في الترتيب إذا لم تعتبر فيه المناسبة هو الاقتران فقط، بخلاف المناسبة المتحققة في مثال الترتيب فإنها المناسبة مع الاقتران، بقي أمر آخر وهو أن الاقتران المعتبر في المناسبة كما يكون بالترتيب يكون بغيره، فلعل تخصيص الترتيب لكونه المشار إليه بمثال الحال، وآخر أيضا وهو أن المناسبة هنا هي الدليل والاقتران شرط اعتبارها، ولو اعتبرت في الترتيب كانت هي الشرط لاعتباره كما هو كذلك عند من اعتبرها في دلالة الإيماء من نص على أن الترتيب هنا شرط لا دخل له في المناسبة الهندي ويفيده عبارة المصنف فهلا كفى ذلك في انفصال المناسبة في مثال الترتيب عن الترتيب إلا أن يقال: إنه خفي.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٨٧

قوله:

(لأنه إذا اعتبر في التسمية اصطلاحا الخ)

(١٤٤/٤)

اللزوم مسلم لكن المحترز عنه على جعله قيدا في التسمية هو التعيين مع القوادح فإنه لا يسمى بهذا الاسم، وعلى جعله قيدا في الماهية المحترز عنه باقي المسالك. قوله: (إذ لا معنى لاعتبار الشيء في الماهية) أي في الاسم الموضوع لها.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٨٨

---

(١) حاشية البناني، ١٧٠/٣

قول الشارح:

(بحسب الواقع)." (١)

"رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٣

قوله:

(أشار ثم إلى تمثيل الحكمة)

الممثل له هناك الحكمة المترتب عليها المقصود كما قال الشارح كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٣

قوله:

(وهنا إلى تمثيل المقصود الخ)

عبارة الناصر على قول المصنف كجواز القصر للمترفه، هذا نظير لما قبله في الاعتبار لأجل الحصول في الجملة، وإلا فما قبله المنتفى فيه عن السواء أو الرجحان هو المقصود من شرع الحكم وهذا المنتفى فيه قطعا هو حكمة المظنة لا المقصود من شرع الحكم إذ هو التخفيف وهو حاصل اهـ. فكيف مع ذلك يحكم بالاتحاد بين حكمة المظنة والمقصود؟ فلعل سم لم يطلع على عبارة الناصر هذه. قوله: (وإن لم تكن دائمة) الأولى حذف الواو كما في عبارة سم وقوله: ولو في الجملة مبالغة في دائمة.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٣

قوله:

(وفرق أيضا الخ)

حاصله هو الأول فالتغاير في العبارة، ويشير إليه قول سم وبطريق آخر أي عبارة أخرى.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٤

قوله:

(قلت مفاد فرقه الأول الخ)

(١٥٠/٤)

أنت خبير بأن سم لم يفرق بين انتفاء المقصود وانتفاء الحكمة كما هو مقتضى إشكاله المتقدم، بخلاف العلامة الناصر كما هو مقتضى عبارته المتقدمة فما قاله المحشي ليس بشيء. وحاصل جواب العلامة أن حكمة المظنة كالمشقة لما لم تكن منضبطة ظاهرة اعتبر الشارع مظنتها فهي العلة وجدت الحكمة أولا، بخلاف الحكمة المترتبة فإنه لا حاجة إلى اعتبار مظنتها إذ لا تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، بل هو أمر مضبوط إن حصل ترتب حكمة وإلا فلا، والحنفية قاسوا الحكمة

---

(١) حاشية البناني، ٢٢١/٣

المترتبة على حكمة المظنة وقد علمت الفرق فأحسن التأمل، ثم إن هذا لا ينافي أنه لا بد من اشتمال العلة على حكمة لأنها تشتمل عليها مع حصول شرطها فليتأمل.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٤

قوله:

(وإن كان المقرر فيه ثبوت الحكم أيضا)." [١]

"(١٩١/٤)

المعارضة المصطلح عليها معارضة في الأصل بمعنى آخر إما مستقل أو غير مستقل، وهذه معارضة بنفس ذلك المعنى فهي ضرب من مطلق الاعتراضات. قوله: (ولا يخفى إشكاله في الثاني الخ) لا يخفى أنه ليس الغرض الاستدلال إذ لا يصح حتى مع التسليم إذ هو أي المعترض معترف بأنه معارض بما قاله المستدل، بل المراد إما وقف دليل المستدل إن كان معارضة أو إبطاله إن كان قدحا، وعلى كل سلم مذهب المعترض لعدم ما يدل على خلافه من دليل المستدل إما لأنه معارض وإما لأنه فاسد، وليس للمستدل حينئذ أن يعارض المعترض لأن المعترض ليس في منصب الاستدلال ولأنه ليس وظيفة المستدل فتأمل. قوله: (باعتبار زعم المستدل) هذا إنما يكون عند التسليم. قوله: (بأن المراد في الأول بالقادح الخ) صوابه بأن المراد في الثاني أعني إطلاق أنه من القوادح. وقوله في الثاني: صوابه الأول وهو أنه إذا كان معارضة لا يكون قادحا وأوقعه في ذلك اختصار عبارة سم فانظرها.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٣

قوله:

(وهو مشكل)

عرفت **جوابه**.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٥

قوله:

(بل يجوز كونه حالا من إبطال الخ)

هذا هو الذي تصرح حينئذ به عبارة المصنف في شرح المختصر حيث قال في القسم الثاني: أن لا يدل بالصراحة على بطلان مذهب المستدل. وقال في الأول: أن يدل على الأمرين معا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٥

قول الشارح:

(فيصح له وتلغو تسميته لغيره الخ)

---

(١) حاشية البناني، ٢٢٧/٣

أي إذا لم يشتر بعين مال من عقد له ولم يضف العقد إلى ذمته شيخ الإسلام في شرح المختصر.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٦

قوله:

(شراء الفضولي)

أي عدم صحته. وقوله: شراء لنفسه أي صحته لنفسه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٦

قول الشارح:

(إذ هو المتنازع فيه)

(١٩٢/٤)

---". (١)

"صرح السيد في شرح المواقف شرحا لكلام العضد بأن الضروري قد يتوقف على حجة ولا يلزم كونه نظريا لجواز كون الحجة ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر كما يقال الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وإلا لم يتميز عن جسمين كائنين في آن واحد في مكانين. قال عبد الحكيم : ولا يلزم منه كونها من القضايا النظرية القياس لأن تلك الحجج المركبة ليست لإثباتها بل لإظهار جلائها ولو سلم فالقضايا النظرية داخلة في البديهيات اهـ. وحينئذ لا حاجة **للإشكال والجواب**. واعلم أنه إنما خص الكلام بالنفي لأنه المسموع فيه دعوى الضرورة إذ لا يلزم أن ينصب الله على نفي المنفي دليلا بخلاف المثبت فإنه تعبدنا به. والله سبحانه وتعالى لا يتعبد خلقه بفرض إلا ويجعل إلى معرفته طريقا من جهة الدليل، وإلا لزم تكليف الغافل وهو محال، وبه يندفع **الإشكال الآخر** أيضا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٧٦

قوله:

(وفيه تأمل)

لأن الاستناد إلى موافقة العدم الأصلي استدلال وليس الكلام فيه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٧٦

قول المصنف:

(ويجب الأخذ بأقل المقول الخ)

وجوب الأخذ بالأقل للإجماع عليه ونفي الزيادة لأنه الأصل، والذي تقدم إنما هو التمسك بالأقل الشامل للأخذ والنفي فقوله: وقد مر أي ما يتضمنه فارجع لما تقدم.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٧٦

---

(١) حاشية البناني، ٣/٢٦٦

قول المصنف:

(وهل يجب الأخذ بالأخف)

صورة المسألة أنه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين: أخف وأثقل، ولم يقم دليل على خصوص أحدهما، وتعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة من الأمارات المتعارضة أو تعارضت فيه مذاهب العلماء، ولما كان الأخف غير داخل في الأثقل لم يرجع هذا بناء على الاحتمال الثاني للأخذ بالأقل إذ الأخذ به للإجماع عليه والأخف هنا غير مجمع عليه تدبر.

(٢٣٠/٤)

---" (١)

"مثاله ما لو ورد يجب تبييت النية ليلا وورد يصح التبييت ليلا فإن حمل على الأول أثم من تركه ليلا أو على الثاني لم يأثم. وعبارة العضد: الثامن يقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لأنه محصل للصواب وقيل: بل الوضعي لأنه لا يتوقف على فهم وتمكن فتأمل. وما صور به سم بعيد من هذا، فإن صريح العضد أن الحكم دار بين كونه تكليفيا أو وضعيا مع الثبوت في كل.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٩٠

قوله:

(ومقتضى هذا القيل الخ)

لأنه حيث صحح الأول وضعف هذه الأقوال والموضوع موافق الصحابي علم أن المصحح مطلق عن هذه القيود أي سواء وجدت أو لا، وإلا لم يكن موضوع الخلاف واحدا، فلا معنى لقوله: وثالثها ورابعها الخ. ويجاب بأن مقابلة الثالث والرابع للأول إنما هي من جهة التقييد بتمييز النص له أو كونه أحد الشيخين فقط. وأما قوله مطلقا، وقوله وقيل الخ فلم يذكر للمقابلة بل لتتميم ما وقعت المقابلة ببعضه. وأما ما أجاب به المحشي رحمه الله فمن العجائب لأنه في الحقيقة بيان لوجه الإشكال. وقوله: من أن موضوع القول الأول الخ هو قاعدة الأقوال المحكية، وطريقة المصنف من أول الكتاب الخ وليت شعري لم ترك **الجواب** بمثل هذا في مبحث القوادح حين اعترض العلامة بمثل هذا الاعتراض.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٩٠

قوله:

(قلت الظاهر الخ)

(٢٤٤/٤)

كلام صحيح إلى قوله: ثم هو يرد الخ. وأما هو فغير صحيح لأن كلام شيخ الإسلام هذا يفيد أن المسألة الأولى مفروضة

---

(١) حاشية البناني، ٣٠٤/٣

فيما لم يوافق صحابيا ويخالف آخر، ولهذا الذي ذكره شيخ الإسلام لم يجعل المصنف قول الشافعي مما يقابل القول الأصح في المسألة الأولى تدبر.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٩١

قول المصنف:

(وإجماع الصحابة على إجماع غيرهم)." (١)

"لا شك أن المراد بالقرآن هو ما في المصحف وهو كلامه تعالى القائم بذاته. وحاصل ما أراده الشارح حينئذ أن الكلام القديم يوصف بأنه مكتوب وصفا حقيقيا وإن كان كنهه ليس مكتوبا ولا مقروءا الخ وذلك لأن له وجودا في الكتابة بمعنى أنه مدلول المكتوب فيوصف بأنه هو مكتوب باعتبار هذا الوجود كما يقال: زيد مكتوب باعتبار وجوده الخطي، فمعنى أنه مكتوب أن له وجودا في الكتاب سواء كان ذلك الوجود مجازيا أو حقيقيا، ولا شك بأن الوصف بأن له وجودا في الكتابة وصف حقيقي إذ معنى مكتوب أنه موجود بوجوده الكتابي، وهكذا يقال في محفوظ ومقروء. إذا عرفت هذا عرفت أن ما قاله الشارح تحقيق تفرد به خلاف ما في شرح المقاصد والعقائد، وأنه لا يرد عليه ما فيهما من أن إطلاق ذلك مجاز لأنه مبني على أن المراد بمكتوب ونحوه أنه واقع عليه ما هو من عوارض الألفاظ وهو النقش وليس مرادا، وبه تعلم أن المحشي رحمه الله بعد عن معنى الشارح بمراحل، وكيف يصح ما قاله وكلام الشارح إنما هو في الكلام القائم بذاته تعالى؟ فليتأمل فإنه تحقيق حقيق بالقبول والله سبحانه وتعالى أعلم. قوله: (أي بالتخليل) إذ لا يعقل كنه صفات الله سبحانه وتعالى.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٧

قوله:

(في كلام السعد الخ)

ليته ما نقل هذا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٨

قوله:

(فإن إضافة الليلة إلى البدر تلوح الخ)

أي تفيد أن المراد بتلك الليلة ليلة لم يستتر فيها بسحاب.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٨

قوله:

(إشارة للجواب عن إشكال النافين الخ)

---

(١) حاشية البناني، ٣١٨/٣

(٢٧٣/٤)

___." (١)

"فيه تأمل بل **الجواب** ما قاله الإمام الغزالي في الإحياء من أن **الإشكال إنما** يكون أن لو كان الإدراك البصري يكون هناك على ما هو عليه الآن، أما لو جعل الله في البصر إدراكا آخر من جنس العلم فلا، فإن المعلوم ليس من شرطه تحيز ولا مقابلة، ومثله يقال في سماع الكلام القديم بلا حرف ولا صوت، وأطال في ذلك بكلام حسن رضي الله تعالى عنه وعن أئمة المسلمين.

....

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٨

قول المصنف:

(والماهيات)

قال عبد الحكيم في حاشية المواقف: النزاع في أن الماهية بمعنى ما به الشيء هو كليا أو جزئيا مجعولة أو لا في الماهية الكلية انتهى. فمن قال بثبوت أمر وراء الهويات الخارجية وهو الماهية الكلية كان نزاهة فيه، ومن لم يقل إلا بثبوت الهويات الخارجية كان نزاعه فيه والثاني هو الحق الذي عول عليه عبد الحكيم في حواشي القطب وغيره من المحققين، إذ الماهية الكلية أمر انتزاعي لا وجود له وحينئذ يجب حمل ما هنا عليه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٨

قول الشارح:

(للممكنات)

قيد به تبعا لشارح المواقف لأنه محل النزاع في أن الماهيات لها تقرر قبل الوجود أولا المبني عليه أن الماهيات مجعولة أولا، أما الماهيات الممتنعة فليست متقررة اتفاقا كما في عبد الحكيم.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٩

قول الشارح:

(أي حقائقها مجعولة)

(٢٧٤/٤)

___." (٢)

"وأما الثاني: فساقط؛ لأن من استقرأ أحوال الصحابة كاد علمه باتفاقهم على المنع من مخالفته يكون ضروريا.

وأما الثالث: **فجوابه** أن المعلوم من عادتهم أنهم ما كانوا يقطعون بالمنع من مخالفة الحكم الصادر عن الأمارة إذا لم يعضدهم

---

(١) حاشية البناني، ٣/٣٤٤

(٢) حاشية البناني، ٣/٣٤٥

إجماع.

وأما الرابع والخامس: فساقطان لأن إمام الحرمين لم يلتزمهما وصرَّح بذلك من بعد.

وقد بان بهذا حسن طريقة إمام الحرمين في الاستدلال على الإجماع.)) (١)

وقوله في مسألة خصوص السبب بعد ذكر كلام إمام الحرمين في نقله عن الشافعي أنه يخصص العموم: ((ورد عليه المازري ثم ابن الأبياري بما لا يرضاه لنفسه محقق، وهما شيخان قد بالغا في مخاطبة الإمام، ولو تتبع المتتبع كلماتهما لألفاها منقوضة العُرى منبوذةً بالقرى، ومما يدل على تعصبهما ما ذكراه في مسألة علم الله سبحانه بالجزئيات، وما نسباه إلى إمام الحرمين مما هو بريء منه من غير تأمل كلامه.)) (٢)

٥ - في ردوده على إمام الحرمين يأتي بعبارات لطيفة لا قَسوة فيها: أحيانا قد يضطر التاج السبكي للرد على إمام الحرمين، ولكنه في هذه الحالة يأتي بردود بسيطة ويحاول جهده أن لا تخرج إلى حد الانتقاد الحقيقي الصريح، فمن ذلك قوله في مسألة النقض بعد ذكر كلام لإمام الحرمين مفاده أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى، وأن ما يعقل معناه لا يستثنى، وذكر أمثلة لذلك تحمل العاقلة ومسألة المصراة قال التاج السبكي بعد ذلك: ((وإمام الحرمين أجلّ من أن يصادم كلامه بكلمات أمثالنا، ولكنا نقول على جهة الاستشكال دون المناظرة: مسألة العاقلة معقولة المعنى واتفاق الجاهلية على ذلك قبل ورود الشرع يرشد إلى ذلك، لأن التعبدي لا تهتدي إليه العقول، وإنما يتلقى من الشرع [وبعد أن انتهى من المناقشة قال]: وقد تعرض ابن الأبياري شارح ((البرهان)) لما أوردناه في مسألة العاقلة، والذي نقول أخيرا أن الظاهر أن الحق في جانب إمام الحرمين، ولو عقل في العاقلة معنى المعاونة لعُدّي إلى الجيران ولكان أبعاض الجاني من آبائه وبنيه أولى من بقية العصبات في تحملها مع كونهم لا يتحملونها.)) (٣)

فأنت ترى هنا كيف أن التاج السبكي مع أنه قرر أن كلام إمام الحرمين مشكل إلا أنه لم يرد عليه مباشرة بل ذكر إشكالاً ومع ذلك قرر أخيرا أن الحق في جانب الإمام، وأن أمثاله لا يقدرون على مواجهة الإمام.

ثالثاً: الإمام الرازي:

ذكرت أكثر من مرة أن التاج السبكي أصولي على طريقة الإمام الرازي في الغالب، ويعد هذا أكبر أثر للإمام الرازي في شخصية التاج السبكي، ولو لم يكن له أثر غيره لكفى، لذا كان التاج السبكي يقرر المسائل ويدافع عنها بناء على أدلة وأصول مدرسة الإمام الرازي.

---

(١) المصدر السابق (٢/ ١٦٨)

(٢) التاج السبكي، رفع الحاجب (٣/ ١٣٢)، قلت: وقد رد عليهما التاج السبكي في مسألة الاسترسال في كتابه طبقات

الشافعية (٥/ ١٩٢) فانظرها.

(٣) التاج السبكي، الإبهاج (٣/ ٩٧ - ٩٨)." [١]

"(بالورقات) المنسوبة (للإمام الحرمي) (للإمام) إمام بمعنى مؤتم به إمام فعال بمعنى مفعول وهو إمام عند من؟ عند من؟ هو أشهر إمام لكم؟ هل إمامته كإمامة الإمام أحمد بن حنبل؟ **الجواب**: لا، حاشا وكلا، بل هو إمام عندهم أصلا وفرعا، لأن أبا المعالي يعد من أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي، وهو من محققي على قولهم من محققي مذهب أبي الحسن الأشعري في المعتقد، لذلك له قوله المعتمد عندهم إذن قوله: (للإمام) هذا نقول: فيه تسامح. (الحرمي) أي: المنسوب للحرمي ما المقصود بالحرمي هنا؟ المنسوب للحرمين الذي يقال له: إمام الحرمين هذا لقب له يقال له: ضياء الدين، وإمام الحرمين. لماذا قيل: إمام الحرمين؟ قيل: أنه جاء وراء الحرم المكي والحرم المدني أربع سنين يفتي ويدرس ويؤلف، فسمي للمجاورة إماما للحرمين وليس هذا الوصف مختصا به ليس هذا الوصف مختصا به، وإنما شاركه غيره لكن إذا أطلق إمام الحرمين انصرف للجويني أبي عبد الله، أبي المعالي عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري الشافعي.

وقد سئلت مدة في نظمه**مسهلا لحفظه وفهمه

(وقد سئلت) هذا كلام للعمريطي، قد هذه للتحقيقية (سئلت) أي: طلبني، من الطالب هنا؟ طلاب العلم، ويحتمل أنه بعض العلماء، ثم سؤال العلماء في مثل هذه المواضع في التأليف والتصنيف قد يكون سؤالا للمقال، وقد يكون سؤال بالحال، بالمقال باللسان أيها العالم انظر كذا أكتب في مسألة كذا هذا سؤال يطالب بالمقال، وقد يكون بالحال أن ينظر حال العالم فيجد في الطلاب حاجة ماسة إلى نوع ما من التصنيف والتأليف فيقول: قد سألني، ويجوز هذا قد سألني يعني: الطلاب بلسان الحال، لم ينطقوا بهذا، لكن بحالهم وحاجتهم إلى كتاب ينظم هذا الكتاب قال: قد سألني، لكن الظاهر أنه سؤال بالمقال.

قال: (فلم أجد مما سئلت) إذن هناك إلحاح

(فلم أجد) (وقد سئلت) يعني: طلب مني من مقالي (وقد سئلت مدة) أي طلب مني مقالا بالمقال (مدة) أي من مدة، والمدة المراد بها البرهة من الزمن مدة طويلة. (في نظمه) يعني: في نظم كتاب الورقات لإمام الحرمين المذكور. (مسهلا) في نظمه المراد بالنظم هنا الأراجيز المعروفة على أوزان معينة وهي: "مستفعلن" ست مرات، هذه تسمى أرجوزة من باب الرجز، وزنه "مستفعلن" ست مرات والنظم هذا يعدل إليه كثير من العلماء، لماذا؟ قالوا: لأنه أسرع في الحفظ، أسرع من النسخ، وهذا لا **إشكال فيه** وأرسخ في الذهن وأعذب في السمع يعني النفس إذا سمع يعني تنشرح وتنبسط لذلك قال السفاريني:

وصار من عادة أهل العلم ** أن يعتنوا بالنظم في النظم

لأنه يسهل للحفظ كما ** يروق للسمع ويشفي النفس

---

(١) منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، أحمد إبراهيم حسن الحسنات ص/١٧٠

وصار من عادة عادة أهل العلم أن يعتنوا (...) المشار إليها سابقا بالنظم، في النظم.

لأنه يسهل للحفظ كما ** يروق للسمع ويشفي النفس." (١)

"(مستمدا من ربنا التوفيق للصواب) الصواب ما هو؟ ضد الخطأ، الصواب ضد الخطأ، إذن طلب المدد في أن يعينه الله يوفقه الله عز وجل في حصول هذا النظم على الوجه المراد، وهو أن يكون مسهلا لحفظه وفهمه قال: (والنفع) أي مستمدا من ربنا النفع، من ربنا النفع بالكتاب في الدارين النفع بالكتاب، (بالكتاب) المراد به هنا المراد به النظم، لا الورقات لأن الورقات ليس له عمل، (والنفع ؤ الدارين بالكتاب) الورقات ليس له عمل فيه، وإنما هو ينظم هذا النشر إذ النفع بالكتاب هذا في الدارين نقول الكتاب المراد به كتاب الناظم، هو الذي ((تسهيل ورقات تسهيل الورقات)). (في الدارين) الدنيا والأخرى في الدنيا كيف يحصل النفع؟ أن يقرأ الكتاب ويحفظ، ومن سن في الإسلام سنة حسنة نقول هذا يرجع إلى نص المؤلف ما من خير يدل عليه بتأليف أو نظم ونحو ذلك إلا ولصاحبه من الأجر الذي حصل الطالب، (والنفع) النفع قالوا هو إيصال الخير للغير (في الدارين) أي في الدار الدنيا والدار الأخرى بحصول الثواب على ما ترتب من النفع من كتابه في الدنيا، (بالكتاب) أي بالنظم هذه جملة ما ذكره الناظم هنا وقد ذكرنا أن تم أربعة أمور واجبة وهي: البسملة وذكرها، والحمدلة وذكرها، وبراعة التشهد، والصلاة والسلام على النبي – صلى الله عليه وسلم –، وهذه إذن أتى بواجبين، وترك الواجبين، **الجواب** لما ترك الصلاة والسلام على النبي عليه الصلاة والسلام؟ لم ترك التشهد مع أنها واجبة في التصنيف وقد أتى ببعض المستحبات والأولى أن يعتني بالواجبات قبل المستحبات؟

نقول: إما للاختصار

الجواب الثاني: أن يقال: إنه أتى بها لفظا يعني نطق بها ولو لم يكتبها لأنهم قالوا: اعتمدوا على حديث فيه ضعف: «من صل علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له مداد اسمي في ذلك الكتاب»، هذا حديث ضعيف، لكن هم يعملون به في الفضائل، قالوا: «من صل علي في كتاب» يعني: المراد بالصلاة هنا أعم من أن تكون كتابة، أعم من أن تكون كتابة بل فككوه لفظا كما اعتذر بالإمام البخاري رحمه الله في أول الصحيح فحينئذ نقول ترك الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم إما للاختصار، وكذلك التشهد، وإما لأنه أتى بها لفظا، وهذا كاف في المطلوب، ولكن يمكن أن يعتذر عن هذا أولى من هذا أنه أتى بها في آخر النظم ولذلك قال:

فالحمد لله على إتمامه ** ثم صلاة الله مع سلامه

على النبي

وعلى قولهم بالحديث استدلالا بالحديث يقول: «من صل علي في كتاب». ولم يقل في أوله ولا في آخره، فهو عام هو عام قد يصلى عليه في أول الكتاب وقد يصلى عليه في آخر الكتاب، فالحاصل أنه ترك التشهد والصلاة والسلام عليه – صلى الله عليه وسلم – لهاتين العلتين إما للاختصار وإما لأنه تلفظ بهما ولم يكتبهما، وإذا أجبنا بأنه ذكرهما في آخر المنظومة

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١

أيضا لا إشكال، نقف على هذا.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)

"الدليل الرابع: أن المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به حقيقة المندوب طاعة هذه مقدمة صغرى وكل ما هو طاعة فهو مأمور به حقيقة النتيجة المندوب مأمور به حقيقة الدليل على القاعدة أو المقدمة الصغرى المندوب طاعة الإجماع وكل ما هو طاعة فهو مأمور به ما الدليل؟ ﴿((((((((((﴾، ﴿((((أطيعوا ((((﴾، ﴿((((((((((﴾ الطاعة مأمورة به أو لا؟ مأمورة به ﴿((((أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [النور:٥٤] الطاعة مأمور بها الذي يقابل الطاعة ما هو؟ العصيان الطاعة امتثال الأمر العصيان مخالفة الأمر الطاعة موافقة أو امتثال الأمر والعصيان مخالفة الأمر فحينئذ إذا أمر الله بالطاعة يقابلها ماذا؟ العصيان فحينئذ يصدق لفظ الأمر على مطلق الطاعة الشاملة للمندوبات والشاملة للواجبات إذن نقول: القياس هذا من الشكل الأول وهو أن الطاعة أن المندوب طاعة وهذا بالإجماعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به حقيقة ينتج أن المندوب مأمور به حقيقة هذا يسمى قياسا من الشكل الأول؟ هاه نسيتوا المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به في الحقيقة نعم. لكن من أي أنواع الأشكال؟ أي نعم الحد الوسط أين هو الحد الوسط؟ المندوب طاعة.

وكل طاعة حمل بصغرى**وضعه بكبرى

هذا قياس بشكل أول هذا قياس من الشكل الأول إذن عرفنا أن المندوب مأمور به حقيقة وهذا هو القول المرجح ذهب بعضهم إلى أنه مأمور به مجازا واستدلوا بآية وحديث أما الآية فقوله تعالى: ﴿((((((((((((الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ((((﴾ [النور:٦٣] قالوا: الرب جل وعلا رتب على مخالفة الأمر بماذا؟ بالعقاب وهو: الفتنة أو العذاب الأليم. هل المندوب إذا كان مأمورا به حقيقة يترتب على مخالفته العقاب؟ لا، قالوا: إذن المندوب ليس مأمورا به حقيقة. **والجواب** عن هذا أسهل ما يكون وهو أن الأمر نوعان: أمر إيجاب، وأمر ندب واستحباب. متى يحمل أو يقال: إن لفظ أمر ويأمر محمول على الإيجاب والندب حقيقة إذا لم تكن تم قرينة إما إذا وجدت قرينة تدل على أن المراد بالأمر هنا أمر إيجاب حمل عليه وهنا قرينة ظاهرة وهي: أن ترتيب العقاب على مخالفة الأمر دل على أن الأمر هنا. للإيجاب وليس مما هو نحن فيه ﴿((((((((((((الذين يخالفون عن (((((((((﴾ المراد بالأمر هنا أمر إيجاب بدليل قوله: ﴿(((تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ((((﴾. ومعلوم أن اتفاق العقاب لا يترتب إلى على ترك الواجب فهذا قرينة وإنما يرد **الإشكال فيما** إذا أطلق ولم يقيد فحينئذ نقول: يصدق اللفظ على أمر الإيجاب وأمر الندب والاستحباب كذلك حديث «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة». والسواك مأمور به والسواك مندوب إليه بالإجماع والنبي - صلى الله عليه وسلم - نفى الأمر عن السواك وهو مندوب إليه فدل على أن تسمية السواك مأمورا به مجاز لا حقيقة لماذا؟ لأن لولا هذه امتناع لوجوب لولا الامتناعية هذه التي يحذف خبر بعده وجوبا.

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/١

وبعد غالب حذف الخبر حتم

وبعد لولا غالبا حذف الخبر حتم." (١)

"طلب فعل وطلب ترك، إذن شمل المندوب وشمل المكروه وبالاقتضاء المراد به الحكم الشرعي التكليفي، إذن دخل في حد الحكم الشرعي ولما قلنا بالوضع قلنا هذا ردا على من أخرج الحكم الشرعي الوضعي فأدخلناه في حد الحكم الشرعي أو التخيير هذا بيان لحكم الإباحة، وسيأتي إنها حكم شرعي لا تكليفي، إذن: الحرام والواجب والندب والكراهة الصحيح أنها تكليفية يرد **الإشكال الذي** استند عليه إمام الحرمين وغيره الجمهور في نفي وصف التكليف عن المندوب قالوا: إلزام ما فيه مشقة أو طلب ما فيه مشقة المندوب هل فيه مشقة؟ لفظ التكليف هذا فيه تطويق للعبد للمسلم أنه يفعل الشيء وفي نفسه نوع المشقة أو مشقة تامة أو بعض المشقة، هل المندوب إليه فيه مشقة أو لا؟ أمر حسي، هل إليه فيه مشقة أو لا؟ نقول: نعم فيه مشقة ولذلك ذكر الفتوحي: أنه قد يكون أشق من الواجب قد يكون المندوب فيه مشقة ومشقته تفوق مشقة الواجب الذي هو أصل في التكليف بالإجماع، بالإجماع أن الإيجاب والتحريم حكمان تكليفيان لكن المندوب والمكروه فيهما خلاف قد يكون في المندوب من المشقة ما ليست في الواجب أليس كذلك؟ اعتكاف العشر الأواخر من رمضان فيها مشقة أو لا؟ فيها مشقة قيام الليل بسورة البقرة والنساء وآل عمران مندوبة أو ليست مندوبة فيها مشقة أو لا؟ فيها مشقة. صيام النهار في الصيف فيه مشقة أو لا؟ فيه مشقة. إذن بالحس والمشاهدة أن المندوب قد تكون فيه مشقة بل المشقة ثابتة فيه بل السواك قد يستخدم السواك دقيقة أو دقيقة ونصف هل فيه مشقة؟ ليست فيه مشقة، أليس كذلك؟ صلاة ركعتين بعد المغرب هل فيها مشقة ليست فيها مشقة. الذي أدى إلى بعض الأصوليين بنفي المشقة عن المندوب نفيها عن بعض الأفراد بعض أفراد المندوب لا شك أنه لا مشقة فيها، والبعض الآخر فيه مشقة وقد تكون أعلى مشقة من الواجب هذا **الإشكال أورده** الزركشي في ((تشنيف المسامع)) وأجاب عنه **بجواب** جميل قال: والمشقة المعتبرة في المندوب باعتبار الجنس لا باعتبار كل فرد فرد باعتبار الجنس يعني: جنس المندوب من حيث هو فيه مشقة أما انتفاء المشقة عن بعض كالسواك، وركعتين خفيفتين نقول: انتفاء المشقة عن بعض الآحاد لا يلزم منه انتفاء المشقة عن الجنس وإثبات المشقة هذا مثله مثل الواجب أيضا الواجب قد يصل الإنسان بإيمانه وتلذذه بالعبادة ويصلي أربع ركعات الظهر قد لا يجد فيها مشقة كأنها ثوان مرت به انتفاء المشقة عن بعض أفراد الواجب لا يلزم منه انتفاء المشقة عن الجنس إذن نقول: اعتبار المشقة في المندوب باعتبار الجنس لا باعتبار كل فرد فردا.

المسألة الثانية التي جعلت بعضهم ينفي التكليف عن المندوب: هو التخيير، قالوا: المندوب مخير بين فعله وتركه فقاسوه على المباح فكما أن المباح ليس حكما تكليفيا كذلك المندوب ليس حكما تكليفيا لوجود التخيير، نقول: هذا يرد عليه بوجهين.." (٢)

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٠

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/١٠

"صحيح؟ إيش فيكم يا إخوان الأصول تدوخكم ولا إيش؟ ليست حكما تكليفيا إيش الدليل؟ ما هو حد التكليف؟ إذا قيل: إلزام نريد إذا قيل: إلزام ما فيه مشقة ما الذي دخل وما الذي خرج؟ من هنا ما الذي دخل وما الذي خرج؟ دخل الواجب والمندوب لأن فيه إلزام ما فيه مشقة مشقة الواجب جازمة ومشقة المندوب غير جازمة وأن المراد جنس المشقة لا باعتبار كل فرد فردا والذي خرج؟ المحرم؟ إلزام ما فيه مشقة قلنا: دخل الواجب والمندوب لا المحرم وخرج المندوب والمكروه والمباح إذا المباح على هذا القول تعريف التكليف بأنه إلزام ما فيه مشقة بأنه ليس بحكم تكليفي على القول الثاني في التكليف أنه طلب ما فيه مشقة ما الذي دخل وما الذي خرج؟ كلها دخلت وخرج المباح إذن المباح ليس حكما تكليفيا على التعريفين، لماذا؟ لأن التكليف إما إلزام أو طلب على الحدين والمباح ليس فيه إلزام ولا تكليف لذلك نص السيوطي على هذا.

وليس مندوب وكره

خالفناه في المندوب والمكروه.

وليس مندوب وكره في الأصح ** مكلفا ولا المباح فرجح

في حده إلزام ذي الكلفة لا طلبه ** والمرتضى عند الملأ

إذن نقول: هل الإباحة حكم تكليفي؟ **الجواب**: لا، إذا قيل: حكم تكليفي كيف نقول: هي حكم شرعي؟ هل بينهما تناف؟ هل بين الحكم التكليفي والشرع معارضة؟ إذا أثبت أحدهما ونفي الآخر؟ ها يا أمة محمد نعم ليس بينهما تعارض لماذا؟ لأننا حددنا الحكم الشرعي العام قلنا: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف، لذلك ذكرت لكم أن فهم هذا الحد يندرج تحته عشرات المسائل كل ما قلنا دخل وخرج وأطلنا في الحد كله من أجل نضبط هذه المسائل.

خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أربعة أحكام أو التخير إذن داخل في الحد الحكم الشرعي أو لا؟ الحكم التكليفي حكم شرعي وحكم الإباحة حكم شرعي لا تكليفي أيهما أعم كل حكم تكليفي شرعي ولا عكس لأن الأحكام التكليفية الأربعة: الإيجاب، والندب، والكراهة، والتحريم. هي حكم وضعي وداخلة في حد الحكم الشرعي قال: أو التخيير. قلنا: المراد بالتخير هنا المباح استواء طرفين فعلا وتركا هو داخل في حد الحكم الشرعي إذن الإباحة حكم شرعي وليست حكما تكليفيا لأن أو للاقتضاء أو هذه للتنويع والتقسيم إذن الحكم التكليفي والإباحة نوعان للحكم الشرعي مع الوضع أريد التباين فقط نوعان للحكم الشرعي الحكم التكليفي شرعي ولا **إشكال والأصح** في الحكم الوضعي أنه شرعي لا عقلي والإباحة حكم شرعي إذن لا تنافي بين أن نقول: هي حكم شرعي وليست بحكم تكليفي، وإنما ذكرت عند بعض الأصوليين في عد الأحكام التكليفية أنها خمسة الشيخ الأمين رحمه الله في المذكرة ونشر الورود يرى أنها من باب التساهل يعني: جمعا للأقسام. وبعضهم يرى أن الأحكام التكليفية الأربعة متعلقة بفعل المكلف وكذلك الإباحة خطاب تخيير بين الفعل والترك ومتعلقه فعل المكلف لأننا قلنا: ما خلا من مدح وذم. ما قلنا: فعل المكلف أخرج البهيمة والصبي والمجنون والنائم والساهي

لأنهم ليسوا مكلفين إذن تعلقت الإباحة بماذا؟ بأفعال المكلفين فحينئذ شاركت الإيجاب والندب إلى آخره في كونه متعلقا بفعل المكلف.." (١)

"هل فعل الحرام فيه خير؟ لا الربا هل فيه خير مثلا؟ لا ليس فيه خير، فحينئذ إذا أردنا إخراج الحرام فنحمل خير هنا أفعل التفضيل على غير بابها، ما تركه خير من فعله، اعترض عليه بأنه غير مانع لدخول الحرام فيه **والجواب** أن الخيرية تقتضي المشاركة بين الفعل والترك مع زيادة في جانب الترك وهو الثواب على الترك ولا عقاب في فعله. لو فسر بهذا لخرج الحرام، لأنه لا مفاضلة بين الفعل والترك في الحرام. مما حد به المكروه: ما نهي عنه نهيا غير جازم، ما: نشمل الأحكام الخمسة، نهي عنه: خرج الواجب لا نهي فيه، خرج المندوب لا نهي فيه خرج المباح لا نهي فيه ماذا بقي؟ الحرام والمكروه. ما نهي عنه نهيا، هذا للتأكيد غير جازم أخرج الحرام، ما طلب الشارع تركه طلبا غير جازم كذلك عرف أو حد بهذا ما: تشمل الأحكام الخمسة، طلب: خرج المباح الشارع تركه: خرج ما ترك الشارع فعله وهو الواجب والمندوب، طلبا غير جازم أخرج الحرام، ما مدح تاركه ولم يذم فاعله هكذا عرفه الفتوحي في ((المختصر)) ما مدح تاركه ولم يذم فاعله، ما مدح: خرج به المباح فإنه لا مدح في فعله ولا في تركه. ما مدح تاركه: خرج به الواجب والمندوب فإنه يمدح فاعلهما، ولم يذم فاعله: خرج الحرام فإنه يذم فاعله.

المسألة الثانية في صيغ المكروه:

أولا: لفظ كره ومشتقاتها كره يكره أكره كل ما يدل على لفظ الكراهة يستفاد منه، لكن هذا فيه **إشكال من** جهة أن أكثر إطلاق لفظ الكراهة كما سيأتي أنه على المكروه كراهة تحريم، فحينئذ لا بد من البحث عن قرينة تجعل الكراهة في النص بمعنى كراهة تنزيهية بمعنى: الكراهة التنزيهية، فحينئذ قد يطلق لفظ الكراهة في الشرع مرادا به المكروه في اصطلاح الفقهاء في اصطلاح: «إن الله كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال»، «قيل وقال»، «كره» فسر بالكراهة التنزيهية، إذن لفظ كره دل في النص على أنه مكروه كراهة تنزيهية لفظ البغض ومشتقاتها يدل على الكراهة: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق». إن صح الحديث: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق».

الثالث: النهي بصيغة لا تفعل، الأصل في النهي أنه للتحريم هذا الأصل، فإذا وجدت قرينة صارفة للنهي عن أصله فإنما يصرف إلى الكراهة، كراهة تنزيه «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس». لا تفعل، لا يجلس نقول: الأصل أنه يحمل على التحريم لكن لقرينة خارجة عن النص حمل على الكراهة كراهة تنزيه.

المسألة الثالثة: ما يطلق عليه المكروه يعني: محاله التي ينزل عليها.." (٢)

"وقيل معرفة لكن المرجح عند الكثيرين أن الأدلة نفسها هي أصول الفقه والمعرفة هذه وإن كانت طريقة موصولة إليه إلا أن النزاع بين الطرفين الظاهر أنه نزاع لفظي لماذا؟ لأن بعضهم نظر إلى أصول الفقه من حيث كونه مركبا إضافيا وبعضهم نظر إليه من حيث كونه لقبا وعملا من عرف أصول الفقه بالنظر الأول وهو كونه مركبا إضافيا قال: أصول الفقه أدلة

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٢

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٩/١٣

الفقه إلى آخره لماذا؟ لأن الأنسب هنا أصول جمع أصل فالأصل ما عليه غيره بني أصل الفقه أصول الفقه والأصل قلنا: يطلق في الاصطلاح على خمسة معاني أرجحها وأنسبها هنا؟ لا الدليل أنسبها الدليل لأن الفقه الأصل ما بني عليه غيره حسا كان أو معنى وهنا الفقه قد بني على الأصل وهو الدليل حينئذ نقول: أصول الفقه أدلة الفقه الإجمالية ومن نظر إلى كونه علما ولقبا جعل المركب الإضافي نسيا منسيا فقال: أصول الفقه هو العلم بالأدلة الإجمالية إذن هل ثم خلاف متوارد على محل واحد؟ **الجواب**: لا، إذن كل من التعريفين نظر إلى نظر نظر نظرا فمن نظر إلى كون أصول الفقه علما قال: هو العلم. ومن نظر إلى كون أصول الفقه مركبا إضافيا باعتبار الأصل قال: هو أدلة الفقه الإجمالية إذن لا ينبغي أن يجعل تعارض بين التعريفين فنقول: كلا التعريفين صحيح ولكن الأول نظر نظرا خاص والثاني نظر أيضا نظرا خاصا بعضهم قال: يعني: رجح أن يكون التعريف بالأدلة ووهى القول بأنه العلم أو المعرفة أن الأصول هي نفس الأدلة لا معرفتها لأن الأدلة إذا لم تعلم لا تخرج عن كونها أصولا إذن ما عرف مطلق الأمر وبقيت في الكتاب عدم العلم هل أخرج القاعدة عن كونها أصولا؟ **الجواب**: لا، هو علم علم سواء كان في السطور أو كان في الصدور هو أصول أصول عدم العلم به لا يخرجه عن كونه أصولا وإلا لخرج الآن في هذا الزمن أصول الفقه لأن الأصل أنه غير معلوم هذا هو الأصل الغالب الآن أصول الفقه لا يدرس ولا يدرس لو قيل: إن أصول الفقه هو العلم دون أن يكون مسمى الأصول هو الذي في الكتب نقول: خرج عن كونه أصولا والعلم أو عدم العلم لا يخرج الأصول عن كونه أصولا أيضا أصول الفقه قالوا: هذه ليست مطلقة أصول الفقه نحن لا نعرف أصول من جهة الإطلاق أي أصلا نقول: أصول الفقه. حينئذ يتعين أن يكون المراد هو أدلة الفقه وذكر الزركشي في ((التشنيف المسامع)) أيضا المسألة قريبة من هذه فقال: لأن أهل العرف لا يسمون العلوم أصولا ويقول: هذا كتاب في الأصول. أليس كذلك؟ أما العلوم فلا تسمى قال: لأن أهل العرف لا يسمون العلوم أصولا ويقول: هذا كتاب أصول. إذن حينئذ لا يرجح أن يكون المراد بأصول الفقه هو أدلة الفقه ومن قال: معرفة أدلة الفقه ونظر إلى كونه علما ولقبا وجعل المركب الإضافي نسيا منسيا أيضا لا إشكال. هذا هو حد أصول الفقه عند الأصوليين.

في ذاك طرق الفقه أعني المجمله ** كالأمر أو كالنهي لا المفصله

وكيف يستدل بالأصول ** والعالم الذي هو الأصولي." (١)

"باقي مذهب ابن طلحة وهو: أنه قد يوجد الكلام من حرف وحد وقال: نعم هل جاء زيد؟ تقول: نعم حصلت الفائدة التامة. وهذا ضابط صحيح، يعني: وجود الفائدة التامة يستلزم الكلام هذا لا **إشكال فيه** مسلم لكن ليس كل دليل صحيح يصح تنزيله في أي موضع هذا يتنبه له بل الصحيح في نفسه لكن الاستدلال به في هذا الموضوع صحيح أو لا؟ ليس بصحيح الخوارج يستدلون بالقرآن كون مستدل بالقرآن يعني: مقالة صحيحة؟ لا المعتزلة نفي صفات الكلام وغيره؟ يستدلون بالقرآن والصفة لكن لا يلزم من كون الدليل الصحيح أن يكون المستدل عليه صحيح فهنا قال: نعم هذا يدل على أن الفائدة التامة قد حصلت، ولا تحصل إلا إذا وجد الكلام نقول: الفائدة التامة تستلزم التركيب ولا **إشكال** **ولكن** التركيب هنا من مسند ومسند إليه مقدرين بعد نعم، هل جاء زيد؟ نعم، يعني: نعم جاء زيد. لأن القاعدة المضطردة

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/١٥

عند النحاة أن ما يعلم يجوز حتما وعند البيانين كذلك إذن قوله؟ نعم، نقول: بعده مسند ومسند إليه لكنهما محذوفان، نعم جاء زيد.

وحذف ما يعلم جائز كما ** تقول زيد بعد من عندكما

من عندكما؟ زيد، يعني: زيد عندهم حذف الخبر.

من جاء؟ تقول: زيد، زيد هذا فاعل أين فاعله أين العامل محذوف إذن حذف ما يعلم جائز فإذا قال: هل جاء زيد نطق بالفعل والفاعل كالأفصح والأبلغ أن يقول: نعم، ولا يقول: نعم جاء زيد، إلا إذا كان هناك ثم نك (..) على التصحيح. هل جاء زيد؟ لا لم يأتي زيد إذن نعم ولا **الجوابيتان** عند ابن طلحة يصح أن يكتفا بهما عن الإسناد المسند والمسند إليه ونقول: هذا ضعيف وليس بصحيح إذا، قوله: أقل ما منه الكلام ركبوا. أقل ما ألف منه النحاة أو العرب الكلام الفصيح الكلام العربي قسمان، وقلنا هذا مسند ومسند إليه وهذا صوره بالتتبع والاستقرار أربعة صوره أربعة:

مبتدأ، وخبر: زيد قائم زيد مبتدأ وقائم خبره.

الثاني: مبتدأ وفاعل سد مسد الخبر: أقائم الزيدان بقوة قولك: أيقوم الزيدان.

الثالث: مبتدأ ونائب فاعل سد مسد الخبر: أمضروب العمران أمضروب مضروب هذا مبتدأ وهو اسم مفعول ويرفع نائب فاعل نائب الفاعل العمران سد مسد الخبر هذا الثالث.

الرابع: اسم فعل وفاعل: هيهات العقيق، هيهات: اسم فعل وهو ملحق بالأسماء والعقيق فاعل هذه أربعة صور للتركيب من اسمين فقط:

مبتدأ وخبر، مبتدأ وفاعل سد مسد الخبر، مبتدأ ونائب فاعل سد مسد الخبر، واسم فعل وفاعله.

قال: (أو اسم وفعل) وهذا تحته صورتان لأن الفعل قد يكون على الأصل مبنيا للمجهول للمعلوم وقد يكون مغير الصيغة.." (١)

"أكثر من مرجعهم إلى اللغة (والجزءان مفردان) الأصول هنا مفرد والفقه مفر ولا **إشكال في** الفقه إذن نقول: (والجزءان مفردان) من الإفراد المقابل للتركيب بهذا القيد من الإفراد المقابل للتركيب يطلق المفرد عند النحاة مرادا به ما يطاب إلى المثنى والجمع زيد هذا مفرد من جهة اللفظ ومن جهة المدلول من جهة اللفظ أنه لا ليس مركبا من كلمتين لأن المفرد عند النحاة على الصحيح الكلمة الواحدة أو اللفظة الواحدة أو الملفوظ بلفظ واحد عرفي اختر ما شئت أما عند المناطقة فيختلف إذن نقول عند النحاة نقول: يطلق المفرد مرادا به ما يقابل المثنى والجمع كزيد فإنه من جهة اللفظ مفرد ومن جهة المعنى مفرد لأنه يدل على شيء واحد مدلوله شيء واحد ويطلق أيضا على ما ليس مضافا ولا شبيها بالمضاف وهذا في باب المنادى وفي باب لا التي من نفي الجنس يطلق المفرد هناك ما ليس مضافا ولا شبيها بالمضاف فيشمل حينئذ زيد والزيدين يعني يشمل المفرد والمثنى والجمع تقول يا زيدان يا زيد يا زيدان يا زيد هذا مفرد في هذا الباب مفرد لماذا لأن المنادى هنا يا زيد يا زيدان زيدان هذا منادي وهو مفرد لذلك يبنى على ما يرفع به لو كان مرفوعا يا زيدون نقول زيدون

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/١٩

هنا مفرد هو في باب الإعراب زيدون هذا جمع وزيدان هذا جمع لكن في هذا الباب نقول زيدون وزيدان هذا مفرد في باب لا النافية الجنس كذلك نفس الحكم بقي الإطلاق الثالث وهو ما ليس جملة ولا شبيها بالجملة وهذا في باب المبتدأ والخبر ما ليس جملة ولا شبيها بالجملة الزيدان قائمان الزيدون قائمون، قائمون هذا مفرد لماذا لأنه خبر وليس بجملة ولا شبيه بالجملة، الزيدان قائمان، قائمان نقول هذا خبر وهو مفرد لماذا لأنه ليس جملة ولا شبيها بالجملة إذن عند النحاة يطلق المفرد ويراد به ما يقابل من هدف باب الإعراب ما يقابل المثنى والجمع ويطلق في باب المنادى واسم لا النافية الجنس ما ليس مضافا ولا شبيها بالمضافة، وفي باب المبتدأ الخبر ما ليس جملة ولا شبيها بالجملة هذه الثلاثة ليست مرادة هنا وإنما المراد في اصطلاح المناطق وهو الإفراد أو المفرد المقابل للتركيب وحده عند المناطقة المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء المعنى الذي لا يدل جزءه على جزء معناه هذا يسمى مفردا عند المناطقة (الأصول) ننظر إلى اللفظ أصول لو أخذت بعض اللفظ وهو الهمزة لوحدها أو الصاد لوحدها أو الواو أو اللام نقول: هذا اللفظ الذي أخذته وهو جزء من هذه الكلمة هل يدل على معنى من ما دل عليه لفظ أصول **الجواب** لا إذن ما لا يدل بعض لفظه على بعض معناه نقول: هذا مفرد عند المناطقة زيد زاي الزاي هل تدل على ما دل عليه لفظ زيد **الجواب** لا أما إذا قلت غلام زيد نقول هذا مركب لماذا لأنه دل جزؤه على جزء معناه يعني بعض لفظه يدل على بعض معناه كيف بعض لفظه يدل على بعض معناه ما هو معناه غلام زيد غلام منسوب لزيد هذا مدلوله من جهة كونه مركبا إضافيا غلام منسوب لزيد لو أخذنا غلام لوحدها هل تدل على جزء المعنى الذي دل عليه الكل أم لا نعم لأن المعنى الكل المستفاد من المرتب الإضافي غلام منسوب لزيد كيف قلت غلام لوحدها دلت." (١)

"عندنا موضوع وهو لفظ زيد وموضوع له وهو الذات المشخصة، أسد عندنا فيه واضع وهو: الرب. وموضوع وهو: لفظ أسد. وموضوع له وهو: الحيوان المفترس. وضعه في الرجل الشجاع نقول: أيضا هذا موضوع لكنه بوضع ثاني كما سيأتي في حقيقة المجاز (في موضوعه) أي: فيما وضع له. قال: الأصلي. يقصد به الأول وهذا يعبر بعضهم في هذا الموضع يقول: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا. وقد عرفه السيوطي بهذا في الكوكب.

الأول كلمة مستعمله ** فيما اصطلاحا أولا توضع له

وهذا قول ابن الحاجب وأيضا غيره اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا لكن أورد على أولا هذا اعتراض فتركه الناظم لهذا الاعتراض وهو: أن الأول اختلف فيه هل يستلزم الثاني أو لا؟ إن قيل: كل أول لا بد له من ثاني والحقيقة هي الأول فحينئذ الحقيقة تستلزم المجاز. ولا قائل به وإذا قيل: لا يستلزمه حينئذ نقول: الحقيقة لا تستلزم المجاز وهذا هو الأصح أن الحقيقة قد يكون اللفظ مستعمل حقيقة ولم يستعمل في المجاز وهذا كثير أن يكون اللفظ استعمل في معناه الأصلي ولم ينقل إلى معنى فرعي إذن المجاز يستلزم الحقيقة كما سيأتي وهل كل حقيقة لها مجاز؟ **الجواب**: لا، إذن قوله: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا هذا فيه إيهام دفعه أن نقول: موضوعه الأصلي الذي هو الابتدائي ولذلك بعضهم عدد هذه العبارة اللفظ المستعمل فيما وضع له ابتداء إذا ليس أول عندنا ولفظ أول فيه إيهام وفيه **إشكال قال** هنا: في موضوعه. يعني:

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٤

الأصلي فيما وضع له الأصلي يعني: يقصد الأول الذي وضعت العرب اللفظ لذلك المعنى المدلول عليه بحيث إذا أطلق لم يفهم منه إلا المعنى الذي وضع له ابتداء لفظ أسد وضع للحيوان المفترس نقول: معناه الأصلي هو الحيوان المفترس. اللفظ المستعمل في موضوعه إلى هنا في موضوعه هل خرج المجاز؟ لا لم يخرج المجاز وإنما خرج المجاز بقوله: الأصلي. لماذا؟ لأن الحقيقة موضوعه والمجاز أيضا موضوع إلا أن المجاز وضعه نوعي لا شخصي بخلاف الحقيقة الحقيقة المفردات هذا بالإجماع أنها موضوعة وإنما الخلاف في المركبات والوضع في المجاز وضع وزعي يعني: يسمع لفظ واحد من إطلاق الكل مرادا به الجزء ثم قس عليه ما بدا لك هل كل لفظ وضع مجازا استعمالا للكل في موضع الجزء؟ نقول: لا يحتاج هذا وإنما النوع فقط يعني: العلاقات التي تسمى علاقة المرسل مجاز المرسل خمس وعشرين نوع من استعمال أو إطلاق الاسم المسبب على السبب نقول: هذا لا يحتاج كل لفظ استعمل مجازا من إطلاق المسبب على السب أو العكس أن يكون منقولا وإنما جنس النوع استعملت العرب في موضع واحد من إطلاق المسبب على المسبب أو عكسه أو من إطلاق الكل مرادا به الجزء نقول: نقيس عليه ما بدا لنا بعد ذلك.

والسمع في نوع المجاز مشترك." (١)

"فإن جاء دليل السداد أنها صحيحة نقول ماذا؟ نقول: صحيحة. الصلاة في الوقت المنهي عنه منهي عنها لكن رأى النبي – صلى الله عليه وسلم – من يصلي سنة الفجر بعد صلاة الفجر ماذا نقول صحيحة أم النهي يقتضي الفساد؟ نقول: صحيحة. طيب القاعدة هو صلى في وقت نهي وهي منهي عنها نقول: جاء الدليل للسداد دل الدليل على ماذا؟ على أن الصلاة تصح صلى داخل المسجد بعد صلاة العصر فصلى ما حكم الصلاة؟ لا نقول: الصلاة باطلة لا تنعقد. لماذا؟ لعدم وجود على القول الأول لعدم وجود دليل يدل على الصحة وجد دليل يدل على صحة الصلاة المنهي عنها بعد صلاة الفجر وهي ركعتا الفجر السنة لأنها تفارق بقية الرواتب إذن لا تترك حضرا وسفرا وجاءت الأحاديث في فضلها وأيضا اختلف في وجوبها يعني تفارق عن بقية الرواتب حينئذ اختصاصه بكون ... المنهي عنه ليس فيه **إشكال إذن** نقول: إن جاء الدليل يدل على السداد نقول: حكمنا بصحة المنهي عنه، إن جاء دليل يدل على الصحة حكمنا بماذا؟ بصحة المنهي عنه أما إذا لم يأتي دليل على القول الأول قالوا: يقتضي الفساد مطلقا عبادة أو معاملة لعينه أو لغيره استدلوا بأدلة أولا قوله – صلى الله عليه وسلم – كما في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد». ولا تجد قول من الأقوال الخمسة يستدل بسنة أو بحديث إلا هذا القول أرباب هذا القول من «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد». وجه الاستدلال قوله: «من عمل عملا». «من». شرطية مبنية على السكون في محل الرفع مبتدأ «عمل». فعل شرط «عملا ليس عليه أمرنا». جملة أمنعت لعمل إذن «عملا ليس عليه أمرنا فهو رد». الجملة **جواب** الشرط فهو رد ليس عليه أمرنا يعني: ليس عليه ديننا ليس مما جاء الأمر به في الدين ليس عليه سنة النبي – صلى الله عليه وسلم – ما حكمه؟ «فهو رد». هذا حكم من الشرع من هذه صيغة شرط وتفيد العموم «من عمل». سواء كان العامل

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢٠

جاهل أو عالم إلى آخره «عملا». نكرة في سياق الشرط فيعم قال: «فهو رد». رد رد يرد ردا مصدر.

فعل القياس مصدر المعدل ** من ذي ثلاثة كرد رد." (١)

"الجنون الأصلي هو الذي إذا ولد زائل العقل يعني: يولد فاقد العقل. نقول: هذا مجنون أصلي. وإذا ولد بعقله حتى بلغ ثم سلب العقل حينئذ نقول: هذا الجنون طارئ وأيضا جنون مطبق وجنون غير مطبق الجنون المطبق هذا الذي لا يفيق بوقت من الأوقات مستمر والجنون غير المطبق هو الذي قد يفيق في بعض الأوقات دون بعض إذن الصبي والمجنون غير مكلفين لماذا؟ لأن مقتضى التكليف كما سبق دائما القاعدة المضطردة مقتضى التكليف ما المراد بالتكليف؟ الطاعة والامتثال الطاعة والامتثال تستلزم ماذا؟ القصد قصد القربة والتقرب إلى الله عز وجل هل هذه الموجودة في المجنون؟ **الجواب**: لا، هل هي موجودة في الصبي بنوعيه؟ **الجواب**: لا، إذن لا يمكن أن يمتثل المأمور ولا يترك المنهي عنه إلا بقصد القربة والطاعة هنا قال: لأن مقتضى التكليف الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف لأن القصد إما أن يكون بعد الفهم روي عن الإمام أحمد أن المجنون يقضي الصوم والصلاة، إذا عرفنا أن المجنون غير مكلف وروي عن الإمام أحمد رحمه الله رواية مشهورة أن المجنون يقضي الصوم والصلاة يلزم منه أن المجنون مكلف لأن القضاء فرع الأداء ولا يكون مطالبا بالأداء إلا إذا كان مكلفا حينئذ افترق أصحابه على فرقتين: منهم من ضعف الرواية قال: لا تصح عن الإمام أحمد، ومنهم من حملها على المجنون غير المطبق الذي يفيق أحيانا في وقت دون وقت إذن عرفنا أن الصبي بنوعيه غير مكلف أما الصبي غير المميز المميز فهذا لا **إشكال في** عدم تكليفه يعني باتفاق أنه غير مكلف، وأما الصبي المميز فهذا وقع فيه خلاف والمشهور عند الجمهور أنه غير مكلف مطلقا يعني: لا بصلاة ولا بغيرها لماذا؟ لانتفاء القصد ولحديث: «رفع القلم عن ثلاث». وذكر منها: «الصبي حتى يحتلم». وفي رواية: «حتى يكبر». وفي رواية: «حتى يبلغ». «رفع القلم». يعني: قلم التكليف إذن لا يكلف لا بأمر ولا بنهي الصبي بنوعيه غير مكلف حتى يكبر، حتى يحتلم، حتى يبلغ وإذا ورد نص الأصل أنه يذكر النص ثم يذكر التعليل.

ذهب بعضهم إلى أنه مكلف بالصلاة إذا بلغ عشرة وهو رواية مشهورة عن الإمام أحمد رحمه الله إذا بلغ عشرا للحديث المذكور السابق «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر». إذا تركوا الصلاة وهم عشر سنين قال: «واضربوهم». ولا يضربون إلا لفوات واجب لأنه لا عقاب إلا على ترك واجب فدل على أن الصبي الذي بلغ عشر سنين ولو لم يبلغ هو مكلف بالصلاة فحسب أليس كذلك؟ هذا ظاهر الاستدلال أجيب عن هذا: بأن الصبي مطلقا غير مكلف على الصحيح ويجاب عن هذا الحديث بأن الأمر هنا «مروا أولادكم». هو ليس للصبيان وإنما هو لولي الصبي بأن يأمر صبيه وهذه مسألة فيها نزاع إذا أمر الشرع شخصا أن يأمر ثالثا هل الثالث مأمور بالأول أو لا؟ المشهور لا وإنما الأمر موجه للأولياء والأولياء هم الذين يأمرون صبيانهم أولادهم.

وليس من أمر بالأمر أمر لثالث ** إلا كما في ابن عمر." (٢)

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢٦

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢٧

"وهو مذهب جمهور الأصوليين وهو الحق لأنه في حالة سكره لا يفهم الخطاب فانتفى أحد الشرطين التكليف أما إذا كان يعقل ويفهم الخطاب فهذا مكلف لتوفر الشرطين ولكن هذا لا يسمى سكرانا الذي كان في مبادئ الطرب والنشوة هذا الأصل أنه لم يوصف بكونه سكران لماذا؟ لأن السكر يزيل العقل ويزيل الفهم فحينئذ إذا كان في أول سكره ونشوته وطربه نقول: هذا لا يسمى سكرانا فحينئذ إذا لم يكن اتصف بوصف يحكم عليه بكونه لا يفهم الخطاب أو غطي على عقله نقول: الأصل التكليف فهو مكلف. إذن من كان في مبادئ النشاط وفي أوائل السكر نقول: هذا مكلف ولا إشكال. لماذا؟ لأنهم لم يكن سكرانا من حيث النتيجة وأيضا لتوفر الشرطين فيه وذهب بعضهم إلا أن السكران مكلفا مطلقا وهو مذهب الحنفية وقول للشافعي لو وجبت الزكاة على من تلبس بالسكر وجبت الزكاة هل نقول لكون الزكاة قد وجبت في حال سكره أنه مكلف؟ لا لماذا؟ لأن وجوب الزكاة على السكران من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لو قتل هل يضمن؟ يضمن لماذا؟ يضمن هو غير مكلف نقول: أروش الجنايات هذا من قبيل ربط الأحكام بأسبابها طيب وحكم الوضع وحينئذ التكليف الذي يشترط فيه العقل وفهم الخطاب هو الحكم التكليفي لا الوضعي أما قوله تعالى: ﴿((((((((((الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم ((((((((﴾ [النساء: ٤٣] نقول: هذا **الجواب** عنه أنه كان في ابتداء الإسلام أول الإسلام كان الخمر ليست محرمة وكان النهي عنها نزل تدريجيا فكان النهي ﴿((تقربوا الصلاة وأنتم ((((((((﴾ أي: لا يأتي وقت الصلاة وأنتم في حال سكر إذن ليكن السكر في وقت ليس ملابسا لوقت الصلاة بحيث إذا حضر وقت الصلاة وأنتم سالمون من هذا الوصف إذن ﴿((((((((((((((((((﴾ ليس المخاطب به هنا السكارى وإنما المخاطب به الصحابة في حال صحوهم ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ هذا خطاب ﴿((تقربوا الصلاة وأنتم ((((((((﴾ إذن المخاطب من؟ الصحابة هل خوطبوا في حال يعني: بعض الصحابة هل خوطبوا في حال سكرهم أم قبل سكرهم؟ الثاني إذن نهوا عن القربان إلى وقت الصلاة وهم متلبسون بهذا الوصف إذن لم يكن الخطاب هنا للسكران، قال ابن قدامة: **الجواب** أن يقال هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر – يعني: التحريم النهائي ﴿((((((((((((((((﴾ [المائدة: ٩٠]– والمراد منه المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة كي لا يأتي عليه وقت الصلاة وهو سكران كما يقال: لا تقرب التهديد وأنت شبعان. أي: لا تشبع لتكون خفيفا حتى يأتي وقت التهديد وأنت غير ثقيل كما في قوله تعالى: ﴿((((تموتن إلا وأنتم مسلمون ((((﴾ [آل عمران: ١٠٢]. كيف يعلم هو ما سيموت عليه هذا غيب أي: الزموا الإسلام حتى إذا وافاكم أو جاءكم الموت وافاكم وأنتم مسلمون مثله ﴿((تقربوا الصلاة وأنتم ((((((((﴾ [النساء: ٤٣] أي: الزموا صحوكم حتى يأتي وقت الصلاة وأنتم ليسوا على هذا الوصف، وقيل هو خطاب لمن وجد منه مبادئ النشاط والطرء إذن هذا ليس بسكران في الأصل لأن عقله مازال وفهمه للخطاب ما زال إذن قوله هنا:." (١)

"هذا بالإجماع أن المحدث وقت حدثه صار هذا الحدث ظرفا للتكليف وليس بظرف لإيقاع المكلف به ولا **إشكال بين** النوعين، حينئذ يفرع عن هذه القاعدة أيضا خطاب الكفار لفروع الشريعة، وحينئذ نقول: هم لا يطالبون بها وقت كفرهم لأن يصلوا، ويزكوا إلى آخره وإنما الفائدة تكون في الدنيا باعتبار التخفيف والتيسير لمن أراد الدخول في الإسلام،

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٢٧

وباعتبار الآخرة الزيادة في العذاب وتضعيفه على من لم يدخل في الإسلام لأنه يعاقب على كفره ويزداد عذابا على ترك هذه المأمورات وارتكابه هذه المنهيات بل بعضهم يرى أن المسلم إذا عوقب على ترك الأمر أو على فعل النهي فالكافر من باب أولى وأحرى فكيف يترك المسلم المأمور به ويعاقب الكافر يتركه ولا يعاقب؟ وكيف يرتكب المسلم المنهي عنه ويعاقب والكافر يتمتع ويكتسب المناهي كلها ولا يعاقب؟ إذن يفرع على هذه القاعدة هذه المسألة بعض أهل العلم لا يذكر القاعدة ابتداء وإنما يذكرون خطاب الكفار في فروع الشريعة في هذا الموضع وقد لا يتنبه الطالب إلى أنها مبنية على قاعدة مختلف فيها وهي: حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف. هذا هو الصواب وإن كان يعنون لها بالخطاب حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ نقول: **الجواب**: لا، ليس شرطا في صحة التكليف عرفنا أن المجنون غير مكلف لفقد العقد وحينئذ لو صلى المجنون هل تصح صلاته؟ **الجواب**: لا، لماذا؟ لانتفاء العقل عنه حينئذ لم تجب الصلاة ولم تصح الصلاة سواء كان المجنون أصليا أم طارئا عليه الجنون أو كان مطبقا أو غير مطبق بأنواعه الثلاثة نقول: هو غير مكلف لماذا؟ لعدم القصد لأنه إذا تلبس بالعبادة إنما يتلبس بها على وجه القربة والطاعة والقربة والطاعة لا بد لها من نية تقرب إلى الله لا عمل إلا بنية ﴿((((((أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له ((((((((﴾ [البينة:٥] وهذا لا يتصور أن يخلص المجنون إذ هو مجنون مسلوب العقل. إذن يترتب على ثبوت الجنون ارتفاع التكليف والأولى في مثل المجنون والصبي أن يعلل بالحديث لماذا ارتفع التكليف عن المجنون وعن الصبي؟ نقول: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع القلم». يعني: قلم التكليف والسبكي الكبير له رسالة في شرح هذا الحديث «رفع القلم عن ثلاث». أي: قلم التكليف لا أمر ولا نهي «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم». أو «يكبر» أو «يبلغ» روايات «وعن المجنون حتى يفيق». إذن يفيق هذا مغير الحكم هنا مغير المجنون ارتفع عنه التكليف لا خطاب بأمر ولا بنهي لماذا؟ للحديث ثم نعلم لأن هذه العبادة لو توجهت إليه بالإيجاب حينئذ لا بد من قصد التقرب إلى الله وهذا لا بد له من النية ولا نية إلا من عاقل ليفهم ما يريد لأن النية كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: تتبع العلم حيث علم الشخص ما سيصنع وجدت النية فلا يحتاج إلى تحصين. فلا تحتاج إلى تحصين إذن لو صلى المجنون حينئذ نقول: صلاته باطلة ولا تنعقد أصلا. صلاته غير منعقدة لعدم إيجابها عليه وعدم صحتها منه الصبي بنوعيه المميز وغير المميز على الصحيح أنه غير مكلف للحديث المذكور «وعن الصبي حتى يحتلم»، «حتى يكبر»، «حتى يبلغ».." (١)

"القيد ولكن نقول: الصواب أنه نحتاج إلى هذا القيد لأن المستغرق هناك نعممه ونجعله بنوعيه وهنا دفعة واحدة نقول: احترز به عن المطلق فإنه يتناول أفراده لكن على جهة البدل فهو عام ولكن عمومه بدلي إذا دفعة واحدة، أي: مرة واحدة عرفنا التفريق بين البدل والمرة الواحدة نعم احترز به عن المطلق لأن المطلق عام وعمومه بدلي لا شمولي بلا حصر احترز به عن أسماء العدد لأنها تتناول اثنين فصاعدا لكن يشترط في العام أن يتناول اثنين فصاعدا بلا منتهى لا يحد أبدا اقتلوا المشركين مئة ألف مليون مليار ما يحد ليس له نهاية أما اقتل عشرة رجال نقول هذا عام أو خاص نقول: هذا المرجح المعروف المشهور أنه خاص لذلك خطئ صاحب ((المراقي)):

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٨

ما استغرق الصالح دفعة بلا ** حصر من اللفظ كعشر

مثل بالعشر جعله مثالا للعام والمعروف والمشهور أنه ليس من العام إذن قوله: (بلا ** حصر) أخرج به أسماء العدد فإنها متناولة لكل ما يصلح له لكن مع الحصر فإذا قيل عندي عشرة دنانير عشرة هذا يتناول الواحد، والاثنين، والثلاثة، والأربعة، ومرة واحدة دفعة واحدة نعم دفعة واحدة لكن ورد **الإشكال عليه** أنه منته محصور إذن أسماء العدد متناولة لكل ما يصلح له اللفظ لكن مع الحصر وهذا بناء على أنها ليست بعامة وهو المعروف المشهور عند الأصوليين والمراد هنا أن الأعداد وأسماء العدد تدل على انحصار الشيء والشرط في العام أن لا يدل على انحصاره في عدد معين إذن اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة واحدة بلا حصر، قالوا: (وحده) أي: العام، (لفظ) إذن أخرج المعنى فالمعنى لا يوصف إلا بالعموم وأخرج الفعل (يعم) هنا قال: (العام) حد العام لفظ يعم إذا استخدم ماذا؟ هذا ماذا نسميه؟ الدور لأنه يرد السؤال حد العام ما هو لفظ (لفظ يعم) ما المراد بيعم؟ قال: مشتق من العام ما هو العام (لفظ يعم) فحينئذ نقول: هذا دور وهذا يجب إسقاطه في الحدود لكن نقول: هنا يعم ليس المراد به العام الاصطلاحي (وحده) أي: حد العام ماذا اللغوي أم الاصطلاحي؟ الاصطلاحي ويعمه هنا المراد به ما يرادف الاستغراق والاستيعاب والتناول والشمول حين ... أراد بالمعنى هنا للعام المعنى اللغوي هل يلزم منه الدور **الجواب** لا إذن لا دور (يعم) أي: يتناول أفراه دفعة، (أكثرا ** من واحد) أكثر الألف هذه للإطلاق، (من واحد) خرج به المطلق، وخرج به العلم الجزئي شخصي وخرج به النكرة في سياق الإثبات هذه ثلاثة أمور وتؤخذ من ما فصلناه في الحد (من غير ما حصر يرى) من غير حصر (ما) هذه زائدة يعني: من غير دلالة على حصر فإن دل على حصر ولو كان متناولا فليس بعام ليس برور (يرى) هذا مبني لما لم يسمى فعليل تكملة، (من قولهم) أي: مشتق (من قولهم عممتهم) (عممتهم) بفتح الميم لا بكسرها (عممتهم) لأنه من عم يعم من باب نصر ينصر عم يعم، (من قولهم) من قول العرب، (عممتهم بما معي) يعني: (بما) يعني: بالعطاء الذي (معي) عممهم بالعطاء يعني: شملهم وأحاطهم بالعطاء.." (١)

"وكلها ترجع إلى قرابة العشرين كما ذكرا القرافي رحمه الله تعالى (في أربع) يعني: في أربعة أنواع. وليست محصورة بل هي في أكثر من أربعة أنواع وإنما قيد (في أربع) مراعاة للمبتدئ لأن المبتدئ إذا قيل له: هذه خمسة أقسام أو عشرة أنواع. فهو أسهل للضبط وأدعى للحفظ إذن نقول: هذا من باب الضبط للمبتدئ. وإلا هي أكثر من من أربعة (في أربع) هنا في **إشكال لغوي** أن المقدر مميز أو التميز أربع أنواع أو أقسام ومعلوم أن الأقسام جمع قسم أو أنواع جمع نوع وكل منهما مذكر حينئذ يتعين أن يكون أربع مخالفا للمعدود لأنه من الثلاث إلى التسع نقول: الأصل فيه المخالفة واحد والاثنان المطابقة يطابق المعدود تذكيرا وتأنيثا، وأما ما زاد من الثلاث إلى التسع الأصل فيه المخالفة عشر رجال، وعشرة نساء هذا الأصل عشر نساء وعشرة رجال لا ليس العشرة تسع نسوة وتسعة رجال إذن الأصل فيه المخالفة هنا (أربع) أنواع يعني: أربع أنواع. لما لم يخالف الناظم رحمه الله تبعا للقاعدة؟ لأن المحذوف عند العرب كالثابت المحذوف والمقدر هذا يعتبر يعني: من جهة المعنى فهو كالثابت. حينئذ لا بد من مراعاته فيذكر مع المؤنث المحذوف فيذكر العدد مع المعدود المؤنث المحذوف

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/٢٨

ويؤنث العدد مع المعدود المذكر المحذوف إجراء للقاعدة نقول: **الجواب** أن القاعدة قاعدة المخالفة بين العدد والمعدود هذه إنما تكون إذا ذكر لفظ العدد أو الاسم المعدود حينئذ إذا قيل: تسعة رجال. نقول: يجب هنا التأنيث لماذا؟ لأن المعدود وهو رجال قد ذكر ولفظ به أما إذا تقدم الاسم المعدود أو حذف فالقاعدة ليست واجبة وإنما يكون المتكلم مخيرا بين التذكير والتأنيث فحينئذ لو أراد الرجال وحذف لعلم المخاطب لذلك قال: عندي تسعة. عندي تسع لا **إشكال ويعني** به الرجال لا يجب هنا أن نقول: لا بد من التأنيث لأن المعدود مذكر وحينئذ في العدد يجب التأنيث نقول: لا يجب وكذلك إذا تقدم إذا تقدم الاسم المعدود على العدد جاز للمتكلم التذكير والتأنيث إذن اشتراط القاعدة تطبيقها مخالفة اسم العدد للمعدود تذكيرا وتأنيثا نقول: هذا يجب إذا ذكر الاسم المعدود، أما إذا حذف فحينئذ يجوز التأنيث ويجوز التذكير ولذلك جاء في الحديث هذا يريده بعض أهل العلم عند قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال». قال: «ستا». وهنا المحذوف ست أيام لأن الصيام يكون في اليوم الذي هو النهار لا في الليل إذن المراد ستا ليالي وإنما المراد ستة أيام إذن لم يؤنث مع وجوب التأنيث **الجواب** عن هذا نقول: لا **إشكال ليس** في الحديث مخالفة للقاعدة وهذا التعبير فيه **إشكال نقول** الحديث مخالف للقاعدة لأن القاعدة تأخذ من الكتاب ومن السنة وهذا قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لكن التعبير من باب التساهل فقط حينئذ نقول: لا مخالفة بين القاعدة والحديث الحديث جاء ماذا؟ مع حذف الاسم المعدود وإذا حذف الاسم المعدود جاز التذكير والتأنيث أما القاعدة وهي وجوب المخالفة فيما إذا ذكر المعدود هنا قال: (في أربع). والأصل أن يقول: في أربعة.." (١)

"وما عداها فهو جمع كثرة أفعلة كأسلحة، وأرغفة، أفعلة أفعلوا مثل ماذا؟ أرجل وأفلس، أفعلة، أفعل، فعل صبية فتية تم كأفعال كأفراس وأحماد نقول هذه كلها جموع قلة وما عداها فهو جمع كثرة كقلوب ورجال وغلامان كل هذه كل ما لم يكن على هذه الأوزان الأربعة فهو جمع كثرة ما دلالة كل منهما حصل نزاع بين النحويين والأصوليين في هذه المسألة: أولا اتفق الأصوليون على أن جمع القلة وجمع الكثرة إذا دخلت عليهما أل استغراقية فهو للعموم يبدأ من الثلاث إلى ما لا نهاية متى إذا دخلت عليه أل الاستغراقية وهو الذي معنا الآن قال: (الجمع) إذن بنوعيه جمع القلة، وجمع الكثرة المعرف باللام يفيد العموم وإفادته للعموم معناه أنه يدل على أقل الجمع وهو ثلاثة إلى ما لا نهاية إذن لا فرق بينهما تعريفا بقي ماذا؟ تنكيرا المشهور عند النحاة أن جمع القلة ما دل على الثلاث إلى العشرة هذا جمع قلة وجمع الكثرة ما دل على أو مبتدأ وهو أحد عشر إلى ماذا؟ ما لا نهاية إذن فصلوا بينهما لا يجتمعان ما سمع فيه في لغة العرب بعض الألفاظ الجموع سمع فيه جمعان جمع قلة وجمع كثرة مثل قروء، وأقراء، قروء هذا جمع كثرة لأنه ليس من الأربعة وأقراء أفعال أفراس دع الصلاة أيام أقرائك جاء في السنة ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] جمع كثرة ما سمع فيه الجمعان لا **إشكال القلة** للقلة والكثرة للكثرة أقراء يستعمل من الثلاث إلى العشرة وقروء يستعمل من أحد عشر إلى ما لا نهاية لكن بعض التراكيب بعض الجموع سمع قلة فقط كرجل يجمع على أرجل ولم يسمع كثرة وبعضها سمع الكثرة ولم يسمع القلة مثل رجال، رجال جمع رجل نقول الرجال جمع كثرة لم يسمع قلة إذن ما الذي يحصل عند النحاة إذا استعمل جمع الكثرة في

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٣٠

القلة فهو مجاز، وإذا استعمل جمع القلة في الكثرة فهو مجاز، إذن ينوب أحدهما عن الآخر مجازا وما وضعته العرب للقلة فاستعمل للقلة وما وضعته للكثرة فاستعمل لكثرة فهو حقيقة هذا على قول من؟ النحاة لكن المرجح عند كثير من الأصوليين الذي عبر عنه الشيخ الأمين رحمه الله قال: ولا تبال بقول كثير من النحاة أن جمع القلة وجمع الكثرة يشتركان مبدأ ويختلفان انتهاء، يشتركان مبدأ وهو أن أقل الجمع ثلاثة على الصحيح ويختلفان انتهاء يعني: يبدأ جمع القلة وجمع الكثرة في ثلاث ثم يسيران إلى العشرة يقف جمع القلة ثم يستمر ويواصل جمع الكثرة لأن التفريق لا دليل عليه نحن نقول الآن هذه المسائل لغوية العموم مستفاد من لغة العرب ودائما إذا عرف الأمر مستفاد من أي شيء هل هو من اللغة أو من الشرع؟ هذه ينتبه لها طالب العلم لأنها تأتي مسائل يرجحها هذا الأصل فإذا قيل إن العموم مستفاد من اللفظ وقد دلت اللغة على هذا إن ثبت شرعا ولا أعلم هذا الله أعلم إن ثبت شرعا تم مغايرة بين العموم الشرعي مع العوم اللغوي؟ حينئذ نقول: هات الدليل إن أثبت فعلى العين والرأس وإلا يبقى الأصل أن الاستفادة استفادة العموم تكون من اللفظ لغة إذن هل فرق أهل اللغة بين جمع القلة وبين جمع الكثرة ابتداء؟ **الجواب** لا ومن عنده دليل فليأتي به أليس كذلك؟ حينئذ نقول إذا." (١)

"إذا قلنا: الخاص يقابل العام إذن حينئذ يؤخذ حد الخاص من حد العام، العام سبق أنه ما هو؟ اللفظ المستغرق على ما ذكره الناظم هنا لأنه نظم الخاص على وفق ما ذكره صاحب الأصل وهو ما يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر هذا حد العام عند الجويني صاحب ((الورقات)) ما يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر إذن الخاص ضده ما لا يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر ما لا يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر أو من غير حصر وإنما يتناول شيئا محصورا ولذلك بعضهم يقول: الخاص هو اللفظ الدال على محصور بشخص أو عدد. الخاص ما هو؟ هو: اللفظ الدال على محصور بشخص. وعدد لشخص. يعني: به أعلام علم الشخص زيد هذا مدلوله شخص لا يتناول غيره أو بعدد سواء دل على واحد كرجل أو اثنين كرجلين أو ثلاثة فأكثر كرجال وعشرة عشرة الذي هو الأعداد ثلاثة أربعة خمسة ستة عشرة نقول: هذه الأعداد تدل على شيء محصور ولذلك هي عند الكثيرين من الأصوليين من الخاص الذي أريد به من العام الذي أريد به الخاص وسبق أن هذا النوع العام الذي أريد به الخاص ليس من العام الذي أريد به العموم ولا من العام المخصوص فالذي يبحث عنه الأصوليون لترتب الأحكام الشرعية عليه هو العام الذي أريد به العموم يعني: لم يخرج عنه فرد من أفراده أو العام المخصوص الذي دخله التخصيص لقوله تعالى: ﴿((((((((((((((((((((((((((((((﴾ [التوبة:٥] أما العام الذي أريد به الخاص فهذا من قبيل الخاص لذلك عند جماهير الأصوليين عشرة إلا ثلاثة هذا من قبيل العام الذي أريد به الخاص والقرينة هي إلا. ولذلك يرد **إشكال كبير** وبضعهم يقول: لا **جواب** عنه. إذا قيل: الاستثناء معيار العموم وسبق أن الذي يدل على شيئين فصاعدا مع حصر كأسماء العدد ليس من العام وسبق أن ما دخله الاستثناء يدل على أن المستثنى منه عام جاء القوم إلا زيدا القوم هذا عام لماذا؟ قبل اسم الجمع نقول: إلا دليل ظاهر لفظي قرينة جاء القوم إلا زيدا الاستثناء معيار العموم إذن زيدا هذا مستثنى والمستثنى منه القوم فدل الاستثناء الذي قلنا: إنه معيار العموم على أن لفظ القوم عام طيب له علي عشرة إلا ثلاثة، إلا ثلاثة إلا أداة استثناء ثلاثة مستثنى مستثنى منه عشرة وتناول شيئا فصاعدا هل هذا عام أم لا؟ قال بعض

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٣٠

الأصوليين: إنه عام. والأكثر والمشهور والذي عليه التعويل أنه خاص كيف وجه الاستثناء هنا مع الحكم عليه بأنه خاص؟ قالوا: عشرة إلا ثلاثة المراد به سبعة كني به عن السبعة هذا هو **الجواب**، وبعضهم يستشكل هذا **الجواب** والمسألة فيها نوع **إشكال إذن** نقول: اللفظ الدال على محصور بشخص كزيد علم الشخص أو على محصور بعدد سواء كان نصا في العدد أو من حيث الدلالة رجل يدل على واحد هل هو اسم عدد؟ لا، واحد يدل على واحد على معدود واحد أليس كذلك؟ أما رجل رجل نكرة دل على الوحدة لكن من حيث المعنى رجلان دل على الاثنين بألف الاثنين رجال دل على ثلاثة فأكثر نقول: هذا محصور.." (١)

"إلى آخره فحينئذ إلا لما كانت أم الباب أفردها بالحكم وألحق كل ما دل على معنى استثنائي بها فقال: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام بإلا وهي أم الباب وهي حرف بالإجماع أو إحدى أخواتها أخوات إلا هكذا عرفه أكثر الأصوليين وعبارة صاحب ((المختصر التحرير)) قال: إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة. هل هو كالتعريف السابق، إذا قيل: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام بإلا أو إحدى أخواتها. وإذا قيل: إخراج ما لولاه لوجب دخوله في الكلام السابق – يعني: لغة – هل هما بمعنى واحد؟ **الجواب** لا، لماذا؟ لأن الحد الأول قال: لدخل إخراج ما لولاه لدخل في الكلام ولم يعين حكم الدخول هل هو واجب أم جائز؟ ولذلك عبر بعضهم قال: إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة. وبعضهم قال: إخراج ما لولاه لجاز دخوله لغة، ومحل الخلاف هو النكرة في سياق الإثبات هل يصح أن يقال: جاء رجال إلا زيدا أو لا؟ من عرف الاستثناء بأنه إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة هل يجب دخول لفظ زيد أو الفرد زيد في رجال وهو نكرة جمع؟ نقول: لا، لا يجوز. لماذا؟ لأن النكرة كما سبق سواء كانت مفردة أو مثناه أو مجموعة هي من قبيل العام هل هي من قبيل العام؟ لا ليست من قبيل العام، وإنما من قبيل الخاص لأن اللفظ دل على محصور لعدد والواحد كرجل يحمل على الواحد ورجلين يحمل على الاثنين ولا يعم ورجال يحمل على أقل الجمع إذن هل يجب دخول زيد في قوله: رجال لو قيل: جاء رجال إلا زيدا؟ **الجواب** لا حينئذ إذا عرفنا الاستثناء بأنه إخراج ما لولاه لوجب دخوله لما صح الاستثناء من النكرة من سياق الإثبات لأن زيد لا يجب دخوله في ما قبل فيكون احترز بالوجوب هنا عن قوله: جاء رجال إلا زيدا، لأن رجال هذا نكرة والنكرة في سياق الإثبات ولو كانت جمعا لا تعم فزيد حينئذ ليس بواجب الدخول في رجال لأنه إذا قيل رجال وأقل الجمع ثلاثة قد يعني به بكرا ومحمدا، وخالدا، أما زيد فلا يجب دخوله فإذا حمل اللفظ على الثلاثة الذي هو أقل معنى الجمع أو مدلول الجمع وهو الأصح حينئذ لا يجب دخول زيد في لفظ رجال أما إذا قيل: إخراج ما لولاه لجاز دخوله حينئذ جاز وصح الاستثناء من النكرة. فإذا قيل على القاعدة السابقة أن الاستثناء معيار العموم أي القولين يرجح عندكم؟ لوجب دخوله الاستثناء من النكرة؟ الثاني: أنه لجاز دخوله. إذن إذا أطلق الأصوليون القول بأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في الكلام يحمل الدخول هنا على الوجوب أو على الجواز؟ على الجواز وابن مالك رحمه الله يقول: إذا وصفت النكرة صح الاستثناء منها بإلا وإلا فلا إذا وصفت النكرة وهذا يشكل على قول الأصوليين بأن الاستثناء معيار العموم إلا إذا حمل على المجاز

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٣٢

أو على أنه من العام الذي أريد به الخصوص كعشرة إلا ثلاثة حينئذ لا إشكال، لكن ابن مالك رحمه الله يرى أن النكرة إذا وصفت جاز الاستثناء منها وإلا فلا إذن هذا فصل بين القولين.." (١)

"أمكن الجمع فهو أولى فهو مقدم كما يأتينا في تعارض الأدلة إذن نقول: إذا تعارض لفظ عام مع لفظ خاص في الكتاب في القرآن وكان الحكم مختلفا بين العام والخاص وجب حمل العام على الخاص أو يقيد العام بالخاص فحينئذ نعمل الخاص فيما دل عليه ونعمل العام فيما بقي بعد التخصيص وهذا مذهب جماهير العلماء أنه يخصص الكتاب بالكتاب كذلك الآية نفسها تخصص ببعض أفرادها في المطلقة غير المدخول بها ﴿((((طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها﴾ [الأحزاب:٤٩] إذن ﴿((((((((((((((((((﴾ هذا خص بالحوامل وخص بغير المدخول بها وإذا ثبت نص ثالث ورابع وآخر حينئذ نخصص من هذا العام الأفراد التي دلت الأدلة الخاصة بأنها غير مراده بالحكم إذن هل يجوز وهذا سؤال غريب هل يجوز أن يخصص الكتاب بالكتاب؟ نقول: نعم وعليه جماهير أهل العلم وهو الحق لما ذكرناه بالوقوع الوقوع دليل الجواز دائما أهل العلم وهو الحق لما ذكرناه بالوقوع الوقوع دليل الجواز دائما هذه قاعدة عامة عند الأصوليين وغيرهم حتى عند النحاة والصرفيين هل يجوز كذا؟ نقول: نعم دليله قال الشاعر إذا وقوع والوقوع دليل الجواز إذا وقوعه في الكتاب ﴿((((((((((الله في أولادكم﴾ [النساء:١١] هذا مخصص مخصص بماذا؟ هذا مخصص بالسنة لكن التخصيص بالكتاب كما ذكرناه آنفا كذلك ﴿((((((((((((والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ [النور:٢] الزاني هذا يشمل الأحرار والعبيد والزانية يشمل الحرائر والإيماء هل ورد تخصيص؟ ﴿(((((((((أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ [النساء:٢٥] إذن ﴿((((((((((((((﴾ هذا خاص بمن؟ ﴿((((((((((((((كل واحد منهما مئة جلدة﴾ هذا هو الحكم خاص بالحرائر أما الإيماء فخرجن بالآية الأخرى إذن هذا تخصيص الكتاب بالكتاب بعضهم قال: لا لا يصح تخصيص الكتاب بالكتاب لا يصح لماذا؟ لأن الله عز وجل يقول لنبيه: ﴿(((((((((((((((إليك الذكر لتبين للناس ما نزل ((((((((((﴾ [النحل: ٤٤]. وإذا كان النبي – صلى الله عليه وسلم – مبين للقرآن لا يمكن أن يبين القرآن القرآن لكن هذا غير جدا وهذا نسب لبعض أهل الظاهر **وجوابه** أن يقال قال تعالى: ﴿(((((((((((((عليك الكتاب تبيانا لكل ((((((﴾ [النحل:٨٩]. إذن لا يحتاج إلى بيان إن فسرنا ﴿((((((((((((((((إليك الذكر لتبين ((((((((﴾ بمعنى إزالة **الإشكال ورفع الإشكال والتعارض** بين الإجمال ونحوه فحينئذ يتعارض مع قوله: ﴿((((((((((((لكل ((((((﴾.."(٢)

"أولا: أنه لا يشمل التبيين ابتداء لا يشمل التبيين ابتداء لأن أحكام الشرع كلها إما مبينة ابتداء وإما أنها مبينة ثانية مبينة ثانية يعني: إما أن يكون على جهة الاستقلال أن يكون أن يقع على لفظ مشكل ثم يرد البيان بل يقع ابتداء استقلالا يرد الحكم الشرعي ﴿((((((عشرة كاملة﴾ [البقرة:١٩٦] هذا بيان نص كما سيأتي نقول: هذا بيان أو لا؟ بيان لا شك في ذلك ﴿((((((عشرة كاملة﴾، «في أربعين شاة شاة». نقول: هذا بيان أو لا؟ بيان لكنه في هل هو مشكل فيحتاج إلى

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٣٣

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٣٦

إيضاح؟ الجواب: لا حينئذ نقول: البيان قد يكون بأصل الوضع والمراد به الوضع الشرعي فينزل الحكم أو تنزل الآية أو يتكلم النبي – صلى الله عليه وسلم – بنص واضح بين في الدلالة ليس فيه غموض ولا خفاء نقول: هذا بيان ولكنه ابتداء وقد يقع البيان للفظ مشكل يشكل اللفظ ما المراد بهذا اللفظ؟ هل معناه كذا الذي ذكرناه في المجمل فيرد النص معينا لتلك المعاني فحينئذ إذا قيل الإخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي يختص بماذا؟ اختص بماذا؟ اختص بأحد نوعي البيان وهذا ما يسمى عند أهل المنطق تعريف الجامع المانع وحد الحد غير جامع يقال فيه النقل غير جامع لأن المعرف شيئان وهو قد اختص التعريف هنا بشيء واحد فحينئذ نقول: هذا الحد غير جامع إذا اعترض عليه أنه لا يشمل التبيين ابتداء قبل تكرير الإشكال.." (١)

"وينسخ الكتاب بسنة لكنه أي السنة؟ المتواترة وكذلك السنة المتواترة لا ينسخها إلا السنة المتواترة ماذا بقي؟ خبر الآحاد فلا ينسخ القرآن آحاد ولا ينسخ السنة المتواترة آحاد وهذا جمهور الأصوليين على هذا على أنه لا ينسخ المتواتر سواء كان قرآنا أو سنة لا ينسخه خبر الواحد وهذا مبناه على أن خبر الواحد أدنى قوة من المتواتر فالمتواتر يفيد العلم اليقيني، والآحاد يفيد الظن والظن أدنى من اليقين فلا يكون رافعا لما ثبت باليقين هذه حجتهم وإذا قلنا الأصل في خبر الواحد أنه يفيد العلم فحينئذ يرد الاعتراض بأن خبر الواحد أدنى رتبة ومرتبة من التواتر الجواب لا بل نقول: العلة السابقة التي ذكرت في جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة هي عينها وذاتها ونفسها وجوهرها موجودة في نسخ الكتاب أو السنة المتواترة بأحاديث الآحاد لأن الناسخ في الحقيقة هو الرب جل وعلا، وكل من الناسخ والمنسوخ وحي النبي – صلى الله عليه وسلم – تقسيم السنة أنها متواترة وآحاد باعتبار الطريقة الوصول إلى من بعد الصحابة وأما الصحابة المشافهون فهذا ليس عندهم تواتر وآحاد فلذلك كل ما صدر عن النبي – صلى الله عليه وسلم – فيصح النسخ به ولا نسخ بعده فحينئذ التفريق هذا هل له وجه أم لا؟ ليس له وجه لأن التواتر والآحاد هاتان القسمتان وإن سلمت يعني: في ما بعد الصحابة إلا أنها في زمن التشريع في زمن النسخ لا وجود لها فحينئذ نقول: ﴿((((ينطق عن الهوى (٣) إن هو إلا وحي يوحى (((﴾ [النجم:٣،٤] هذا يشمل كل ما قاله النبي – صلى الله عليه وسلم – فيكون ناسخا ورافعا فتلك العلة نفسها نسحبها إلى هذا الموطن فنقول: لا يشترط في الناسخ أن يكون أعلى رتبة أو في مرتبة المنسوخ بل كل ما صح عن النبي – صلى الله عليه وسلم –، فيصح أن يكون ناسخا الشرط فيه أن يكون ثابتا بطريق صحيح عند أهله فإذا ثبت كذلك فصح أن يكون ناسخا سواء كان لكتاب أو سنة متواترة لا إشكال في هذا.

(وذو تواتر بمثله) مذهب الجمهور أنه يجوز نسخ السنة بالقرآن، وذهب الشافعي لأن السنة لا ينسخها إلى سنة مثلها لكن هذا يرد عليه ماذا إذا قيل السنة لا ينسخها إلى سنة مثلها نقول: يكاد أن يكون اتفاقا استقبال بيت المقدس هذا ثابت بالسنة ولم يثبت بالقرآن وجاء النسخ بقوله: ﴿((((((وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة:١٤٤]. هذا ثابت بماذا؟ بالقرآن حينئذ ما أدري ما وجه نفي شافعي وهو إمام جليل في هذا المقام نفي كون الكتاب يكون ناسخا للسنة مع وجوده في أظهر المسائل إذن مذهب الجمهور إلى أنه يجوز نسخ السنة بالقرآن يعني: مطلقا المراد به المتواترة هنا، وذهب الشافعي

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٣٧

إلى أن السنة نسخ السنة بالقرآن، مطلقا سواء كانت السنة متواترة أم أحادية، وذهب الشافعي إلى أن السنة لا ينسخها إلا سنة مثلها ويرد عليه ما ذكرناه في استقبال القبلة وكذلك صوم عاشوراء ثابت بالسنة فنسخ وجوب صومه بوجوب صوم رمضان.

(وذو تواتر بمثله) يعني: بمتواتر مثله، أما نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة نصوا عليه قالوا: لا مثال له.." (١)

"الاحتمال الثالث: أن يعمل بالطرف المرجوح وهو: الموهوم. يقول: ظاهر النصوص تحريم كذا وخلاف الظاهر الطرف المرجوح عدم التحريم. فيعمل بالموهوم الذي هو الطرف المرجوح قالوا: هذا خلاف ما يقتضيه العقل. العقل لا يقتضي هذا وإنما يقتضي أن يعمل بالطرف الراجح ماذا بقي العمل بالطرف الراجح وهو الظن فيتعين حينئذ أن يعمل بالطرف الراجح وهو الظن إذن هذه قاعدة أو مقدمة يقينية قطعية استدلالية دليلها الإجماع والنظر العقل الصحيح لأن لو نظرنا في الطرف الراجح والمرجوح إما أن يعمل بهما معا وإما أن يتركا معا وإما أن يعمل بالمرجوح وهو خلاف ما يقتضيه العقل وإما يتعين الطرق الرابع وهو أن يعمل بالطرف الأرجح إذن دل العقل مع الإجماع على أن الطرف الراجح الذي هو المظنون أن يجب العمل به يعني: أنه يجب العمل به. إذن يتخلص من هذا قياس من الشكل الأول كما يقال فيقال: هذا الحكم مظنون. إذا وصل إلى نتيجة يقول: هذا الحكم مظنون - هذه مقدمة صغرى - وكل مظنون يجب العمل به قطعا ينتج أن هذا الحكم يجب العمل به قطعا فحينئذ صار كل الفقه قطعيا وإنما حصل الظن في طريقه هكذا أجيب ورد على أبي بكر الباقلاني ولكن **الجواب** من حيث هو صحيح ولكن لا يصلح أن يكون ردا ل أو على أبي بكر الباقلاني لماذا؟ لأن الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، إذن لا بد من دليل تفصيلي كل حكم عملي كان ثمرة لدليل التفصيل الذي يعين جزئية معينة الذي يتكلم عن مسألة خاصة الذي متعلقه أمرا خاصا يكون فقها وأما الذي معنى هذا الحكم مظنون هذا لا **إشكال فيه** خاص وكل مظنون يجب العمل به هذا دليل تفصيلي أو إجمالي؟ إجمالي إذن لا تعلق له بمسائل الفقه ولا يصح أن يرد به على أبي بكر الباقلاني هذه ثلاثة أجوبة من أحسن ما قيل في رد القول على أبي بكر الباقلاني في كون الفقه مظنونا وأنه لا يصح أن يؤخذ العلم جنسا في حد الفقه وأسلمها هو أن نعمم لفظ العلم فنقول حينئذ: العلم أي مطلق إدراك حكم الناشئ عن دليل قطعي أو دليل ظني لأن الصواب أن الفقه منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني.

قال: (والفقه علم كل حكم شرعي) (كل حكم شرعي) هنا عبر عن الأصل بلفظ (كل) ما حد أصل صاحب الورقات؟ الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد هكذا عرفه الجويني ماذا غير وبدل الناظم بدل المعرفة بالعلم والعلم هنا المراد به الظن عندهم ونفسره بالشامل للظن والقطع (كل حكم شرعي) هذا شرح وتفصيل لقوله: معرفة الأحكام. يعني: فيه إشارة إلى أن أل في الأحكام هذه جنسية أنها استغراقية لأن الاحتمالات أربعة (أل) هذه معرفة الأحكام أو قولهم:

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/٣٩

العلم بالأحكام. (أل) هذه إما أن تكون للعهد، وإما أن تكون للجنس، وإما أن تكون للحقيقة، وإما أن تكون للاستغراق وكلها لا تصح هنا.." (١)

"إلا إذا كان مفيد العلم عاما ومفيد الظن خاصا فحينئذ يقدم الخاص على العام نعكس الأمر ثم قال (والنطق قدم عن قياسهم تف)، تفي هذا مجزوم قدم تفي: ﴿قل تعالوا أتل﴾ [سورة الأنعام:١٥١] مثله واقع في جواب الطلب وفى يفى وفا الشيء يفي إذا تم يعني يتم استدلالك في إثبات الحكم إذا وقع تعارض بين نطق وقياس أن تقدم القياس أن تقدم النطق هذا من التمام في الاستدلال ومن التمام في الإتباع أنك تقدم النطق ومراده بالنطق هنا الكتاب والسنة مطلقا يعني سواء كانت السنة متواترة أو آحادا إذا وقع تعارض بين نطق وقياس نقدم النطق وهذا صحيح؟ هل يتصور قياس معارض لنص؟ ماذا يكون؟ يكون القياس فاسدا لكن هذا يتصور على مذهب كثير من المتكلمين لا على كلام شيخ الإسلام الذي ذكرناه أنه ما من قياس إلا والنص يدل عليه علمه من علمه وجهله من جهله سواء كانت الدلالة ظاهرة أو خفية على هذا الكلام؟ نقول: هذا الكلام فاسد لا أصل له وإذا قلنا جرينا على طريقة المتكلمين حيث إن القياس عندهم قد يكون في شيء لم يدل عليه الكتاب والسنة أصلا لا بدلالة الإشارة ولا بدلالة الالتزام ولا بالإيماء ولا بالنطق ولا بغيره حينئذ يرد الإشكال فقد يتصور الذهن والعقل ارتباط أو إيقاع قياس معين فتكون النتيجة الحكم المرتب نتيجة القياس مخالفة لكتاب أو سنة حينئذ إن سلمنا بهذا فنقول وقع تعارض بين قياس ونطق فنقدم النطق على القياس لأن النطق سمعي والأصل فيه الإتباع والقياس الأصل أنه معتمد على الرأي والاجتهاد والاجتهاد محتمل للخطأ فحينئذ لا يقد القياس على النطق إذن والنطق يعني وهو النص من كتاب أو سنة متواترة كانت أو أحادية قدموا النطق، النطق هذا مفعول مقدم والنطق قدم أي قدم النطق عن قياسهم قياسهم مطلقا يعني القياس بأنواعه سواء كان جليا أو كان خفيا سواء كان قياس دلالة أو علة أو شبه مطلقا لأنه أضافه فيعم قدم عن قياسهم عن هنا بمعنى على والنطق قدم عن قياسهم على قياسهم ونسبه لهم لماذا؟ لأن مصدره الرأي والنطق هنا أطلقه لأنه مصدره الوحي وما كان مصدره الوحي أو كان من الوحي حينئذ صار مقدما تقديما مطلقا على ما كان مصدره الرأي والعقل لأن دليل العقل يقع فيه الوهم وقدموا جليه على الخفي قدموا أي إذا تعارض قياسان وهذا أيضا التسليم به فيه نوع تنزل وإلا كيف يتعارض قياسان جلي وخفي؟ هذا فيه نوع بعد لكن من باب التنزل لو وقع تعارض قياس جلي على قياس خفي لأن القياس الجلي قلنا ضابطه ما قطع فيه بنفي الفارق المؤثر أو كانت علته منصوصة أو مجمعا عليها، وقلنا: إن الصواب إنه من مفهوم الموافقة وأنه من دلالة اللفظ على الحكم الشرعي وأنه ليس من باب القياس وإن سمي قياس فهو من باب التوسع والمجاز حينئذ كيف يكون هذا تعارض مع ماذا على القياس؟ هذا فيه نوع إشكال (وقدموا جليه على الخفي) يعني على القياس الخفي إلا إذا جعلناه في ماذا؟ فيما سبق إذا قلنا من دلالة اللفظ حينئذ يكون الجلي من حكم المنطوق والخفي هو ما لا يقطع فيه بنفي الفارق أو كانت علته غير مجمع عليها أو غير منصوص عليها حينئذ نقول: هذا قياس ومسمى بقياس باتفاق فإذا خالف القياس الخفي." (٢)

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٤

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٤٥

"سبق أن الاستصحاب هو البراءة الأصلية حينئذ هذان البيتان لم يرد فيه شيء جديد على ما سبق لأنه قال: وحد الاستصحاب أخذ المجتهد بالأصل عن دليل حكم قد فقد عند عدم الدليل على الحكم الشرعي نأخذ بماذا؟ بالاستصحاب إن وجد الدليل الشرعي نقدمه على الاستصحاب الأصل عدم وجوب الصلوات مطلقا أليس كذلك؟ هذا الأصل البراءة الأصلية عدم التكليف لا يجب على المكلف ولا تشغل ذمته بصلاة مطلقا لا يطالب بها، لكن جاء: ﴿حافظوا على الصلوات﴾ [سورة البقرة:٢٣٨]، ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [سورة البقرة:٤٣] الخ. ﴿خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة﴾ .. إلى آخره كل دليل دل على وجوب الخمس الصلوات حينئذ نقول: هذا غير الاستصحاب حينئذ بطل الاستدلال بالاستصحاب لماذا؟ لثبوت دليل شرعي ماذا؟ دل على أن الاستصحاب السابق غير مستمر حينئذ نقول: الأصل وجوب خمس صلوات وإيجاب صلاة سادسة نستصحب الأصل وهو عدم الوجوب ونستثني هذه الخمس صلوات فقط فإذا وقع خلاف ولم يكن ثم دليل واضح بين في الوتر هل هو واجب أو سنة؟ نقول: الأصل عدم الوجوب ومن قال بالوجوب هو الذي يأتي بالدليل. وأما المشروعية والسنية فهذه ثابتة باتفاق القولين لأن من قال بالوجوب لا ينفي أنه مشروع ومن قال بالسنية يستلزم أنه مشروع حينئذ كلا القولين على أن الوتر مشروع فإما أن يكون واجبا وإما أن يكون مندوبا أو مستحبا حينئذ من زاد أو رتب العقاب على ترك هذا الفعل يطالب بالدليل قال رحمه الله: وإن يكن. يكن يعني يوجد كان هذه بمعنى التامة: ﴿وإن كان ذو عسرة﴾ [سورة البقرة:٢٨٠] فلا تطلب خبر ولا ماذا؟ لا تطلب اسما ولا خبرا وإنما ترفع فاعلا وإن كان ذو عسرة هذا فاعلها وذو تمام ما برفع يكتفي ارتفع ماذا؟ عن طلب خبرها لذلك هي أفعال ناقصة لأنها تطلب ماذا أخبارا ولذلك سمي مفعولا به في المعنى مجازا وإن يكن في النطق وإن يوجد في النطق من كتاب أو سنة من هذه بيانية بين النطق وسبق أن النطق يطلق على كتاب والسنة لا إشكال فيه: ﴿وما ينطق عن الهوى (٣)﴾ [سورة النجم:٣]، ﴿هذا كتابنا ينطق﴾ [سورة الجاثية:٢٩] إذن أطلق النطق على الكتاب فلا إشكال وإن يكن في النطق من كتاب أو سنة مطلقا سواء كانت متواترة أو أحادية تغيير الاستصحاب يعني إن وجد في الكتاب والسنة تغيير الاستصحاب ما يغير الأصل أي العدم الأصلي فالنطق حجة يعني مقدم حجة يعني دليل يحتج به على إثبات ما يغير الاستصحاب فإن كان الأصل عدم الوجوب حينئذ نأتي بالنطق ونستدل به على الوجوب إن كان الأصل عدم الاستحباب والنطق دل على الاستحباب نقول الأصل ماذا؟ الأصل عدم الاستحباب ودل الدليل على الاستحباب إذن صار النطق حجة في إثبات الاستحباب هذا مرادهم وإن يكن في النطق من كتاب أو سنة تغيير الاستصحاب أي تغيير الأصل أي العدم الأصلي الاستصحابي أي للأصل المستصحب وهو العدم الأصلي فالنطق الفاء واقعة في جواب الشرط فالنطق من كتاب أو سنة حجة إذن حجة إذن التنوين هذا عوض عن الجملة فالنطق حجة إذن يعني إذ كان أو إذ يكن أو إذ يوجد إن وجد النطق فهو (حجة إذا) تقدر المضاف إليه المحذوف أو الجملة.." (١)

"حيا وإلى سنته إن كان ميتا عليه الصلاة والسلام إذن يشمل الحالين: حالة الحياة وحالة الموت (خطاب الله) إذن هذا فيه حصر الحكم الشرعي في مصدره الحقيقي يرد إشكال هنا الأحكام الشرعية فقهية وغيرها بعضها مأخوذ من القرآن

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٤٥

ولا **إشكال ودل** عليه قوله: (خطاب الله) المراد به كلام الله وهو القرآن، قال بعضهم: إذا قلنا: (خطاب الله) أضفناه إلى لفظ الجلالة أخرجنا بعض الأحكام الشرعية وعليه يكون الحد غير جامع لماذا؟ لأن ثم أحكاما مأخوذة من ثم أحكاما مأخوذة من السنة النبوية، وثم أحكاما مأخوذة من الإجماع وثم أحكام مأخوذة من القياس فهذه ثلاثة مصادر ل يشملها الحد السنة النبوية صحيحة والإجماع المتيقن والقياس الصحيح ما **الجواب** بعضهم قال: نعدل العبارة فنقول حكم الشرعي هوة خطاب الشرع فلا يرد الإيراد لأن الشرع يطلق ويراد به مصادر الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس فحينئذ لا إشكال، وبعضهم قال: لا نمنع خروج هذه الأحكام التي ثبتت بالسنة أو بالإجماع أو بالقياس عن قولنا: خطاب الله لماذا قالوا: لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – مبلغ عن الله ﴿((((((((((((إليك الذكر لتبين للناس ما نزل ((((((((((﴾ [النحل: ٤٤] وجميع السنة داخل في قوله تعالى: ﴿((((((آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه ((((((((((((﴾ [الحشر: ٧]. وقال تعالى: ﴿((يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء: ٨٠]. إذن طاعة النبي – صلى الله عليه وسلم – داخلة في طاعة الله عز وجل إذن لم يخرج الحكم الثابت بسنة النبوية عن كونه خطابا لله ولذلك جاء ﴿(((((ينطق عن الهوى (٣) إن هو إلا وحي يوحى (((﴾ [النجم: ٣، ٤] إذن جميع السنة داخلة في كلام الله أما الإجماع والقياس فهذا لا يثبت الإجماع الصحيح ولا يثبت القياس الصحيح إلا إذا كانا مستندين إلى كتاب أو سنة إذن رجعت المصادر الثلاثة إلى كلام الله ولذلك يعدها بعض أصوليين بأن هذه المصادر الثلاثة السنة والإجماع والقياس هذه ليست مستقلة في إثبات الأحكام وإنما هي كاشفة ومظهرة للحكم الإلهي وعليه نقول: خطاب الله الذي تثبت به الأحكام قد يكون صريحا ومباشرا بالقرآن وقد يكون غير مباشر وهذا الثابت بالسنة والإجماع والقياس (خطاب الله) المتعلق بفعل المكلف هذه ثلاثة ألفاظ المتعلق بفعل المكلف لا بد من معرفة من هو المكلف؟ وما المراد بفعل المكلف؟ وما المراد بتعلق خطاب الله بفعل المكلف؟ المكلف هذا اسم مفعول من كلف يكلف فهو مكلف ومكلف مكلف هذا اسم مفعول مشتق من التكليف ما هو التكليف قالوا: التكليف لغة إلزام ما فيه كلفة أي: مشقة.

تكلفني ليلى وقد شط وليها**وعادت عواد بيننا وخطوب." (١)

"(خطاب الله) بقي **إشكال هنا** –أورده بعض الأصوليين إذا قلنا–: خطاب الله وهو المراد به كلام الله يعني: القرآن. الأحكام الشرعية الفقهية وغيرها هذه ثابتة بالكتاب وثابتة بالسنة يعني منها ما هو ثابت بالكتاب ومنها ما هو ثابت بالسنة الصحيحة النبوية ومنها ما هو ثابت بالإجماع ومنها ما هو ثابت بالقياس إذن ليس كل حكم شرعي في الظاهر فهو مأخوذ من القرآن أليس كذلك؟ هناك أحكام ثبتت بالسنة دليلها السنة وهناك أحكام دليلها الإجماع لو بحثت في ظاهر القرآن لم تجد دليلا وإنما تجد إجماع العلماء على ذلك كذلك بعض الأحكام ثابتة بالقياس أورد بعض الأصوليين قال: خطاب الله هذا الحد غير جامع. كيف غير جامع؟ ما معنى غير جامع؟ يشترط في الحد أن يكون جامعا مانعا جامعا لأفراد المحدود كل ما يصدق عليه أنه حكم شرعي لا بد أن يدخل في الحد فإذا لم يدخل بعض أفراد الحكم الشرعي في الحد نقول: هذا الحد ناقص ليس بجامع. إذن (خطاب الله) هذا قالوا: ليس جامعا. خرج خطاب النبي – صلى الله عليه وسلم

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٧

-، خرج خطاب أهل الإجماع، خرج خطاب الطائفيين أو الطائفة المجتهدة **الجواب** عن هذا إما أن يصنع كما صنع بعض الأصوليين بدل العبارة فقال: خطاب الله بدلا من أن نقول: خطاب الله. نقول: الخطاب الشرعي. فحينئذ يشمل السنة والإجماع والقياس وهذا أيضا لا **إشكال فيه** إن مصادر الشريعة أربعة كتاب وسنة والإجماع والقياس وهذه مجمع عليها في الجملة وبعضهم رأى أن الحكم الشرعي خطاب الله إما أن يكون صريحا مباشرا وهذا يكون بالقرآن وإما أن لا يكون صريحا ومباشرا وهذا يكون بالثلاثة المذكورة السنة والإجماع والقياس لأنها في الحقيقة ليست مستقلة بالتشريع ليست مثبتة لحكم شرعي مستقل عن القرآن أو عن الله عز وجل وإنما هي مظهرة وكاشفة للحكم الإلهي فحينئذ هي داخلة ضمنا في قولنا: (خطاب الله).." (١)

"نوع آخر من خطاب الله يتعلق بفعل المكلف لا من هذه الحيثية يعني: لا من هذه الجهة لا يكون مطلوب الفعل أو الترك وإنما من جهة أخرى نحو ماذا؟ ﴿((((((((((((ما تفعلون ((((﴾ [الانفطار:١٢] ﴿((((((((((((﴾ هذا ملاك ما تفعلونه ضمير محذوف ﴿((((((((((((ما تفعلون ((((﴾ هذا خطاب الله متعلق بفعل المكلفين، ولا **إشكال في** هذا، لكن هل في الآية دليل على أو هل في الآية أو هل تدل الآية على طلب إيجاد فعل أو ترك؟ لا؛ وإنما هي تتعلق بفعل المكلفين من حيث إخبار إخبار إعلام لذلك بعضهم يسميه خطاب إعلام من حيث الإخبار بأن أفعالهم محفوظة ومكتوبة ﴿((((((((أعمال من دون ذلك هم لها عاملون ((((﴾ [المؤمنون:٦٣] هذا أيضا هذا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف لا من حيث إيجاد الفعل طلب الفعل أو ترك الفعل وإنما من حيث الإخبار بأن هذه الأعمال صادرة عنها، أيضا الآية التي تدل على خلق أفعال العباد وهي: ﴿((((((خلقكم وما تعملون ((((﴾ [الصافات:٩٦]. هذه تدل على أن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل إذن نقول: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على مرتبتين أو على نوعين:

١) خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث إيجاد الفعل أو تركه.

٢) وخطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث جهة غير الجهة السابقة وإنما تكون من حيثيات أخرى.

النوع الثاني هل هو حكم شرعي يدخل في حد المعنى؟ هل هو حكم شرعي؟ **الجواب**: لا، كيف نخرج هذا النوع نريد إخراجه من الحد لأنه لا يشمل الحكم الشرعي قال بعضهم: بالاقتضاء أو التخير. بالاقتضاء يعني: بالطلب طلب فعل أو طلب ترك بالاقتضاء جار مجرور متعلق بقوله: المتعلق إذن (خطاب الله) المتعلق بالاقتضاء بطلب فعل أو ترك فعل خطاب الله تعالى المتعلق بالاقتضاء هذا مخرج من نوع ثاني الذي هو متعلق لا من جهة طلب فعل أو ترك، بعض الأصوليين لم يذكر هذه الجملة بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع لم يذكرها فحينئذ يحتاج إلى الاحتراز عن هذا النوع، فزاد جملة من حيث إنه به مكلف.

كما قال صاحب ((المراقي))

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٦

كلام ربي إن تعلق بما يصح فعلا**للمكلف اعلما من حيث إنه به مكلف

فذاك بالحكم لديهم يعرف." (١)

"واختلف في مكره أما الأول فهي يحتاج أن يكون يعني فيه خلاف هو لكن بعضهم يحكي الإجماع وفيه نظر، وصوب امتناع أن يكلفا ذو غفلة وملجأ هؤلاء غير مكلفين واختلفا في مكره والمكره كما سيأتينا على نوعين، ومذهب الأشاعرة جوازه السبكي أشعري إذن قال ومذهب الأشاعرة جوازه وقد رآه أحمد رآه من ابن السبكي يعني: اختار هذا القول آخرا بعدها رد عليه في ((جمع الجوامع)) البالغ العاقل الذاكر غير الملجأ، البالغ هذا احتراز من الصبي، العاقل هذا احتراز من المجنون، هذا محل **الإشكال الصبي** والمجنون ليسوا أو ليسا بمكلفين ومع ذلك وردت أحكام شرعية متعلقة بمال الصبي ومال المجنون وما يترتب على إتلاف الصبي وإتلاف المجنون الزكاة صبي عنده بلغ النصاب وحال عليه الحول ما حكمه أفتونا مأجورين تجب الزكاة أو لا تجب؟ تجب الزكاة إذن تعلق خطاب الله بفعل غير مكلف وهو إيجاب الزكاة أليس كذلك؟ كذلك المجنون مجنون عندهم ماذا؟ بلغ النصاب وحال عليه الحول نقول: وجبت الزكاة وهو مجنون ونحن نقول: (خطاب الله) متعلق بفعل المكلف إذن غير المكلف كالصبي والمجنون لا إيجاب في مالهما ولا إيجاب في ما يترتب على إثباتهما كذلك لو أتلف صبي مالا محترزا صعد على سيارة فكسر الزجاج يضمن أو لا يضمن؟ يضمن كذلك المجنون لو خرج من بيته وأتلف للناس أمورا يضمن أو لا يضمن؟ يضمن حد الصبي لو حد الصبي يؤجر أو لا يؤجر، يؤجر لأنه فعل ذنب كيف يقول هو مندوب في حقه الحج ويترتب عليه الأجر ثم نقول: (خطاب الله) المتعلق بفعل المكلف هو ليس مكلفا كذلك الصلاة مندوبة من الصبي بيعه يصح أو لا يصح؟ المذهب لا يصح إلا في اليتيم بإذن وليه على من صحح بيع الصبي صح بيعه والصحة عندهم عند بعضهم أو على ما جرى عليه الناظم كما جرى عليه الناظم تبع الأصل إنها من الأحكام التكليفية إذن صح بيعه، صبي كافر يعني: بلاد الكفر فقال أشهد أن لا إله إلا الله صح إسلامه أو لا صح إسلامه إذن نقول قوله: بفعل المتعلق بفعل المكلف اعترض عليه ببعض الأحكام الشرعية المتعلقة بفعل الصبي والمجنون وألحق بعضهم البهيمة قالوا: إنسان عنده بهيمة فخرجت في الليل غير مفرط أو خرجت وهو مفرط كلام آخر يعني: أغلق ما يسد على البهيمة فكسرت الباب وخرجت وآذت الناس يضمن أو لا يضمن؟ لا إن كان مفرطا فيضمن وإن كان ليس مفرطا أخذ بالأسباب في حفظها فلا يضمن فإذا قلنا بالضمان فيما إذا فرق الضمان على من؟ على المفرط طيب البهيمة هي التي فعلت فنقول خطاب الله المتعلق بفعل المكلف هنا أخرج غير الآدميين أصلا **الجواب** عن هذه حتى قال بعض من أولى أن يبدل هذا اللفظ فيقال المتعلق بفعل العبد ليشمل الصبي والمجنون ويلحق قياسا البهيمة **والجواب** عن هذا أن يقال إن أي حكم يتوهم أنه صادر من الشرع مرتبا على فعل الصبي أو المجنون فالخطاب في الأصل إلى ولي الصبي والمجنون لا إلى الصبي والمجنون فإيجاب الزكاة في مال الصبي هذا ليس حكما شرعيا من حيث ذاته وإنما الشرع ربط الأحكام بأسبابها ملك النصاب

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٧

هذا ليس حكما تكليفيا لما نظر الشرع إلى المصلحة المترتبة على الزكاة شدت حالة الفقراء عمم الحكم ولم ينظر إلى ذات المكلف فمتى ما وجد ملك النفاق مع." (١)

"هنا أراد الناظم أن يبين لنا حقيقة الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح لماذا؟ لأنه أصولي ومبحث الأصولي لا في التصديقات ولا في إثبات الأحكام في نفسها وإنما في تصور الأحكام لذلك قال:

فالواجب المحكوم بالثواب ** في فعله والترك بالعقاب

حقيقة الشيء إذا أردنا أن نحد شيء فإما أن نبينه بحقيقته وهو ما يسمى عند المناطقة بالجنس والفصل، أو بلوازمه وهو ما يسمى عندهم بالرسم والأثر إما أن ينظر في حقيقته فيحد بالجنس والفصل، وإما أن ينظر فيه من جهة صفة من صفاته أو لازم من لوازمه وهذا يسمى بماذا؟ بالرسم عند المناطقة.

معرف على ثلاثة قسم ** حد ورسمي ولفظي علم

ثلاثة.

فالحد بالجنس وفصل واقع ** والرسم بالجنس وخاصة مع

ونقص الحد بفصل أو مع ** جنس بعيد لا قريب وقع

وناقص الرسم بخاصة فقط ** أو مع جنس أبعد قد ارتبط

إذن تعريف الشيء إما أن ينظر إليه بحقيقته الجنس والفصل سواء كان تاما أو ناقصا وإما أن يذكر برسمه يعني بلازم من لوازمه أو بأثر من آثاره لماذا يحد بأثر من آثاره؟ نقول: نظم الناظم هنا الذي جرى عليه أنه لم يحد الواجب بحقيقته ولم يحد المحرم بحقيقته وإنما نظر إلى صفة من صفاته فعرف الواجب بصفة من صفاته أو بلازم من لوازمه وهذا يصح، لماذا؟ لأنه لا يقال: إذا حد الواجب بلازم من لوازمه أنه يلزم من ذلك أن يتحد لازم الواجب مع المحرم مع الندب مع المباح مع المكروه، لماذا؟ لأننا نقول: حقيقة الواجب مغايرة لحقيقة المحرم، مغايرة لحقيقة المندوب، وإذا اختلفت الحقائق لزم من ذلك اختلاف لوازمها إذا اختلفت الحقائق لزم من ذلك اختلاف لوازمها لكن الذي يكون لازما مميزا لحقيقة المعرف عن غيره هو اللازم الخاص أو العرض الخاص الذي يسمى خاصا أما العرض المشترك العام هذا لا يصح أن يكون مميزا للمعرف عن غيره لماذا؟ لأنه لو قيل مثلا الواجب ما أثيب على فعله هذا لازم من لوازمه ولو قيل: الندب ما أثيب على فعله، هذا أيضا لازم من لوازمه لكن هل قولنا الواجب ما أثيب على فعله هل يعتبر هذا اللازم مميزا للواجب عن غيره؟ **الجواب**: لا، لم؟ لأن الإثابة على الفعل ليست مختصة بالواجب بل يشترك معه الندب لذلك مر معنا أنه لو قيل: ما الإنسان؟ فقيل: ماش. ماش هذا عرض عام أم خاص؟ عام، لم؟ يشترك فيه الإنسان والحيوان وغيره كل من يصح منه الماشي دخل في كون الإنسان ماشي إذن ماش هذا عرض عام لا يصح أن يكون كاشفا للمعرف عن غيره ولذلك لا يصح التعريف بالعرض العام فقط كذلك لو قيل: الواجب ما أثيب على فعله، نقول: لا يصح أن يكون هذا تعريفا بذكر اللازم لأنه لازم مشترك ولا يميز حقيقة الواجب عن غيره كالندب لأنه يشركه في كون الثواب مرتب على فعليه إذن الناظم هنا جرى على تعريف الأحكام الشرعية

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٦

بذكر لوازمها وهذا لا إشكال فيه لأنه أتى باللوازم الخاصة وإذا اختلفت الحقائق لزم ضرورة الاختلاف لوازمها لأن لوازم الواجب غير لوازم المندوب ولوازم المحرم غير لوازم الواجب وهكذا فكل منها لها لوازم تخصه.

إذن قوله:

فالواجب المحكوم بالثواب ** في فعله." (١)

"ماذا؟ صوم رمضان صوم رمضان يعني: صوم شهر رمضان، والشهر كم تسع وعشرون أو ثلاثون فإذا أوجب الله الصوم في شهر رمضان فقد كان الصوم باعتبار الزمن مضيقا يعني: لا يسع غيره من جنسه لا يسع غيره من جنسه وسع غيره من غير جنسه، من جنسه ماذا؟ يعني: من جنس الصيام جاء أول يوم في رمضان صام، صام صوما واجب متعين هل يجوز له أن يصوم بنية قضاء واجب آخر أو كفارة أو نذر هل يصح؟ لا يصح، لماذا؟ لأن هذا اليوم لا يسع من أوله إلى آخره إلا صوم يوم واحد بنية إيجاب أو وجوب صوم رمضان وحينئذ لا يسع أن يصوم معه صوم قضاء عليه أو نذر أو كفارة أو غيرها هذا يسمى واجبا مبينا قالوا: من غير جنسه من جنسه أما من غير جنسه هذا لا إشكال يصوم ويتصدق ويصلي الظهر والعصر لا إشكال إذن وجب وجمع بين الصوم وغيره لكن غيره هنا من غير جنس أم من جنسه فهذا ممتنع هذا يسمى واجبا مضيقا.

الواجب الموسع ما حقيقته؟ أن يكون الفعل المأمور به باعتبار الزمن أقل من ذلك الزمن هل يكون الزمن الفعلي أكثر من الفعل، يعني: لا يكون مساويا له من الفعل، مثل ماذا؟ الصلاة، الصلاة تسع كم ربع ساعة إلى نصف ساعة، والوقت من دلوك الشمس إلى خروج الوقت هذا يسع الصلاة وغيرها أليس كذلك هذا يسمى واجبا موسعا.

ما وقته يسع منه أكثرا ** وهو محدودا وغيره جرى

فجوز الأداء بلا اضطرار** في كل حصة منه اختار

يعني: الواجب الذي هو الصلاة يجب بأول جزء من أجزاء الوقت، نقول: وجبت الصلاة، فحينئذ في كل حصة من حصص هذا الوقت يجوز أن يؤدي فيه الصلاة أليس كذلك؟ تقول: هذا واجب موسع.

أيضا ينقسم الواجب باعتبار الفاعل إلى فرض عين، وفرض كفاية إذا كان الخطاب موجها إلى كل ذات بعينها أو معين نقول هذا واجب عيني يعني لا يقوم غيره مقامه أنت مأمور بالصلاة هل يمكن أن يؤدي غيرك هذه الصلاة عنك؟ الجواب لا هذا يسمى واجبا عينيا.

الواجب الكفائي أن يكون المطلوب حصول الفعل بخلاف الأول، فرض العين النظر فيه إلى الذات والفعل أيضا لكنه على جهة التبع والفرض الذي هو فرض كفاية النظر فيه يكون إلى الفعل أصالة وإلى الفاعل تبعا يعني: المقصود من الشارع إيقاع وحصول هذا الفعل ولو من بعض المكلفين ولو كان المخاطب جميع المكلفين هذا يسمى فرض كفاية لماذا؟ لأن بعض المخاطبين يكفي في سقوط الخطاب والإثم عن الآخر.

ما طلب الشارع أن يحصلا ** دون اعتبار ذات من قد فعلا

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٧

هذا هو الواجب الكفائي يعني يفيد ماذا؟ صلاة الجنازة صلاة الجنازة واجبة أمر الشرع بها لا إشكال في هذا لكن هل كل فرد مخاطب بأن يؤدي هذه الصلاة بعينه ولا يقوم غيره مقامه؟ الجواب لا، وإنما المراد أن المكلفين خوطبوا بإيجاد هذه الصلاة وأن بعضهم لو فعل هذه الصلاة سقط الإثم عن الآخرين هذا يسمى فرض كفاية، ينقسم أيضا باعتبار الفعل المكلف به إلى واجب معين وإلى واجب مبهم في أقسام المحصورات.

المعين: مثل ماذا؟ أن يكون الشرع قد حدد الفعل، كالصوم والصلاة والزكاة، ونحوها.." (١)

"الواجب المبهم: أن يكون الشارع قد أبهم الواجب، لم يعينه وإنما حصر بعض الأشياء ولا يخرج عنها، مثل ماذا؟ كفارته: ﴿((((((((((((((إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير (((((((﴾ [المائدة: ٨٩]. هنا الواجب لا بعينه وإنما الواجب هو القدر المشترك هل الواجب إطعام عشرة مساكين فقط؟ نقول: لا هل الواجب كسوة عشرة مساكين؟ هل الواجب عتق رقبة؟ نقول: لا. إنما الواجب يتعلق بقدر المشترك، فأي واحدة من هذه الخصال فعل فقد أجزأ يرد السؤال هنا بينت هذا لأن هناك اعتراض.

ما يذم تاركه شرعا؟ اعترض على هذا الحد لأنه خرج الفرض كفاية، والواجب الموسع والواجب، لا يصدق هذا الحد عليه وهذا صحيح لو قال ما يذم تاركه شرعا متى الواجب الموسع الآن إذا أخر الصلاة عن أول الوقت إلى أثنائها الوسط أو آخره هل ترك واجبا؟ نعم ترك واجب دخل وقت الصلاة فوجبت الصلاة متى تجب الصلاة؟ في أول جزء من أجزاء دخول الوقت، نقول تعينت الصلاة، وجبت فحينئذ لو أخر الصلاة إلى آخر الوقت الموسع نقول: قد ترك واجبا هل يذم الجواب؟ لا كيف نقول: لا يذم وهو واجب ونعرف الواجب بأنه ما يذم تاركه شرعا الواجب المخير إذا ترك إطعام عشرة مساكين، نقول: ترك واجبا هل يذم؟ الجواب لا، لا يذم لم؟ لأنه ماذا؟ فعل غيره فرض كفاية إذا ترك الصلاة وقد فعل الصلاة بعض آخر تارك الصلاة صلاة الجنازة وقد صلى غيره هل التارك هذا نقول قد ترك واجبا؟ نعم ترك واجبا هل يذم؟ الجواب لا، إذن ما يذم تاركه شرعا خرج عنه الواجب المخير والواجب الموسع والكفاية إذن لا بد من زيادة لفظ مطلقا ما يذم تاركه شرعا مطلقا فحينئذ الإطلاق هذا كما ذكره الفتوحي أنه يحتمل رجوعه إلى الذنب ما يذم فيكون الذنب بإطلاق لماذا؟ ليشمل ما يذم على جميع الأحوال وهو الواجب المضيق ولا إشكال في دخول الحد حتى قبل الزيادة لو قيل ما يذم تاركه شرعا يختص بالواجب المغير، لأنه لو ترك اليوم الأول من صيام رمضان أو ترك شهر رمضان صيامه نقول: يذم تاركه شرعا فحينئذ يصدق على الواجب المضيق سواء تركه هو وحده أو تاركه مع غيره أليس كذلك؟ وليس هناك خيار فحينئذ يصدق هذا الحد على الواجب المضيق فحسب.." (٢)

"قال: مطلقا قلنا: ما ذم شرعا تاركه هذا يصدق على ماذا؟ يصدق على أي شيء؟ الواجب المضيق ولا إشكال فيه، الواجب المضيق ولا إشكال فيه، لماذا؟ لأن الواجب المضيق يذم تاركه مطلقا يذم تاركه دون قيد مطلقا فإذا وجب عليه الصوم في نهار رمضان فتركه نقول: ذم وجه إليه الذم مطلقا من جميع الوجوه كذلك يشمل ماذا؟ الواجب العيني سد،

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٧/١٦

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٧/١٧

الواجب العيني وهو ما كان الخطاب فيه موجها إلى الذات بعينها ليصدر عنها الفعل المكلف به كالصلوات الخمس من المكلفين، إذا ترك الصلاة لغير عذر شرعي نقول: ذم تاركه فيصدق عليه أنه واجب إذن يشمل هذا الحد ما ذم تاركه من جميع الوجوه وهو الواجب المغير والواجب العيني وزاد بعضهم (...) ورد عليه ثلاثة أنواع وهو ما يقابل هذه الثلاثة وهو: الواجب الموسع. والواجب الكفائي. والواجب المخير.

هذه ثلاثة أنواع ليست داخلة في الحد لماذا؟ لأن الواجب الموسع لا ذم فيه من جميع الوجه بل من بعض الوجه دون بعض الواجب الموسع حقيقته أن يكون الفعل المكلف به باعتبار زمنه أقل من الزمن لأن الزمن باعتبار الفعل المكلف به على ثلاثة أنحاء، إما أن يكون الفعل أقل من زمنه، وإما أن يكون بقدر زمنه وإما أن يكون الزمن أكثر من وقت الفعل. هذه ثلاثة أقسام عقلية، إذا أمر الشارع بفعل ما، هذا الفعل هل يمكن أن يقع في غير زمن؟ لا إذن الزمن لازم له، إن كان الفعل مساويا للزمن المقدر له شرعا هذا سمي الواجب المضيق إن كان الفعل المكلف به مساويا للوقت الذي قدر له شرعا نسميه الواجب المضيق مثل شهر رمضان، الشهر ثلاثون أو تسع وعشرون، أليس كذلك؟ صيام شهر رمضان باعتبار تمام الشهر أنه تسع وعشرين وهو كامل أيضا، أو ثلاثون وهو كامل أيضا، الشهر إذا كان تسعة وعشرين فهو كامل شرعا وإن كان ثلاثين فهو كامل أيضا الصيام يكون بعدد أيام الشهر هل هو أكثر من عدد أيام الشهر؟ **الجواب** لا، هل هو أقل من عدد أيام الشهر؟ **الجواب** لا، هل يسع الشهر لصيام غير صيام الفرض؟ هل يسع؟ لا يسع إذن هذا يسمى الواجب المضيق إذا كان الوقت أكثر من فعل العبادة من جنسها نقول: هذا هو الواجب الموسع مثل ماذا؟ الصلوات الخمس الصلوات الخمس هذه لها وقت أول وآخر لها وقت أول وآخر وهذا الوقت مقدر من جهة الشرع ومتى ما فعل فيه أو فعلت فيه العبادة فهو أداء سواء فعلت في أول الوقت أو في أثناءه أو في آخره هذا يسمى الواجب الموسع وهو الذي يسع وقته المقدر له شرعا أكثر من الفعل المكلف به.

ما وقته يسع منه أكثر ** وهو محدودا وغيره جرى

فجوزوا الأدا إلى اضطرار ** في كل حصة من المختار." (١)

"الحقيقة المجاز فرع الحقيقة فلذلك تلزمه دون العكس يعني كل مجاز له حقيقة ولا عكس لماذا؟ كل مجاز وله حقيقة لأن المجاز استعمال ثانوي استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا فحينئذ لابد أن يوضع له لفظ في لغة العرب هذا اللفظ دال على معنى إذا أطلق في لسان العرب صرف إليه يستعمل في غيره ما وضع له إذا لا **إشكال لكن** هل حقيقة لابد أن يكون لها مجاز؟ **الجواب** لا، وبعضهم قال لا لا يشترط أن يكون لكل مجاز حقيقة وهذا فاسد ومبناه أيضا مسألة الأسماء والصفات لأنهم قالوا الرحمن الرحيم الغفور هذه كلها مجازات إذا قيل مجازات حينئذ أستعمل اللفظ في غير ما وضع له إذا وضع الرحمن قبل ما يسمى به الرب جل وعلا وضعا لغويا فاستعمل في معناه الحقيقي فثم تجوز به إلى معنى آخر فأطلق على الرب قالوا هذا اللازم باطل فحينئذ ما صنعوا؟ قعدوا قاعدة مباشرة لا يلزم لكل مجاز حقيقة فالرحمن مجاز فإذا أرد عليهم أين حقيقته قالوا لا لا يشترط بل قد يكون اللفظ لفظ يستعمل في المجاز ولا يكون له حقيقة لكن هذا فاسد غير

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٩

مقبول بل الصواب أن يقال الحقيقة قد تستعمل في مجازها ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز ويلزم أن يكون لكل مجاز حقيقة لذلك قال وهم فرع الحقيقة أي المجاز فرع الحقيقة لأن الحقيقة أصل والمجاز فرع فحينئذ يترتب على ذلك فلذلك الفاء للترتيب والتفريع تلزم الحقيقة المجاز دون العكس تلزمه يعني كل مجاز له حقيقة دون العكس ليس كل حقيقة لها مجاز، يزيد البعض يقول وليس لكل مجاز حقيقة نقول لا هذا ليس بصواب.." (١)

"المحتملين صار نصا وحينئذ لو قال دل على أحد المحتملين لا بعينه كيف هذا كيف دل على واحد إلا بعينه هذا فيه إشكال فيه إشكال من حيث هو إجمال قد يقال إنه دل بشيء آخر ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ البقرة٢٢٨، قد يقول قائل الظاهر هو كما قال المصنف ثلاثة قروء قرء يدل على ماذا يفهم منه؟ الطهر والحيض هل هو أحدهما أظهر من الآخر الجواب لا لكن إذا عين في الآية أنه طهر أو أنه الحيض حينئذ تعين دل على أحد اللفظين نقول لا إذا وجدت القرينة وتعين أحد اللفظين زال الإجمال والحد هنا المجمل قبل التبين قبل التبيين أما إذا وقع البيان ارتفع الإجمال حينئذ كيف نعرف المجمل بعد رفع الإجمال لا يتحدد ويتعين أحد المعنيين إلا إذا جاءت قرينة خارجة فإذا جاءت قرينة حاجة خرج عن حد المجمل ونحن نريد أن نبين ونحد المجمل قبل ورود البين حينئذ نقول ما تردد بين المحتلمين فأكثر على السواء ما لفظ أو فعل تردد بين محتملين أخرج النص لأن النص ليس له إلا محتمل واحد جاء زيد زيد هذا لا يحتمل إلا الذات المشخصة الواحدة فأكثر على السواء محتملين فأكثر لأن المجمل قد يكون دالا على معنيين فقط وقد يكون دالا على أكثر من معنيين على السواء المقصود به تساوي المعنيين أخرج الظاهر لأن الظاهر يدل على معنيين إلا أنه في أحدهما أرجح من الآخر والمجمل يدل على معنيين أو أكثر إلا أنه أحدهما ليس أظهر من الآخر فقوله على السواء يعني مستويين حينئذ أخرج الظاهر وإن دل على معنيين إلا أنه في أحدهما أظهر كذلك دلالة اللفظ على الحقيقة والمجاز كأسد أسد هذا يستعمل في الحقيقة والمجاز هل يدل على الحيوان المفترس والرجل الشجاع والمعنيان متساويان نقول لا بل هو في أحدهما أظهر من الآخر وهو دلالته على الحيوان المفترس أظهر من دلالته على الرجل الشجاع إذا نقول في تحديد أو بيان المجمل بأنه ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء ما هذا تسمى أصول يصدق على القول والفعل لأن الفعل قد يكون فيه إجمال كذلك القول قد يكون فيه إجمال وتردد بين محتملين أخرج النص فإنه يعين أحد المعنيين نص إذا أراد ما لا يحتمل ... ،." (٢)

"تعالى وغيره إن كان مرادا به حقيقة شرعية فيمكن أن يسلم كذلك قال قياس الأمر على النهي لأن النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر لو قال لا تشرك بالله متى في كل الأزمان لا يقع منك هذا الفعل لو قال صلي قالوا كذلك مثله صلي في كل ألأوقات قياس الأمر على النهي لكن نقول هذا قياس فاسد قياس مع الفارق لأن المقصود في الأمر هو إيجاد الفعل وإيجاد الفعل يقع ويحصل بمرة واحدة والنهي هناك العدم المراد عدم الماهية ولا يحصل عدم الماهية إلا بالكف عن كل الأفراد والآحاد أليس كذلك ففرق بين إيجاد الفعل وإعدام الفعل إيجاد الفعل يقع بالمرة الواحدة يصح ممتثلا وأما إعدام الفعل فهذا

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٦

(٢) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢

لا يمكن أن يتصور إلا بإعدام كل الأفراد فحينئذ صار فرقا بين المعنيين، وقيل يتكرر إن علق على شرط لكن هذا خروج عن المراد مسألتنا ليست في هذه المسألة في صيغة افعل مجردة عن قرينة وأما تعليقه بشرط وصفة فهذا علق بقرينة وقيل يتكرر إن علق شرط ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ ﴿﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ علق بوصف ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ علق بوصف والتحقيق في مسألة الشرط فيقال إن كان الشرط كالعلة فهو يقتضي التكرار وإلا فلا فهو يقتضي التكرار إن كان المعلق عليه علة أو كالعلة وأما الوصف فهذا مداره مدار العلل لأن الحكم يدور مع علته وجود وعدما فحينئذ تعليق القطع على السرقة نقول من تعليق الحكم على علة في الفعل وهو السرقة فكلما وجدت السرقة بشرطها وجد الحكم وهو القطع فحينئذ لا مانع من أن يقال بالتكرار في مثل هذه والكلام ليس فيما علق على صفة أو شرط وإنما فيما هو مجرد عن القرينة كلما وجد الحدث كان المكلف مأمورا بغسل الوجه واليدين إلى آخره لماذا؟ لأنه علق على علة أو على سبب كالعلة وإما إذا لم يكن كذلك فلا إن خرجت فأنت طالق الخروج هذا ليس بعلة وإذا ما يقع المرتب **الجواب** بالوقع مرة واحدة للفعل إن خرجت فأنت طالق تطلق كم هنا؟ مرة واحدة واحدة على مرة واحدة يعني إن خرجت فوقع منها الخروج مرة واحدة أو لابد أن تخرج فتخرج فتخرج ثم يقع الطلاق؟ بمرة واحدة وتقع طلقة واحدة، طيب خرجت فطلقت مرة ثانية جاءت ثاني يوم خرجت هل تطلق مرة ثانية؟ لا لا تطلق لماذا؟ لأن الخروج هنا ليس علة فكلما وجد الخروج وجد الطلاق نقول لا ليس هو كقوله تعالى ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ وإنما هو أمر منفك على التعليل عن الصفة وإنما صار شرطا مجردا فإن كان الشرط فيه معنى العلية نقول اقتضى التكرار وإلا فلا وأما الوصف كالسرقة والزنا هذا لا **إشكال بإجماع** أن الأحكام مرتبة على عللها متى ما وجت هذه العلل وجدت الأحكام. وقيل يتكرر بتكرر لفظ الأمر أيضا هذا ليس مما نحن فيه فإذا قال صلي ركعتين صلي ركعتين الثاني الأصح أنه توكيد ليس بتأسيس.." (١)

"والأمر للنبي – صلى الله عليه وسلم – بلفظ لا تخصيص فيه له يشاركه فيه غيره ذكرناه هذا فيما سبق إذا أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – بأمر نقول غيره مشارك له لأن الأصل التأسي ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ فإذا أمر – صلى الله عليه وسلم – بأمر فحينئذ نتأسى به فغيره يشاركه إلا بدليل منفصل كما قيل ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾ ﴿خالصة﴾ نقول هذا دليل خاص، وكذلك خطابه لواحد من الصحابة إلا بدليل خاص يعني إذا خاطب بعض الصحابة الأصل أنه يستوي غيره لأن الأصل النبي مبين الشرع والشرع متعلقه الكل العموم الشرع لم ينزل مرادا به فرد معين سئل النبي – صلى الله عليه وسلم – عن قضية ما فحينئذ كل من شابه السائل فالحكم يتعلق به لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – رسالته عامة وليست خاصة لبعض الصحابة لذلك نحدد إلا بدليل كما قال لأبي بردة تجزؤك ولن تجزأ أحد بعدك هذا تخصيص دل على أن المخاطب هنا الصحابي خاص به هذا الحكم وأما إذا لم يرد صيغة تخصص أن الحكم خاص بالصحابة فالأصل العموم ولا يختص إلا بدليل هذا راجع إلى المسألتين السابقتين، وهذا قول القاضي وبعض المالكية والشافعية وهو أرجح. وقال التميمي هذا من الحنابلة وأبو الخطاب وبعض الشافعية يختص بالمأمور به أي أن الحكم يختص بمن توجه غليه من النبي – صلى الله عليه وسلم – أو غيره إلا أن يتعلق به دليل يدل على العموم وأولى استدلوا باللغة قالوا

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢٩/١٦

إذا سيد عنده عبيد فخاطب أحد العبيد قال افعل كذا هل غير العبيد يدخلون في هذا؟ لو قال اخرج أنت وهو عنده عبيد سيد قال بعض عبيده افعل كذا هل غير المخاطب يكون مأمورا كالمخاطب؟ **الجواب** لا قطعا هذا لا **إشكال فيه** قالوا كذلك الخالق جل وعلا أمر عبيده أو النبي – صلى الله عليه وسلم – وهو مبلغ عن الشرع أمر البعض فغيره لا يكون مثله نقول هذا فاسد لماذا؟ لأن الشرع عام هذا الأصل عندنا والأصل التأسي حينئذ لا تجد مثل هذه الأفكار لا تجد مثل هذه الأفكار.." (١)

"ثم قال بعد أن عرف لنا النسخ ويجوز قبل التمكن من الامتثال ولم يبين لنا هل هو جائز عقلا أم لا؟ لأنه لا خرف بين أهل السنة في ذلك أما الرافضة فقالوا لا يجوز القول بالنسخ أبدا لأنه يؤدي إلى القول بالبداه وهو باطل في حق الله – عز وجل – فنفوا النسخ لماذا؟ ما المراد بالبداه؟ بأنه كشف له علم بعد أن لم يكن يعلم وهذا منزه الرب جل وعلا عنه لكن هذا باطل والرافضة لا يعتد بهم، ويجوز قبل التمكن من الامتثال، على ذلك نقول أن النسخ مرتبتان له حالان قد يكون بعد التمكن من الامتثال يأمرون بالتوجه إلى الشام في الصلاة إلى البيت المقدس تمكنوا وامتثلوا ثم جاء الناسخ أو تشرع العبادة وقبل أن يتمكنوا من الامتثال يرد النسخ إذا له حالان لم يذكر الحالة الأولى لأنه هي الكثيرة وهي الواردة أنه يتمكنون أولا من فعل العبادة من امتثالها ثم بعد ذلك يرد النسخ وهذا أمثلته كثيرة وهو الأصل إذا ورد النسخ انصرف إلى هذا المعنى لكن هل يشرع الرب جل وعلا عبادة ثم يدخل وقتها وقبل أن يتمكن المكلف من الامتثال من الطاعة من القرب ترفع العبادة تنسخ أو لا؟ قال نعم يجوز، يجوز قبل التمكن يعني يجوز النسخ ويقع قبل التمكن تمكن المكلف من الامتثال يعني الامتثال بماذا؟ العمل بمدلول الخطاب أي قبل وقت الفعل أي قبل وقت الفعل وهذا قول الجمهور أنه يجوز النسخ قبل التمكن من الامتثال بدليل ماذا؟ بدليل قصة إبراهيم عليه السلام أنه أمر بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام ولكن هل تمكن من الفعل؟ **الجواب** لا ﴿فلما أسلما وتله للجبين ﴿١٠٣﴾ وناديناه أن يا إبراهيم ﴿١٠٤﴾ قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين﴾ ثم قال ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ إذا حصل النسخ قبل التمكن كذلك ما تواتر من نسخ فرض خمسين صلاة في السماء إلى خمس قبل الفعل أول ما وجبت الصلاة كم؟ وجبت خمسين ثبتت خمسين صلاة هل امتثل الناس؟ ما امتثلوا وهذا من رحمة الله – عز وجل – نحن ننازع في الخمسة الآن كيف لو كانت خمسين؟ الحمد لله، فحينئذ نقول نسخت الخمسون قبل الامتثال إذا واقع في قصة إبراهيم عليه السلام وفي كون النبي – صلى الله عليه وسلم – فرضت أول ما فرضت الصلاة خمسون صلاة ثم نسخت إلى خمسين وإذا وقع دل على الجواز الوقوع يكون دائما دليلا على الجواز ولا **إشكال في** ذلك، ويجوز عند الجمهور هذا قول الجمهور قبل يعني النسخ قبل التمكن من الامتثال، والحكمة ما هي الحكمة في مثل هذه؟ الابتلاء الحكمة الابتلاء أن يكون الإنسان مبتلى لماذا؟ لأن العبادة لها جهتان قد يمر العبد بعبادة فيمتثل فيكون المراد به الامتثال حصول الشيء أو يبتلى بأنه يكلف بالشيء ثم قبل فعله ينسخ ووجه حينئذ يكون من باب هل أخذ في الأسباب أم لا؟ هل انقاد عندما سمع الخطاب أم لا؟ هذا بناءا على أن الحكمة في العبادة هي الابتلاء والامتثال أو بينه

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٣٥

وبين الابتلاء ترددا أو بينه يعني الابتلاء أو بينه الامتثال أو بينه والابتلاء ترددا يعني الحكمة في شرع العبادة قال بعضهم قال الامتثال فقط وبعضهم قال لا الامتثال وهذا هو الأكثر وقد يكون المراد به." (١)

"ثم قال وإن تعلقت هذا هو النوع الثاني عبادة أو زيادة غير مستقلة وهذه نوعان الزيادة الغير مستقلة نوعان قال وإن تعلقت وليست بشرط فنسخ إن تعلقت هذه الزيادة الغير مستقلة عن المزيد عليه قد تتعلق به على وجه لا يكون شرطا لذلك قال وليس بشرط يعني تعلقت بالمزيد عليه على أي وجه إلا أن يكون شرطا وإن تعلقت وليست بشرط فنسخ عند أبي حنيفة أي هذه الزيادة غير المستقلة عن المزيد عليه فتتعلق به على وجه لا يكون شرطا فيه بأن تكون جزءا من العبادة الأولى وسيأتي مثالها مثل ماذا؟ مثلوا لحد الزاني البكر ما حده؟ الآية ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ إذا ما حكم الزاني البكر؟ الجلد مائة جاء في النص البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ونفي عام في بعض الروايات ونفي سنة إذا الحكم الأصلي الذي هو الجلد باق على ما هو عليه وجاء الزيادة في النص الآخر زيادة ماذا؟ زيادة النفي هل هذه الزيادة تعتبر نسخا أم لا؟ الجمهور على أنها ليست بنسخ لماذا؟ لأن هذه الزيادة لم ترفع الجلد أولا أين رفع الحكم السابق ليست عندنا حقيقة النسخ فحينئذ إذا انتفى تطبيق الحد على المثال نقول انتفى النسخ أين الحكم السابق الثابت بخطاب ثم ارتفع الجلد كما هو جلد ولكنه ضم غليه شيء آخر فهو كما إذا ضم إيجاب الصوم إلى إيجاب الصلاة ولا فرق بينهما، كزيادة تغريب عام على جلد مائة في حد الزاني البكر الثابت بحديث أبي سعيد البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة حيث صار التغريب جزءا من الحد النفي صار جزءا من الحد وهذا ثابت بالآية بنص مستقل لكن النص الثاني الدال على الزيادة دل على زيادة هي جزء من السابق لأن الأول حد نقول هو حد حينئذ مصدق الحد جلد مائة ثم زيد عليه ضم إليه شيء آخر إذا من جنسه أو من غير جنسه؟ من جنسه إذا غير مستقلة أختلف في هذه الزيادة هل هي نسخ أم لا، مذهب جمهور العلماء على أنها ليست بنسخ لانتفاء حقيقة النسخ وهذا لا **إشكال فيه** لأن الزيادة هنا زيادة سكت عنها النص الأول ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ ولم يتعرض للنفي والتغريب بإثبات ولا نفي إذا سكت عنها وجاء النص مثبتا لها، هنا سكت عنها النص الأول ثم ضم إليه شيء آخر فالحكم المزيد عنه ثابتا لم يتغير ولم يرتفع إذا حقيقة النسخ هذا أعظم ما يتمسك به حقيقة النسخ غير موجودة في هذه الزيادة، وذهب الحنفية على أنها نسخ لأن الجلد كان هو الحد الكامل الذي يترتب عليه الحكم وهو الفسق وإسقاط الشهادة على قوله فحينئذ لما زيد التغريب ارتفع صفة الكمال فحصل الرفع أو لا؟ حصل الرفع إذا وجدت حقيقة النسخ إذا وجه النسخ عند الأحناف أنهم قالوا الآية دلت على كمال الحد أنه مائة فقط ولا زيادة لماذا؟ لأنه رتب على هذا الحد مائة جلدة فقط رتب عليه الفسق وإسقاط الشهادة فحينئذ لما جاء التغريب رفع صفة الكمال عن الحد السابق وإذا حصل الرفع ثبت النسخ لكن **الجواب** أن النسخ إنما يكون رفعا لحكم شرعي وصفة الكمال ليست بحكم شرعي إذا لم يتوفر أو يوجد حقيقة النسخ، إذا صفة الكمال ليست بحكم شرعي فالوجوب باق لم يرتفع وهو." (٢)

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٨/١٨

(٢) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/١٨

"في الأول وانتهينا، الزيادة على النص سواء كانت مستقلة أو غير مستقلة عند الجمهور ليست بنسخ صحيح لا **إشكال وعند** الأحناف التفصيل إن كانت غير مستقلة مطلقا فهي نسخ سواء كانت جزءا من المزيد عليه أو شرطا له وإذا كانت مستقلة فليست بنسخ كالجمهور.

ثم قال ويجوز إلى غير بدل إذا يجوز النسخ إلى غير بدل الأصل في النسخ والأكثر أنه إذا نسخ حكم شرعي جاء ببدله ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ هذا هو الأصل الغالب، لن هل يصح النسخ إلى غير بدل يرفع الحكم ولا يأتي ببدله؟ **الجواب** نعم ويجوز نسخ الحكم الشرعي على غير بدل وهذا عند الجمهور الدليل على ذلك نسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة مناجاة النبي – صلى الله عليه وسلم – ارتفعت كانت واجبة فارتفعت ما جيء ببدلها وتحريم ادخار لحوم الأضاحي أليس كذلك؟ هذا ارتفع ولم يرد له بدل وأيضا يعلل بأن المصلحة الشرعية التي رتب عليها الحكم الشرعي قد تكون فيما نسخ ثم لما كانت هذه المصلحة مؤقتة ارتفع الحكم معها يعني وجد الحكم الشرعي بوجود المصلحة فلما انتفت المصلحة انتفى الحكم الشرعي فحينئذ لا مانع أن ينسخ الحكم الشرعي ولا يؤتى ببدله والوقوع دليل الجواز، وقيل لا لا يجوز النسخ إلى غير بدل وهو قول الظاهرية لأنه مخالف لقوله تعالى ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ وهذا شرط ما شرطية هذه نأتي هذا **جواب** الشرط ننسخ هذا فعل الشرط فحينئذ إذا لم يأتي ببدلها فلا نسخ لكن أحسن مات يجاب الكلام على هذه الآية طويل أحسن ما يجاب به أن يقال هذا عام وهو قابل للتخصيص وإذا وقع وحصل النسخ بغير بدل نقول خصت الآية بما حصل لأنه ثابت أنه أوجب أولا الصدقة بين يدي النبي – صلى الله عليه وسلم – عند المناجاة ثم ارتفع الحكم ماذا نقول؟ نقول الجمع بين هذا وبين آية البقرة ﴿ما ننسخ من آية أو﴾ نقول الجمع بينهما أن هذا عام وهذا خاص والخاص مقدم على العام ولا تعارض، وبالأخف والأثقل يعني النسخ له أحوال إذا نسخ إلى بدل لأنه قال ويجوز إلى غير بدل ولا **إشكال فيه** ثم إلى بدل هذا البدل قد يكون أخف من المنسوخ وقد يكون أصقل وقد يكون مساويا وبالأخف يعني النسخ إلى بدل أخف يكون الحكم الذي يعد ناسخا بخطاب متراخ أخف على المكلفين من الحكم المنسوخ ولا خلاف في جوازه ووقوعه هذا متفق عليه ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين﴾ ثم نزل قوله تعالى ﴿إن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾ فمصابرة الواحد لاثنين أخف من مصابرة الواحد لعشرة منهم ولا شك في ذلك إذا صح ووقع النسخ إلى أخف إلى بدل أثقل على بدل أثقل باعتبار السابق وهذا فيه خلاف والأصح جوازه بدليل الوقوع كان الصائم أو المسلم مخير بالصيام بين الصيام والإطعام أليس كذلك ثم نزل قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ إذا تعين الصوم أو لا؟ تعين إذا لا تخيير أيهم أخف التخيير أو الصوم؟ التخيير لأنك مخير ممكن لا تصوم رمضان كله تطعم فقط يعني تطعم رب ساعة وتبقى مفطر خذا خفيف من كونه." (١)

"بعدما انتهى من الأصل الثالث وهو الإجماع فحينئذ انتقل إلى أصل رابع وهو دليل العقل في النفي الأصلي، فهو أن الذمة قبل الشرع بريئة من التكاليف فتستمر حتى يرد بغيره أو يرد غيره ذكرنا أن الأدلة أو الأصول المتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والنفي الأصلي والمراد به استصحاب العدم وأما الأصل الرابع من الأصول المتفق عليها وهو دليل

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١٨

العقلي في النفي الأصلي هل يثبت بالعقل أحكام شرعية؟ **الجواب** لا ليس هذا المرد وإنما مرادهم أن الأحكام الشرعية إثباتها إما بالإثبات أو بالنفي لأن النفي حكم كما أن الإثبات نفي كما أن الإثبات حكم الإثبات حكم والنفي حكم حينئذ نقول الأحكام الشعرة إما من جهة الإثبات أو من جهة النفي الإثبات لا يكون إلا بدليل شرعي لا تثبت عبادة إلا بدليل شرعي لكن النفي للعقل فيه مدخل يعني يحكم بدلال العقل الذي يسمى البراءة الأصلية على نفي الأحكام قبل ثبوتها فيقول لك الأصل عدم التكليف لأنه كما سبق أن العلم بالمكلف لابد أن يكون ثابتا فإذا لم يكن ثابتا إذا لا تكليف فدل العقل على نفي التكليف إذا للعقل مجال في نفي الإحكام الشرعية التي لم تكن ثابتة بالأصالة أما ثبوتها فيحتاج على دليل لأن الثبوت إيجاد وهذا لابد من دليل والنفي عدم وإذا كان موافقا للأصل فلا **إشكال وأما** إذا ورد النفي بعد الإثبات فلا عبرة بالنفي يعني لو أبت أن الصلوات خمس فقال قائل لا ليست بخمس نقول نفيه هذا لا يعتبر به لأن الحكم ثبت لكن لو قال لا صلاة سادسة واجبة عن المكلفين كل يوم نقول وجوب صلاة سادسة هل ثبت أو لا؟ لم يثبت إذا نفيه بالعقل نقول هو الاستصحاب الذي سيذكره المصنف هنا، وهو دليل العقل في النفي الأصلي يسمى عندهم بالاستصحاب أي بالبراءة الأصلية بمعنى أن العقل دل على براءة الذمة من الواجبات قبل مجيء الشرع فهو أي الدليل العقلي في النفي الأصلي أن الذمة ذمة المكلف قبل الشرع قبل إثبات الأحكام ونزول الشريعة ومنفكة من التكاليف مطلقا فلا إيجاب إلا بدليل ولا تحريم إلا بدليل ولا كراهة إلا بدليل ولا توجب أي عبادة إلا بدليل لماذا؟ لأن الأصل عدم التكليف وأن الذمة قبل تعلق الشريعة بالمكلفين بريئة من التكاليف كلها بلا استثناء فتستمر أو فيستمر يجوز الوجهان لكن فيستمر أحسن، فيستمر النفي حتى يرد بغيره أي فيستمر النفي الأصلي حتى يرد غيره وهو الدليل الشرعي الناقل عن الأصلي فنقول الأصل عدم إيجاب صلاة مطلقا في ذمة المكلف فيستمر هذا النفي حتى يثبت أن ثم خمس صلوات واجبة عل المكلف في اليوم والليلة خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة على المكلف، إذا يستمر حتى يرد غيره فتستمر البراءة يعني يصح بالتاء فتستمر البراءة أو يستمر استصحاب النفي الأصلي حتى يرد غيره الأولى حذف الباء هذه حتى يرد غيره وهو دليل شرعي ناقل عن البراءة الأصلية ويسمى استصحابا يسمى النفي العقلي في النفي الأصلي يسمى استصحاب استفعال من طلب الصحبة كذلك الاستغفار طلب المغفرة، واصطلاحا استدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا هكذا عرفه ابن القيم رحمه الله تعالى استدامة إثبات ما كان ثابتا فالأصل العموم الأصل أن اللفظ عام يشمل كل." (١)

"ورد **إشكال**: إذا قيل: الحكم الشرعي خطاب الله كلام الله عز وجل، الأحكام الشرعية نقول في الفقه مثلا: تستمد الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعند من صحح فعل الصحابي وقول الصحابي والمصالح المرسلة وشرع من قبلنا إلى آخره، إذا حصرنا الأحكام الشرعية بكونها مأخوذة من القرآن فحسب، أو بكونها كلام الله فحسب حينئذ خرج كثير من الأحكام التي ثبتت بالسنة، والتي ثبتت بالإجماع، والتي ثبتت بالقياس، فحينئذ يكون هذا الحد غير جامع لأن ثم أحكام ثابتة بالسنة وهي أحكام شرعية، وثم أحكام ثابتة بالإجماع وهي أحكام شرعية، وثم أحكام ثابتة بالقياس وهي أحكام شرعية. وإذا قلنا الحكم الشرعي محصور في خطاب الله عز وجل صار الحد غير جامع. **الجواب** عن

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣٣/١٨

هذا نقول:

أولا: بالمنع، نمنع أن هذه المصادر مصادر الاقتباس للأحكام الشرعية نمنع كونها خارجة عن الحد، لماذا؟ أولا لأن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم راجع إلى خطاب الله عز وجل، لذلك قال المصنف: والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ ومبين لما حكم به " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " أليس كذلك؟ وجميع ما في السنة داخل في قوله تعالى —كما نص أهل العلم –: " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا "، " من يطع الرسول فقد أطاع الله "، " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله " إلى آخر الآيات الدالة على أن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم طاعة لله، وعلى أنا ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم مما جاء به الرب جل وعلا، حينئذ لا غشكال، فكل حكم شرعي ثبت بالسنة بخطاب النبي صلى الله عليه وسلم، نقول: السنة كاشفة للخطاب الإلهي الأصلي، وهو كونه وحيا، لقوله تعالى " وما ينطق عن الهوى (٣) إن هو إلا وحي يوحى "، إذن كل ما ثبت في السنة فهو داخل في القرآن فلا إشكال، فإذا قيل خطاب الله يشمل السنة كما يشمل القرآن.

ما ثبت من الأحكام الشرعية بدليل الإجماع نقول: معلوم اتفاق أهل الإجماع أن الإجماع لا بد له من مستند يستند عليه، وهو كتاب أو سنة، حينئذ رجع إلى خطاب الله.

ما ثبت بالقياس نقول: هذا لا بد له من أصل يعتمد عليه القائس، الأيس كذلك؟ المجتهد الآن عندما يجتهد لا بد أن ينقل حكم المعلوم إلى الفرع المجهول، المعلوم لا بد الذي هو الأصل الذي قيس عليه، لا بد أن يكون ثابتا بدليل شرعي. فإذا ثبت بالقرآن لا إشكال، فإذا ثبت بالسنة أرجعنا السنة إلى القرآن، فإذا ثبت حكم الأصل بالإجماع أرجعنا الإجماع إلى الأصل. حينئذ نقول لا تخرج هذه المصادر عن كونها خطاب الرب جل وعلا. إذن خطاب الله شامل للسنة ومشامل للإجماع وشامل للقياس. بعضهم عدل هذه العبارة، إذا تسليم الحل، نقول: خطاب الشرع أو قضاء الشارع كما قال هنا، لكن لا نعبر بالقضاء نقول خطاب الشارع أو خطاب الشرع، وإطلاق الشارع على الله عز وجل من باب الإخبار لا من باب أنه اسم من أسمائه جل وعلا، لقوله تعالى " شرع لكم من الدين ... "، حينئذ لا بأس من إطلاقه، فقيل الشارع هو الله ن وقيل أيضا الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم.." (١)

"يرد **إشكال فيما** اجتهد فيه النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يكن له أصل في الكتاب، لأن السنة كما هو معلوم إما مؤكدة وإما مؤسسة، مؤسسة غذا قلنا " وما ينطق عن الهوى " حينئذ النبي صلى الله عليه وسلم قد يجتهد في بعض المسائل فلا تكون موجودة في الكتاب، فهل النبي صلى الله عليه وسلم مشرع استقلالا؟ نقول: لا، ما اجتهد فيه النبي صلى الله عليه وسلم ووافق الصواب وافق الحق حينئذ نستدل بإقرار الرب جل وعلا على هذا الحق، فهو مرجوع إلى خطاب الله عز وجل، وما اجتهد فيه النبي صلى الله عليه وسلم وكان خلاف الأولى فحينئذ لا بد ان يأتي الوحي بالتصحيح والإرجاع إلى الصواب. لذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشهادة هل تكفر كل شيء؟ قال نعم، ثم دعا السائل فقال له: إلا الدين أخبرني به جبريل آنفا. فدل على مذا؟ النبي صلى الله عليه وسلم قد يجتهد ثم يصحح من السماء.

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٢

إذن (خطاب الله المتعلق)، عرفناأن المراد بخطاب الله هو كلام الله اقلرآن، وجميع المصادر الأخرى راجعة إلى القرآن، خطاب الله عز وجل متنوع، منه ما يتعلق بذاته، منه ما يتعلقبأسمائه وصفاته ن منه ما يتعلق بأفعال المكلفين ن منه ما يتعلق بذوات المكلفين، منه ما يتعلق بالجمادات، منه ما يتعلق بالبهائم، ونحو ذلك، إذن ليس على وتيرة واحدة، ما هو الحكم الشرعي من هذه المسائل كلها؟ قال: (المتعلق بفعل المكلف) هذا احترازا عن خمسة أشياء، لأن خطاب الله أنواع، فأخرج قوله (المتعلق بفعل المكلف) خطاب الله المتعلق بذاته جل وعلا كقوله تعالى " شهد الله أنه لا إله إلا هو "، هذا خطاب الله أم ماذا؟ خطاب الله، هل هو حكم شرعي؟ من حيث اللفظ نقول لا ليس بحكم شرعي، لأن متعلقه عند الأصوليين ليس بفعل المكلفوإنما بذاته جل وعلا فلا يسمى حكما شرعيا عند الأصوليين. خرج ما يتعلق بصفاته جل وعلا " الله لا إله إلا هو الحي القيوم "، " الرحمن على العرش استوى "، " وهو السميع البصير "، " إن الله كان غفورا رحيما "، نقول هذا خطاب الله القرآن، لكن ليس متعلقا بفعل المكلف، وإنما تعلق بصفاته جل وعلا وأسمائه. الثالث ما تعلق بفعله كقوله " الله خالق كل شيء "، الرابع ما تعلق بذوات المكلفين لا بأفعال المكلفين، بذات المكلف " ولقد خلقناكم ثم صورناكم "، " خلقكم من نفس واحدة "، هذا متعلق بماذا؟ بالذات لا بالفعل الذي هو ثمرة الكسب والإرادة عن المكلف. خامسا خرج ما تعلق بالجمادات " يوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة "، نقول هذا خطاب الله هل هو حكم شرعي؟ نقول لا، في الاصطلاح ليس بحكم شرعي، لماذا؟ لأنه وإن كان خطاب الله وإن كان كلام الله غلا أنهليس متعلقا بفعل المكلف، وإنما تعلق بالجمادات. زاد بعضهم سادسا: المتعلق بالبهائم " يا جبال أوبي معه والطير "، " والطير "، قراءتان، " الطير " منادى، هذا خطاب موجه إلى الطير، هل نقول هو حكم شرعي؟ **الجواب** لا لأنه خطاب متعلق بالبهائم.

إذن خطاب الله انواع، كونه المتعلق بفعل المكلف أخرج الخمسة التي ذكرناها أو الستة.." (١)

"وقيل يعني في حد القياس وإن كان إكثارا الإكثار في الحدود هذا مناف للاختصار الأصل أنه يذكر حدا واحدا ويكتفي به وما بعد الحد الأول ضعفه بقوله وقيل إثبات وقيل حمل معلوم، فإذا كان الضعيف ويرد عليها إيرادات أو اعتراضات حينئذ الأولى عدم الاشتغال بها، وقيل: إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم ما الفرق بين هذا والحد السابق هل هناك فرق؟ عبر بالإثبات دون الحمل والإثبات أيضا ملزوم للمساواة والحمل أيضا ملزوم للمساواة إذا يعترض عليه بما أعترض على الحد الأول بأن الإثبات ثمرة ونتيجة القياس **والجواب** أنه أطلق الملزوم مرادا به اللازم لأنه يلزم من المساواة الإثبات ويلزم من المساواة الحد حينئذ لا **إشكال لأنه** صار حقيقة عرفية ويرد الاعتراض لو كان إطلاق الإثبات على التسوية لم يصر حقيقة عرفية عند الأصوليين إذا صار المجاز حقيقة عرفية أو مجازا مشهورا كما يعبر الغزالي ونحوه حينئذ صار الحد سليما ولا اعتراض على الحد فليس كل مجاز يدخل في الحد يكون سببا في الاعتراض على الحد وإنما المجاز الذي لا يفهم ما المراد به أو لم يصر حقيقة عرفية أو لم يكن مجازا مشهورا هو الذي يمنع إدخاله في الحد وما عدا ذلك فهو جائز، إثبات ما المراد بالإثبات هنا؟ المراد به إدراك النسبة لأن الإثبات هنا قد يكون من جهة ما أخص من مطلق الحمل لأن الحمل إلحاق ثم الإثبات هذا فيه إلحاق ونوع

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٢

زيادة وهو أن الإثبات لا يكون إلا فيما إذا أدركت نسبته الذي يقال فيه أنه الإنشاء في الجملة الاسمية أو النفي في الجملة الاسمية أو الفعلية حينئذ الإثبات المراد به إدراك النسبة بين الفرع والأصل والنسبة هذه كما سبق أن المراد بالأحكام الشرعية هي النسب التامة لذلك إذا عرف الفقه أنه العلم بالأحكام الشرعية العملية نقول المراد بالأحكام هنا النسب التامة يعني إدراك الموضوع والمحمول والعلاقة بينهما ثم ما يسمى بالتصديق وهو إيقاع مفهوم الخبر على المبتدأ وإيقاع مفهوم الفعل على الفاعل أو نائبه إدراك هذه النسبة يسمى إثبات ويسمى تصديقا عند المناطقة إدراك مفرد تصورا علم ودرك نسبة هو هذا ودرك بتصديق، لأن الجملة الاسمية مركب من أربعة أشياء اسم الذي هو المبتدأ واسم الذي هو الخبر الاسم المبتدأ له تصور في الذهن لابد من معنى إدراكه يسمى تصورا والخبر هذا له معنى فهم المعنى هذا يسمى إدراك هذا يسمى تصورا إذا تصور المبتدأ أول ثم صور الخبر، العلاقة بينهما دون الحكم بالإيقاع وعدمه زيد قائم هل يتصور العقل القيام من زيد أم لا بقطع النظر هل هو واقع في الخارج أو لا هل يتصور العقل العلاقة بينهما؟ يتصور العقل هذه تسمى نسبة، ثم هل وقع بالفعل أن زيدا قائم؟ إن أدرك قيام زيد بالفعل أو عدم قيامه بالفعل هذه يسمى تصديقا إذا أربعة إدراكات إثبات أي إدراك النسبة بين الفرع والأصل وهو ما يسمى بالتصديق عند المناطقة والمراد به مطلق الإدراك ليشمل القطعي والظني لأن القياس نوعان مقطوع به كما سيأتي ومظنون وسواء كان على جهة الإثبات أو على جهة النفي لأن القياس كما يكون في إثبات الحكم كذلك يكون." (١)

"ليس عندنا علة شرعية حينئذ لا يمكن أن يكون النفي جاريا في قياس العلة وإنما يكون جاري في قياس الدلالة، لاشتراط الوجود فيها. وشرطه أي شرط وجود الحكم الاتحاد فيها قدرا وصفة والمراد بالاتحاد هنا المساواة أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الفرع أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الأصل في العلة قدرا وصفة هذان حالان للاتحاد والمساواة قدرا يعني بلا تفاوت بل لا تكون العلة موجودة في الأصل ثم توجد في الفرع لكن على جهة النقصان هذا ممتنع لابد أن تكون مساوية بنفس القوة لكن هل لو كان زائدة في الفرع عن الأصل نقول هذا لا **إشكال فيه** أما النقصان فلا يقبل إذا التفاوت بين العلة قوة وضعفا في الفرع والأصل لا يقبل النقصان ولا بأس بالزيادة لماذا؟ لأنه كما سبق أن بعضا يرى أن قياس الجلي هذا من أنواع القياس وتحريم الضرب العلة فيه أقوى وأظهر من تحريم التأفيف إذا هل استويا؟ لم يستويا، الأصل في العلة أن تكون في الفرع وفي الأصل بقدر واحد هذا الأصل فيها لكن ما الذي يمنع هنا يمنع النقصان وأما الزيادة فلا باس لماذا؟ لأنها تدل على أن الحكم في الفرع أولى منه في الأصل وأما النقصان فلا، مثلوا للنقصان بماذا الذي لا يعتبر قالوا تجب الزكاة في مال الصبي قياسا على مال المكلف طيب المكلف الآن يملك بالفعل أو بالقوة ملكية المكلف بالفعل أو بالقوة؟ والصبي؟ أيهما أقوي؟ الفعل إذا هل يصح قياس مال الصبي على مال المكلف إيجاب الزكاة؟ **الجواب** لا لماذا؟ لأن العلة لن توجد في الفرع بقوتها في الأصل بل وجدت على جهة النقصان وهذا هو الذي يمنع المساواة فيها قدرا وصفة قدرا يعني بلا تفاوت وهذا بالنسبة إلى النقصان وأما الزيادة فلا يشترك انتفائها إذا قد يكون الحكم في الفرع أولى كما في القياس الجلي وأما النقصان فهو المنتفي، وصفة يعني بأن تكون الصفة التي اقتضت علة الحكم موجودة في الفرع نوعا أو جنسا

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٠

لابد أن تكون موجودة نوعا أو جنسا نوعا مثل ما سبق كالإسكار عينه عين الإسكار موجود في النبيذ كما هو موجود في الخمر أو جنسا مثلوا له بقياس القصاص في الأطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية إذا جنس الجناية هذا له أنواع له أفراد قد يكون بالأطراف الجناية قد تكون على الأطراف وقد تكون على النفس هل عين الجناية على الأطراف هو عين الجناية على النفس لا وإنما بينهما قدر مشترك وهو الجناية إذا هنا حمل القصاص في الأطراف على القصاص في النفس بجامع وهذا الجامع ليس هو عين الأول لأن القصاص في النفس هذا نوع والقصاص في الأطراف هذا نوع آخر إذا بينهما مغايرة فكيف حصل الجمع هنا؟ نقول حصل لجامع وهو الاتحاد صفة والصفة هنا في الجنس لا في النوع وأما النوع فهو كما في الإسكار عين الإسكار موجود في النبيذ الإسكار موجود في الخمر عينه موجودة في النبيذ إذا الصفة نوعها موجودة وأما قياس القصاص في الأطراف على القصاص في النفس هذا ليس عينه ولا نوعه بل المراد به الاتحاد في الجنس إذا شرط الاتحاد فيها قدرا وصفة، وأن يكون الحكم شرعيا لا عقليا أو أصوليا لا عقليا حينئذ صار القيا عقلي والبحث هنا في الشرعيات لا في العقليات هذا واضح وأن يكون." (١)

"الجامع أو في المؤثر إما لوجوده يعني لوجود النص وهو المسمى بتحقيق المناط تحقيق العلة في الفرع يعين نظر المجتهد في الفرع فيبحث هل هذه العلة موجودة في الفرع أم لا يسمى تحقيق المناط نظر المجتهد في العلى في الفرع في النبيذ يبحث ويسأل ويتأكد يشم الرائحة يذوق إلى آخره هل العلة الإسكار موجودة في النبيذ أم لا هذا يسمى تحقيق المناط ولذلك قال إما لوجوده يعني وجود الوصف أو الجامع في المحل الذي يطلب له الحكم وهو الفرع وهو تحقيق المناط ما عرف فيه علة الحكم بنص أو إجماع فيحقق المجتهد وجود تلك العلة في الفرع أو النوع الثاني تنقيته وتخليصه من غيره وهو تنقيح المناط تنقيح المناط تنقيح تفعيل وهو في اللغة التهذيب والتصفية أو التنقية والتخليص كما ذكره المصنف، ومرادهم بتنقيح المناط تهذيب العلة وتصفيتها بإلغاء ما لا يصلح للتعليل واعتبار الصالح له يعني تأتي عدة أوصاف فيأتي الشارع فيعلق الحكم على تلك الأوصاف هل كل الأوصاف صالحة للتعليل أو لا؟ يأتي هنا المجتهد فينقح ويصفي ويخلص تلك الأوصاف فينظر في بعض الأوصاف فإذا بها صالحة للتعليل فيبقيها وينظر في بعض الأوصاف فإذا هي لا تصلح للتعليل فيلغيها هذا يسمى تنقيح تصفية العلة من غيرها، الأول وجود العلة في الفرع هذا لا إشكال فيه واضح والثاني العلة شابها بعض أوصاف جاء معها بعض الأوصاف ولذلك قال هنا تنقيح المناط بأن ينص الشارع على حكم كقوله - صلى الله عليه وسلم - اعتق رقبة للأعرابي الذي جاء جاء أعرابي ينتف شعره ويضرب صدره ويقول هلكت هلكت يا رسول الله وقعت أهلي في نهار رمضان قال اعتق رقبة هذا جواب حكم شرعي الحكم الشرعي الآن هذا نزل على عدة أوصاف أعرابي جاء يضرب صدره وينتف شعره ويقول هلكت وأهلكت وقال وقعت في نهار رمضان خمسة أشياء هل الحكم أعتق رقبة منزل على كل الأوصاف بحيث لو جاء أعجمي نقول له الحكم ليس لك أو إذا جاء لا ينتف شعره أو لا يضرب صدره نقول الحكم ليس لك فنجعل كل الأوصاف هذه علة مركبة أو نقول كونه أعرابيا هذا لا أثر له في الحكم لأن الشرع لا يفرق بين العرب والعجم كونه يضرب صدره وينتف شعره هذا حال غضب نحوها لا أثر له كذلك قوله هلكت وأهلكت هذا خوف من

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٢٦

المعصية إلى آخره لا أثر له فإذا بنا ننظر إلى المعنى الرابع أو الخامس كونه واقع في نهار رمضان فنقول هذا محل الحكم هذا يسمى تصفية وتخلية أن ينص الشارع على حكم عقيب أوصاف متعددة حادثة وقعت تضمنت عدة أوصاف نص الشارع على حكمها فيلغي المجتهد غير المؤثر ككونه أعرابيا لا يؤثر في الأحكام الشرعية لا فرق بين أعرابي ولا أعجمي إلا بالتقوى ويعلق الحكم على ما بقي وهو كونه واقع أهله نهار رمضان هذا يسمى تنقيح العلة.." (١)

"ثم قال أما الوجود أما هذه تفصيلية يعني أراد أن يفصل لنا شرطا شرطا ذكرها أولا مجملة ثم أردا أن يفصلها أما هذه حرف تفصيلي مضمن معنى الشرط ولذلك قال فشرطه الفاء وقعت في **جواب** الشرط لم؟ لكون أما هذه مضمنة معنى الشرط لأنها نائبة المناط مها أما كمها يكن شيء بفاء .... ، أما الوجود أي اشتراط كون العلة وصفا وجوديا أي أمرا ثبوتيا يعين شيئا موجود يقابله العدم، كون الوصف أو العلة أمرا ثبوتيا موجودا كتعليل تحريم الخمر مثلا بالإسكار نقول الإسكار هذا علة وصف يشترط فيه أن يكون وجوديا بمعنى أنه أمر ثبوتي يقابله العدم لماذا؟ لأن الإسكار علل به حكم الثبوت وهو التحريم، كذلك السفر علة لإباحة الفطر والقصر نقول السفر هذا أمر وجودي لأنه مدرك بالحس كون المسافر مسافرا وكون الخمر مشتملة على الإسكار فهذه على وجودية بمعنى أنها أمر ثبوتي يدرك بالحس لكن التنصيص عليها في الأصل هذا قلنا لابد من الأدلة الشرعية وكونها موجودة في الفرع لا يشترط فيها الدليل الشرعي بل يشاركه الدليل الحسي والعقلي والعرفي أربعة أمور في تحقيق المناط وجود العلة في الفرع أربعة أمور الدليل الشرعي الدليل العرفي الدليل الحسي الدليل العقلي هذا أربعة أمور أما وجودها في الأصل فلابد أن تكون بدليل شرعي لماذا؟ لأنها جاءت في نص الكتاب أو سن فحينئذ رتب عليها الشرع حكما وليس عندنا حكم شرعي من غير الكتاب والسنة فاقتصار النص على الحكم الشرعي اقتصرنا على كون العلة التي تكون في الأصل موردها الدليل الشرعي إذا ليس عندنا استنباط من غير الشرع فلذلك كان الدليل على وجود العلة في الأصل أو على تعليل الأصل هو الشرع ولا يجوز أن يكون بالحس أو العقل أو العرف، أما الوجود يعني اشتراط كون العلة وصفا وجوديا فشرط يعني إذا تخلف المشروط الذي هو الوجود تخلف كونه علة إذا تخلف الشرط وهو كونه موجودا الوصف كونه وجوديا تخلف المشروط وهو الجامع الذي يصح التعليل به لأن من شأن المشروط أن ينتفي بانتفاء شرط أليس كذلك ينتفي المشروط بانتفاء شرطه وهنا الشرط الوجود والعلة الجامع هذا مشروط فينتفي المشروط لانتفاء شرطه ولا يلزم من وجود الوجود الذي هو شرط في العلة وجود العلة لماذا؟ لاحتمال انتفاء الطرد مثلا أو التعدي كما أنه لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة لماذا؟ لأنه قد لا يكون الوقت قد دخل كذلك هنا إذا وجد الوجود وهو شرط في العلة لا يلزم منه وجود العلة لاحتمال انتفاء شرط آخر كالمناسبة والاعتبار حينئذ نقول الوجود هذا شرط ينتفي المشروط لانتفاء الشرط ولا عكس إذا فشرط ينتفي المشروط بانتفائه فلا يجوز حينئذ التعليل بالعلة العدمية إذا كان الحكم ثبوتيا إذا كان الحكم ثبوتيا لا يجوز التعليل بالعلة العدمية هذا قول وهذا شرط ليس متفقا عليه بل الجمهور عل الجواز قد يعلل العدم بالعدم والوجود بالوجود والعدم بالوجود والوجود بالعدم هذه أربعة أقسام، الوجود بالوجود لا **إشكال والعدم**

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣١/٢٠

بالعدم لا إشكال لكن هل يعلل الوجود بالعدم؟ على ما ذكره هنا يشترط أنه لابد أن يكون الحكم إذا كان ثبوتيا لابد أن يكون الوصف وجوديا لماذا؟ لأنه لا يعلل الثبوت بأمر عدم." (١)

"حذر الموت﴾ حذا هذا تعليل لكنه كله من الظاهر لاحتمال اللفظ التعليل وغيره، أو بالتنبيه والإيماء وسبق أن الإيماء هو أن يقترن الحكم بوصف على وجه لو لم يكن علة لذلك الحكم لكان عبثا أن يقرن الوصف بحكم إن يكن لغير علة يعبه من فقه يعني يخالف الفصاحة ويعتبر عيا ولكنة في المتكلم لأنه رتب حكما على معنى لا علاقة بينهما فحينئذ لما جاء يسأل قال وقعت أهلي في نهار رمضان قال أعتق رقبة نقول لو لم يكن الجواب هنا مطابقا للسؤال إذا ماذا أجابه النبي – صلى الله عليه وسلم – لخلا السؤال عن الجواب وهذا يعتبر عيأ حينئذ يجب أن يقال أعتق رقبة هذا مرتب على الوصف الذي ذكره السائل إذا المراد بالإيماء والتنبيه أن يقترن الحكم بوصف على وجه لو ل يكن علة لكان هذا الاقتران بعيدا عن الفصاحة ومعيبا عند الفقهاء وكلام الشارع منزه عن ذلك أما في كلام البشر فلا إشكال.." (٢)

"فيعرف من الكتاب هذا قوله وما يعتبر الحكم في الجملة ما الذي يعتبر للحكم في الحملة؟ قال فيعرف أي فيشترط في المجتهد أيضا أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام فمن من القرآن ما يتعلق بالأحكام الشرعية النصوص التي تستنبط منها الأحكام الشرعية لابد أن يقف عليها وأن يعرفها وهي تكون في الكتاب والسنة قد تكون نصا في الحكام وقد تكون متضمنة للأحكام وقد مشيرة للأحكام فحينئذ كل آية في الكتاب فيحتمل أنها آية للأحكام كل آية يمكن حتى قصص الأنبياء والرسل إلى آخره إذا قلنا شرع من قبلنا شرع لنا حينئذ لا يكاد أن تخلوا آية إلا وهي قد تكون متضمنة لحكم شرعي وعليه قوله فمن القرآن قدر خمسمائة آية هذا باطل ليس بصحيح التحديد هذا لا دليل عليه بل القرآن كله شرط في اعتبار الاجتهاد إن كان مراده الأحكام العامة التي يغلب على المكلفين الحاجة غليها كالصلوات مثلا والحج والصيام فالنظر إليها لا إشكال يمكن عدها والنظر فيها لكن في كونه مجتهدا مطلقا وهو الذي يريده المصنف الجواب لا بل كل آية قد تكون متضمنة لحكم شرعي، فمن القرآن قدر خمسمائة آية لذلك في الحاجة في تحديد آيات الأحكام بخمسائة آية فيه نظر وقد قيل به ما دل على الحكم بالمطابقة نعم هذا ممكن يعني ما كان صريحا ﴿والمطلقات﴾ ﴿ويسألونك عن المحيض﴾ لا إشكال يمكن عدها أما ينفى الأحكام الشريعة عن قصص الأنبياء فالجواب لا ليس بصواب وأما عدا ذلك فآيات الأحكام أكثر من هذا القدر، قال لا حفظها لفظا بل معانيها يعني لا يشترط هذه الخمسمائة حفظها لفظا يحفظا يسمعها عن ظهر قلب بل معانيها يعني بل يكفي معرفة معانيا يقف على المراد منها، ليطلبها عند حاجته لكن لا يكاد أن يوجد عالم معتبر إلا هو قد حفظ كلام الله تعالى من أوله إلى آخره ولذلك لا ترجم ابن حجر للمحلي قال أخذ عليه أنه لم يحفظ القرآن ولا يفهم من هذا أن يكفي خمسمائة آية تحفظها وانتهى – لا، بل يكفي معرفة معانيها ليطلبها يعني يرجع إليها عند الحاجة، ومن السنة يعني لابد أن يعرف المجتهد من السنة النبوية ما يتعلق بالأحكام سواء كان متواترا أو آحاد، ما هو مدون في كتب الأئمة الكتب الستة وما ألف من الأحكام على جهة الخصوص كالمنتقى ونحوه ويعرف

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢١

(٢) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣٠/٢١

أيضا الناسخ والمنسوخ منهما يعني من الكتاب والسنة لأنه لو لم يعرف الناسخ من المنسوخ قد يحكم بالمنسوخ فيقول أنه اجتهاد، والصحيح والضعيف من الحديث للترجيح عند التعارض إذا لم يعرف الحديث الصحيح من الضعيف كيف يرجح، والمجمع عليه من الأحكام لئلا يفتي بخلافه، ونصب الأدلة وشروطها نصب الأدلة الشرعية يعني من شروط المجتهد أن يكون عالما بقواعد الاستدلال وشروط الاستدلال ووجوه الاستدلال وهذا كله مأخوذ من أصول الفقه، ومن العربية يعني اللغة العربية لأنه أصل كتاب والسنة عربيان حينئذ المستنبط والناظر في الكتاب والسنة لابد أن يكون على دربة ودراية باللغة العربية ولذلك السيوطي رحمه الله تعالى نقل الإجماع على أنه لا يجوز أن يقدم على تفسير كلام الله إلا من كان مليا باللغة العربية لأن اللغة القرآن والسنة أو القرآن أعلى درجات الفصاحة والبلاغة حينئذ المعاني." (١)

"قال: (وقد سمى القاضي) أبو يعلى، وإذا أطلق القاضي فالمراد به أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي، (وقد سمى القاضي ــأبو يعلىــ ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود واجبا) عرفنا أن النفل يطلق ويراد به المندوب، وهو الزيادة على الواجب، نخلص من هذا أن النفل قسمان = أن الزائد على الواجب قسمان = النفل الذي بالمعنى الاصطلاحي عندهم وهو الزائد على الواجب قسمان: قسم متميز بذاته، منفصل، زيادة متميزة منفصلة بذاتها عن الواجب، كالسنن الرواتب بالنسبة للفرائض، نقول سنة المغرب منفصلة عن الفريضة، هي نفل وزيادة عن الواجب، أليس كذلك؟ هذه منفصلة ولا **إشكال فيها**، وبالإجماع أنها نفل، ندب، مستحب، لا خلاف فيها، لم يقل أحد بوجوبها، النوع الثاني .. نقول: زيادة غير متميزة، بمعنى أنها غير منفصلة بذاتها غير مستقلة، وإنما وردت مع واجب ولا يتميز عن الواجب، مثلوا له بالطمأنينة في الركوع والسجود، ما حكم الطمأنينة؟ واجب، ركن في الصلاة، فإذا ركع مقدار تسبيحة واحدة قد أتى بالواجب، لو زاد إلى عشر يسبح إلى عشر، ما زاد على الواجب، على الركن، ما حكمه؟ نقول هذا أولا نفل أو لا؟ نفل، زيادة عن الواجب، هو أتى بالواجب، ركع فأتى بالواجب، لو سبح مرة واحدة ثم رفع أتى بالواجب ولا إشكال، لكنه زاد على الواجب، هل هذه الزيادة متميزة منفصلة بذاتها كالسنن الرواتب مع الفريضة؟ **الجواب** لا، الزيادة على الواجب فيما هو صورته كالطمأنينة هذه مختلف فيها بين الأصوليين، هل هي واجبة أم ندب، الأئمة الأربعة على أنها ندب وليست بواجبة، لماذا هي ندب وليست بواجبة؟ لأنها جائزة الترك، يجوز أن يترك الزيادة، يأتي بتسبيحة واحدة ثم يقوم، إذن ترك التسبيحة الثانية والثالثة والعاشرة، ولو كانت واجبة لما جاز تركها، والمندوب هو الذي يجوز تركه، فحينئذ عند الأئمة الأربعة أن ما زاد على أقل الواجب من الطمأنينة في الركوع والسجود=قالوا هذا ماذا؟ هذا ندب، (ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود واجبا) هذا عند القاضي أبي يعلى، عند القاضي أبي يعلى سمى ما زاد على الواجب مما لا يتميز بذاته وينفصل عنه بذاته سماه واجبا، واختلفوا في تفسير كلامه، هل مراده أن الكل واجب لأنه امتثال للمأمور فصار واجبا؟ كما هو قول بعض الشافعية والكركي، أم أن مراده أنه مندوب إلا أن ثوابه ثواب الواجب؟ على قولين في تفسير كلام القاضي، هنا قال (بمعنى)، أراد أن يسمى إشكالا في كلام القاضي، قال بمعنى أنه يثاب عليها ثواب الواجب لعدم التميز لا أنه في ذاته واجب، لا بل هو مندوب، لكن الثواب ثواب الواجب، فرق بين أن يقال مندوب

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٢٣

يثاب ثواب المندوب وبين أن يقال مندوب يثاب ثواب الواجب، أيهما أعظم ثواب المندوب أو الواجب؟ الواجب، ما الدليل؟

أحد الطلاب: ....

الشيخ: نعم أحسنت.." (١)

"إذا ولا عقاب يعني ولا عقوبة ولا تنكيل على المعصية على فعله يعني على فعل المكروه لماذا؟ لأن طلبه غير جازم بحيث جوز الشرع الترك مع كونه مطلوبا، إذا تركه راجح وفعله مرجوح، إذا عندنا في المكروه راجح ومرجوح كما أن في المندوب راجحا ومرجوح، عندنا في الاثنين قلنا المكروه ضد المندوب أليس كذلك؟ هذه قاعدة لذلك تصدر بها الباب هنا ومكروه وهو ضد المندوب، ولذلك المتون المفسرة تأتي في الغالب الكلمات تكون تحتها معاني كثيرة، ومكروه وهو ضد المندوب، المندوب فيه فعل وترك، أيهما راجح وأيهم مرجوح؟ فعله راجح وتركه مرجوح، الترك هل مترب عليه عقاب؟ **الجواب** لا، وهذا هو شأن المندوب أنه جائز الترك، ولذلك قيل لا يمكن أن يكون الواجب جائز الترك، وهذه على شبهة ما أنكر الواجب الموسع من المعتزلة ونحوهم، أن جائز الترك لا يمكن أن يكون واجبا لماذا؟ لأن الواجب قد رتب على الشرع على تركه العقوبة وجائز الترك مطلقا لا عقوبة على تركه، إذا نقول عندنا في المندوب فعل وترك، الفعل راجح لأن الشرع طلب إيجاده والترك مرجوح لأن الشرع لم يرتب العقوبة على الترك، المكروه عكسه عندنا فعله وترك، تركه راجح لأن الشارع طلب الترك لذلك صار راجحا والفعل مرجوح لأن الشرع لم يرتب العقوبة على فعله، ما يقتضي تركه ثواب ولا عقاب على فعله إيقاعه وإيجاده كالمنهي عنه نهيا تنزيه، هذه العبارة قد يكون فيها تصحيح أو نوع خطأ في الطابعة ونحوها، المنهي عنه نهي تنزيه، قال مكروه ضد المندوب وعرفه، قال كالمنهي ما هو المشبه وما هو المشبه به؟ المكروه والمنهي عنه نهي تنزيه هو المكروه، كذلك هو هذا ظاهر العبارة، فما الذي يريده المنصف من هذه العبارة يمكن أن يكون قوله كالمنهي وهو النهي عنه نهي تنزيه تصح العبارة ولا إشكال، لماذا لأنه فيه بيان أن المنهي نوعان منهي عنه نهي تنزيه ومنهي عنه نهي تحريم ولذلك يقال لعل في النسخة تصحيحا، كالمنهي وهو منهي عنه فحينئذ يكون زادنا مسألة وهو أن المكروه منهي عنه وهذه المسألة وإن كانت دخيلة في قول ضد المندوب لكنها من جهة دلالة التضمن، وهنا قد نقف على هذه المسألة، لو قيل وهو منهي عنه نهي تنزيه نستفيد من هذا مسألة جديدة وهو أن المكروه على الأصح عند الجمهور أنه منهي عنه وهذا النهي وهذا النهي نهي تنزيه اعتراضا من نهي التحريم. هذا عند المتأخرين اصطلاح المفروض على المنهي عنه نهيا تنزيه، المكروه في عرف المتأخرين للتنزيه لا للتحريم وهذا اصطلاح خاص بهم عند الأصوليين وكذلك الفقهاء وإن كان عندهم لا يمتنع أن يطلق على الحرام لماذا؟ لورده في الكتاب والسنة، ﴿كل ذلك كان سيئه﴾ إذا أطلق المكروه على الحرام، وبعضهم يمثل إطلاقه على كراهة تنزيهية بقوله – صلى الله عليه وسلم – (وكره لكم قيل وقال) كره هنا فسرت عند بعضهم بالكراهة التنزيهية،

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٤/١٣

حينئذ على هذا القول المكروه في الشرع يطلق مرادا به التحريم حرام ويطلق ويراد به المكروه الذي هو في الاصطلاح للأصوليين المتأخرين.." (١)

"ومباح: إذا والحكم الخامس حكم التكليف الخامس المباح، يلد **إشكال كيف** يكون المباح حكما تكليفيا ومعلوم أن التكليف إما ما أمر به الشارع الخطاب بأمر أو نهي إلزام ما فيه مشقة طلب ما فيه مشقة حدود، إذا قيل طلب ما فيه مشقة المباح ليس فيه طلب فلا يدخل في هذا الحد وإذا قيل التكليف إلزام ما فيه مشقة إذا الإباحة ليس فيها إلزام ولا فيها مشقة، حينئذ لا تكون حكما تكليفا، إذا قيل التكليف ارتباط بأمر أو نهي والمباح ليس بأمر ولا نهي، إذا كيف نجعل هذا الحكم تكليفي وهو لا يدخل في الحكم في حد التكليف؟ **جوابان**: الأكثر أنه من باب التسامح والتساهل أكثر المعتذرين لهذا يقال من باب التوسع والتساهل والتسامح، لأن الأحكام أربعة والخامس بدلا من أن نخرجه ندخله معهم، فهم قوم لا يشقى بهم جليسهم، بدلا من أن نقول خاص ونجعل له حكما خاص نقول لا هو داخل معهم، **والجواب** الآخر وهو أحسن وأقعد أن يقال متعلق الإباحة هو فعل المكلف وهو اقعد وأحسن أصوب، لماذا؟ لأنه لا شك أنه لا يكاد يكون إجماع إن ل نقل إجماع ولا نلتفت للمعتزلة لأن الإباحة حكم شرعي ولذلك دخلت في الحد السابع، الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بحيث أنه به مكلف أو احذف هذه الكلمة وقل بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أو التخيير قلن هنا لإدخال الإباحة، إذا الإباحة داخلة في قوله خطاب الله المتعلق بفعل المكلف، إذا متعلق الإباحة هو فعل المكلف، من هو المكلف؟ البالغ العاقل، إذا هل أفعال الصبي توصف بكونها مباحة؟ لا، هل أفعال المجنون توصف بكونها مباحة؟ لا، هل أفعال النائم والساهي والسكران والغافل توصف بأنها مباحة؟ **الجواب** لا، من أين أخذنا هذا القيد، نقول لأن الإباحة حكم شرعي ومتعلق الحكم الشرعي هو فعل المكلف وهؤلاء الذين ذكرناهم ليسوا بمكلفين، حينئذ أفعالهم لا حكم لها كالبهيمة، البهيمة لا يتعلق بفعلها إيجاب ولا تحريم ولا كراهة ولا ندب ولا إباحة، كذلك المجنون لا يتعلق به بفعله إيجاب ولا تحريم لأنهما حكمان شرعيان تكليفيان كذلك لا يتعلق بفعله إباحة فحينئذ الأنسب في ذكر المباح في ضمن الأحكام التكليفية أن متعلق الإباحة هو فعل المكلف من عدا المكلف لا يوصف فعله بكونه مباحا إذا فعل الصبي لا حكم له، حينئذ لا يضرب الصبي إذا كان على جهة التأديب إذا فعلى ما هون قبيح، لماذا؟ لأن فعله لا يتعلق به إيجاب ولا تحريم ولا إباحة ولا ندرب ولا كراهة حينئذ كيف تعاقبه على شيء لم يكتبه الله عليه؟ وإنما إذا كان من باب التأديب ونحو ذلك ما يره ولي أمره من مصلحة فلا **إشكال**، أما أنه يعامل معاملة المكلف أو ينظر إليه أنه كالمكلف هذا فيه تجني.." (٢)

"في السبب؟ نقول لا، هنا وجد السبب ولم يترتب عليه أثره وهو المسبب لفقدان شرط وهو الحول، أو ما قارن السبب وجود مانع مثل ماذا؟ لما قلنا الدين مانع من الزكاة عند بعضهم قد يوجد السبب وهو بلوغ النصاب ويحول عليه الحول يعني مع شرطه ولا تجب الزكاة، لماذا؟ لوجود مانع، إذا قارن السبب وجود مانع وهو الدين، وقارن السبب فوات

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٥

(٢) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٥

شرط فحينئذ إذا فات السبب يعني مسببه لفقدان شرط أو وجود مانع لا يمنع من كونه سببا لماذا؟ لأن عدم ترتب المسبب على السبب هنا لا لذات السبب وإنما لأمر خارج عنه وهو إما فقدان شرط أو لوجود مانع، هذا هو حد السبب ما يلزم من وجوده الوجود، لابد إذا وجد السبب أن يترتب عليه مسببه، ولا يلزم من عدمه ومن عدمه العدم، إذا عدم السبب لابد وان ينعدم أو يعدم المسبب، هذا الأصل في السبب، قد يوجد السبب ولا يوج المسبب، قد يعدم السبب ويوجد المسبب، قد يوجد السبب ولا يوجد المسبب، قد يوجد السبب ويوجد المسبب هذا الأصل ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، لو قارن السبب وجود مانع هل يترتب عليه أثر المسبب؟ **الجواب** لا، إذا وجد السبب ولم يترتب عليه المسبب لوجود مانع، قد يوجد السبب ولا يترتب عليه أثره لفقدان شرطه، إذا في الحالين السبب موجود، لأنه إذا انتفى السبب حينئذ لا **إشكال في** انتفاء المسبب، إذا لم يدخل وقت الصلاة حينئذ لا نقول لم وجبت الصلاة، لأنه لا يمكن أن تجب الصلاة إلا إذا وجد السبب، فحينئذ قوله لذاته عائدا على الأول وهو وجود السبب مع عدم ترتب المسبب إما فقدان وفوات شرط وغمام لوجود مانع، هذا هو حد السبب عند الأصوليين. وسبب وقد استعمله الفقهاء في ما يقابل المباشر يعني يريد أن يبين لك أن السبب له مطلقات أربعة عند الفقهاء، يعني له استعمالات مصطلحات مختلفة يطلق مرادا به كذا ويطلق في موضع آخر مرادا به كذا بمعنى أنه ليس كل مر رأيت لفظ السبب فتفسره بهذا الذي ذكرناه الآن، وإنما الاصطلاحات تختلف كالمفرد عند النحاة. لابد أن نربط بين الأصول والنحو. المفرد في باب الإعراب له معنى في باب المبتدأ والخبر له معنى في باب لا له معني والمنادى كذلك، إذا قلت هذا مفرد تفسره بأي شيء؟ بحسب السياق، حينئذ اختلف معنى المفرد اختلاف الأبواب، وهنا أيضا يختلف معنى السبب باختلاف الأبواب، وقد استعمله أي لفظ السبب لا بمعناه السابق وإنما بمعنى آخر ولذلك نقول استعمله أي لفظ السبب نرده إلى اللفظ لأن المعنى هو الذي سيستعمل فيه فيما يذكره من المعاني الأربعة.." (١)

"(ثم قال) هذا البحث الثاني أول مبدأ اللغة هل ينبني عليه خلاف؟ يعني: هل هذه المسألة لها فرع أم لا؟ **جواب** ليس لها فرع، (ثم قال: ويجوز أن تثبت الأسماء قياسا كتسمية النبيذ خمرا، وكقياس التصريف. ومنعه أبو الخطاب والحنفية وبعض الشافعية) هل تثبت الأسماء بالقياس أو لا؟ هل يجوز أن يكون ثم معنى من المعاني علق عليه اللفظ والاسم ثم وجد هذا المعنى في معنى آخر حينئذ يلحقه اللفظ، يعني: يتبعه كالقياس الذي يكون عند الأصوليين؟ **الجواب** أن هذا فيه تفصيلا، الخلاف هنا إنما هو في المشتق، لا شك أن الأسماء باعتبار الوصف وعدمه إما تكون جامدة، وإما أن تكون مشتقة، فحينئذ الجامد قولا واحدا لا قياس فيه، لأنه ليس فيه معنى من المعاني يحتاج إلى نقله أو إذا وجد في معنى آخر لتبعه اللفظ، وإنما المراد هنا المشتقة وإذا كان كذلك حينئذ المشتق لا يكون إلا لعلة فإذا قيل: ضارب ما سمي ضاربا إلا لوجود الضرب، وكذلك مضروب لم يسم مضروب إلا لوجود الضرب الواقع عليه، وهكذا، حينئذ قد علقت بعض الأسماء على أوصاف أو على معان لأجل هذا المعنى أطلق اللفظ، هل إذا وجد هذا المعنى في معنى آخر أو في محل آخر يتبعه الاسم أو لا؟ قالوا: الخمر إنما سمي خمرا لمخامرته العقل فخصوه بعصير العنب، فحينئذ إذا وجد الإسكار الذي من أجله

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٦

خص لفظ الخمر في عصير العنب إذا وجد في النبيذ هل يسمى النبيذ خمرا أو لا؟ هذا محل نزاع، (ويجوز أن تثبت الأسماء قياسا) قلنا المراد هنا: (ويجوز)، يعني: عقلا (أن تثبت الأسماء قياسا) وبه قال: أكثر الحنابلة، واختاره كذلك ابن قدامة رحمه الله تعالى. (كتسمية النبيذ خمرا) الخمر إنما سمي خمرا لمخامرته العقل، وهو عام في الشرع هذا هو الصحيح أن الخمر عام، وليس المراد به شيء معين، وليس خاصا بعصير العنب، حينئذ نقول: إذا كان عاما فلا إشكال، يسمى النبيذ خمرا بلسان الشرع وكذلك بلسان العرب، وأما على من خصه بعصير العنب حينئذ وجود الإسكار في النبيذ هذا مغاير له، هل يسمى النبيذ خمرا أو لا؟ إن جوزنا القياس في الأسماء جاز أن يسمى النبيذ خمرا وإلا فلا، (وكقياس التصريف) لا شك أن قياس التصريف المراد به الأوزان التي تطرد في موزوناتها، فيقال: فاعل، فعيل، مفعول إلى آخره، فعيل في التصغير واسم الفاعل يأتي على زنة فاعل، كذلك على زنة مفعل، مفعل إلى آخره هذه كلها أوزان ولها ألفاظ تأتي عليها بشرطها فحينئذ جاز القياس في باب التصريف فكذلك يجوز في باب نقل المعاني التي تكون ثابة للألفاظ. (كقياس التصريف) كقياس التصغير مثلا: فعيل، فعيعل، فعيعيل كلها أوزان ولها محالها.." (١)

"فصار مبينا لكن بعد البيان، البيان: هو فعل النبي – صلى الله عليه وسلم –، يعني: الدليل فصار اللفظ مبينا لكن بعد البيان لا بأصل الوضع، والمصنف هنا عرفه بقوله المخرج (من حيز **الإشكال إلى** الوضوح) المخرج (من حيز الإشكال) (من حيز)، يعني: من صفة وحال الإشكال، **والإشكال هو** خفاء المعنى المراد من اللفظ (إلى الوضوح)، يعني: المبين خاص بما كان مشكلا ثم أخرج إلى حيز الإشكال، وهل كل مبين يكون بهذا الصورة؟ **الجواب** لا، لأننا كما ذكرنا في الحج: ما يكون المعنى فيه معين بأصل الوضع، يعني: ليس فيه **إشكال ثم** بين، وأما النوع الثاني فهو الذي اختص به المبين وقد يقال: بأن المصنف عرف المبين في مقابلة المجمل، حينئذ اختص به بما ذكر، ويرد على التعريف تعريف المبين عند المصنف أنه لا يدخل فيه إلا ما كان مشكلا فلا يشمل المبين كأصل الوضع، ثم قولهم: (من حيز الإشكال) هل ثم استقرار، حيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الشيء، والتبين معنوي، والمعنى لا يوصف بالاستقرار بالحيز هذا قول لبعضهم، كما في قولهم الاسم كلمة دلت على معنى في نفسها، (والمخرج هو المبين،) إذا: عندنا إخراج هذا هو المبين، (والمخرج)، يعني: الذي وضح من هو؟ هو الشارع، وسمي هنا مبين، من الذي بين هذا بذاك؟ الله عز وجل، أو الشارع على جهة العموم، (والمخرج)، أي: الموضح للإجمال هو المبين وهو الشارع، والإخراج هو: البيان، والبيان في الأصل هو: اسم مصدر بين، تبيانا، وبيانا ويطلق على التبيين وهو فعل المبين، فالبيان إخراج وإظهار المعنى للسامع وإيضاحه، والإخراج هو البيان، وقيل: البيان هو الدليل، الإخراج يعني: المعنى المصدري، المعنى المصدري هو البيان، وقيل البيان هو الدليل، وقد يسمى الدليل بيانا كما قال المصنف هنا، قد يسمى الدليل بيانا، بمعنى أن الدليل هو الذي حصل به البيان والبيان في الأصل اسم مصدر حينئذ يطلق على المعنى المصدر الذي هو الإخراج، يعني: فعل الفاعل (ويختص بالمجمل) ويختص المبين بالمجمل، ولذلك عرفه بما ذكر، والصواب أنه لا يختص بالمجمل بل هو أعم من المجمل، (وحصول العلم للمخاطب ليس بشرط)، يعني: حصول العلم للمخاطب بالبيان ليس بشرط، قد يفهم أو يسمع اللفظ المجمل ولا يصل إليه البيان هذا ممكن، ولذلك قيل هنا في قوله

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٥

تعالى: ﴿يوصيكم الله﴾، [النساء: ١١]، هذا لا يتناول الأنبياء لحديث: «لا نورث ما تركناه صدقة» لم يقدح في البيان عدم علم فاطمة والعباس بهذا النص وإنما استدلوا بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ هذا لفظ مجمل حينئذ يحتاج إلى بيان فبينه النبي – صلى الله عليه وسلم – بقوله: «لا نورث ما تركناه صدقة» ولم يصل هذا البيان إلى فاطمة والعباس، إذا حصول العلم للمخاطب بالبيان ليس بشرط بل يجوز أن يجهله البعض، (ويكون بالكلام)، يعني: يكون البيان بالقول باللسان بما يحصل به البيان يكون بالقول لقول النبي – صلى الله عليه وسلم –: «فيما سقت السماء العشر» بيان لقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣]، وغير ذلك والكتابة كذلك يحصل بها البيان، الكتابة إلى عماله، مقادير الزكاة،." (١)

"ثم قال: (والمعتبر اللفظ فيعم وإن اختص السبب، وقال مالك وبعض الشافعية: يختص بسببه). إذا كان اللفظ عاما حينئذ إما أن يكون واردا على سبب أو لا؟ إن كان إن لم يكن واردا على سبب بمعنى أنه نزل بسبب شخص معين واللفظ عام أو سئل النبي – صلى الله عليه وسلم – سؤالا وكان **الجواب** عاما هذا يقال فيه عموم ورد لسبب إما سبب نزول لآية مثلا فتكون عامة كما في آية الظهار نزلت في أوس بن الصامت وزوجته، وآية اللعان نزلت في عويمر العجلاني وزوجته وقيل: هلال بن أمية. كذلك آية القذف في عائشة رضي الله تعالى عنها، إذا هذه ألفاظ عامة ووردت على أسباب خاصة أو يكون عاما ابتداء ليس منزلا على سؤال أو سبب نزول، الثاني لا **إشكال فيه** أنه يبقى على عمومه وما ورد بسبب هل يعتبر السبب مخصصا للفظ العام فيختص بالسبب ولا يتعداه؟ أو يعتبر النظر هنا إلى اللفظ فيعمم على ظاهره ويقال أن السبب لا يكون مخصصا؟ هذا محل نزاع وأكثر أهل العلم على أن المعتبر هو اللفظ العام، وأما السبب فهذا لا يلتفت إليه إلا من جهة واحدة أو من جهتين:

الجهة الأولى: أنه قد يفهم اللفظ العام أو الآية أو الحديث بسبب السبب بمعنى أنه يكون معينا على الفهم.

الثاني: أنه لا يجوز إخراج صورة السبب بمعنى أن دخول صورة السبب قطعية لا يجوز إخراجها يعني: لا يتصور أن يأتي نص ويستثني هذه الصورة التي من أجلها أنزلت الآية أو أجاب النبي – صلى الله عليه وسلم – بهذا اللفظ العام.

ولذلك قال هناك:

واجزم بإدخال ذوات السبب

يعني: في اللفظ العام

وارو عن الإمام ظنا تصب." (٢)

"إذا: إذا زاد من جنس المزيد عليه وهو الحد هنا ولم يتغير الحكم الأصلي فليست الزيادة بنسخ، وذهب الحنفية إلى أنها: نسخ لأن الجلد كان هو الحد الكامل، ثم صار الحد ليس بجلد فقط نقول: أين الرفع هنا؟ أين حقيقة النسخ؟ لا وجود له، وإنما كونه كاملا أو ليس بكامل هذا أمر آخر ليس متعلقا بالحكم ثم لما زيد التغريب رفعت هذه الزيادة ذلك الحكم وهو صفة الكمال والاقتصار على الجلد **جوابه** أن صفة الكمال ليست بحكم شرعي، صفة الكمال كون الحد كامل هو

---

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٤

(٢) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٧

الجلد فقط ثم رفعت صفة الكمال بزيادة التغريب نقول: صفة الكمال ليست بحد ليست بحكم شرعي حينئذ لا يصدق عليه النسخ، (وإن تعلقت وليست بشرط، فنسخ عند أبي حنيفة) خلافا للجمهور (فإن كانت الزيادة شرطا للمزيد عليه كالنية في الطهارة فأبو حنيفة وبعض مخالفيه في الأولى)، يعني: المسألة السابقة التي ليست بشرط (نسخ)، (فإن كانت شرطا كالنية في الطهارة)، بمعنى: أنه لو أوجب الطهارة أولا ثم زاد عليه النية بأن صار شرطا هل هي نسخ أم لا؟ حينئذ على هذا التقريب نقول: الزيادة غير المستقلة إما أن تكون شرطا أو لا، إن لم تكن شرطا كالتغريب على الجلد قلنا ليست بنسخ عند الجمهور إن كانت شرطا فالأحناف وبعض من خالف في المسألة الأولى قال: إنها نسخ. كالمسألة السابقة عند الأحناف، ومذهب الجمهور: أن تلك الزيادة ليست بنسخ لانتفاء حقيقة النسخ. حينئذ نجعل الضابط في مثل هذه المسألة: هل وجد حقيقة النسخ أو لا؟ حينئذ: فائدة التعريف هو ما ذكر رفع الحكم الثابت إلى آخره هل هو موجود في هذه الزيادة أو لا؟ هل تغير الحكم الشرعي؟ لم يتغير فالطهارة شرط هي شرط سواء وجدت النية أم لا كونه زاد النية فهو زيادة تفصيل في عبادة لكن هل رفع كونه شرطا أو لا؟ لا لم يرفع هو باق على ما هو عليه إذا: لم يحصل عندنا تغير للحكم، (ويجوز إلى غير بدل)، يعني: يجوز النسخ إلى غير بدل عند الجمهور كنسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة، تحريم ادخار لحوم من الأضاحي وهذا مذهب الجمهور، (وقيل: لا) لا يجوز إلى غير بدل وهو قول الظاهرية لأنه مخالف لقوله: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها نأت بخير منها﴾ [البقرة: ١٠٦]، هنا نقول الوقوع يدل على الوجود فالوقوع يعتبر شاهدا ما دام أنه وجد حينئذ لا **إشكال فيه**، (وبالأخف)، يعني: يجوز النسخ إلى بدل أخف من المنسوخ وهذا محل وفاق، يعني: لا خلاف في جوازه لا عقلا ولا شرعا بل هو موجود. ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين﴾ [الأنفال: ٦٥] هذا ماذا؟ نص، ثم قال: ﴿فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾ [الأنفال: ٦٦]، ومصابرة الواحد لاثنين أخف من مصابرة الواحد لعشرة ولا شك أن الثاني [الأول] (١)

(١) سبق ..." (١)

"قال: (و (الاطراد)). أي: والشرط السادس من شروط العلة الاطراد. وهو شرط مختلف فيه كما ذكرنا أي: اطراد شرط في صحة العلة فإذا تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلة وهذا يسمى بالنقض فالنقض يقدح في صحة العلة، (وقال أبو الخطاب) وهو قول أكثر الحنابلة (وبعض الشافعية: يختص بمورده) يعني: لا يشترط اطراد العلة حينئذ لا يقدح النقض في صحتها بل هو تخصيص لها يختص بمورد الحكم وتبقى العلة حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعام إذا خص، (وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص بمورده) مثل ماذا؟ قال: قد يتخلف الحكم عن العلة لفوات محل أو شرط فالأول محل مثلا نحو القتل العمد العدوان هذا علة لوجوب القصاص لكن هذا ينتقض بماذا؟ بقتل الوالد ولده أليس كذلك؟ الأصل القصاص، والقتل العمد العدوان موجود لكن هذا يسمى ماذا؟ يسمى تخصيصا للعلة بمعنى أن النص لولا النص لقتل الوالد بولده هذا الأصل فيه لوجود العلة بكاملها وهي: مركبة. لكن لوجود النص استثني فاستثناء قتل الوالد

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣٨/٧

لولده لا يعتبر نقضا للعلة بل هي مطردة في غير هذا المحل معتبرة نعم فإنه لا يجب القصاص فلا يقتل به مع أن العلة موجودة لأن الأبوة مانعة من تأثير العلة في الحكم فلا تبطل، أشبه ما يكون بالمانع فلا تكن في غير الأب لأنها ليست علة ملفوظة، ومثال الثاني وهو: فوات الشرط. شرط العلة الزنا علة للرجم وشرطه الإحصان، كما سبق معنا الزنا علة للرجم هل كل من زنا رجم؟ **الجواب**: لا، لا بد من تحقق شرط العلة وهو: الإحصان. فإذا تخلف الإحصان تخلف الرجم مع وجود الزنا العلة حينئذ هل يسمى نقضا للأصل؟ **الجواب**: لا، (و (التخلف) إما لاستثنائه) هذا أراد أن يبين ماذا؟ التخلف تخلف الحكم عن العلة لما ذكر الاطراد والاطراد فيه شيء من تخلف الحكم عن العلة حينئذ أراد أن يبين متى يتخلف أو ما هي أنواع التخلف، لما ذكر تخصيص العلة بتخلف حكمها ذكر أقسام التخلف وهي: ثلاثة أضرب. (و (التخلف)) أي: تخلف الحكم عن العلة. ال للعهد الذهني (إما لاستثنائه) يعني: يرد دليل ونص يستثني هذا النوع أو هذا الفرع أو هذا الأصل وحينئذ لا **إشكال فيه**، إذا جاء التنصيص فلا **إشكال فيه** (إما لاستثنائه) أي: أنه مستثنى من قاعدة القياس على جهة الاستحسان والأولى أن يقال بالنص (كالتمر في لبن المصراة) أي: إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة إذا ردها المشتري مع أن علة إيجاب المثل في المثليات التماثل بينها فالأصل أن يضمن لبن مصراة بلبن مثله لهذه العلة لكن استثني شرعا فلا تلزمه العلة بمعنى أنه لو اشترى شاة وحلبها عنده ثم ردها لعيب ونحوه حينئذ يضمن اللبن، والأصل أن يضمنه ماذا؟ بلبن مثله لكن جاء الشرع بعدم التساوي هنا في المثليات وأعطاه تمرا، كذلك العرايا الأصل أنها داخلة في مسمى الربا، لأنه بيع تمر رديء بجيد أو طيب برديء، فالأصل فيه أنه ربا، لكن جاء النص باستثنائه، إذا الاستثناء لا يعدل عنه بمعنى أن الاستثناء إذا ورد [على نص مؤصل] (١)

(١) سبق ..." (١)

"خلاف الراجح والمرجوح

أما النوع الثاني من خلاف التنوع فهو: خلاف الراجح والمرجوح: وهذا تكون فيه المناصحة، فلا بد أن يكون الحق هنا مع واحد من الاثنين؛ لأن الحق لا يتعدد خلافا لمن قال بأنه يمكن أن يكون الحق مع كل مفت، فهذا خطأ فاحش، بل الحق واحد عند الله لا يتعدد، كما قال الله تعالى: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾ [يونس:٣٢].

ولذلك اختلف العلماء في مسائل مهمة جدا، منها مسألة الشرب قائما، فقد اختلف العلماء في الشرب قائما، واختلفوا في مسألة استقبال القبلة عند الغائط، واختلفوا في الوضوء من لحم الجزور، اختلفوا في التسمية على الوضوء هل هي واجبة أو ليست واجبة، وهل هي شرط في صحة الوضوء أم ليست شرطا في صحة الوضوء؟ فالحق مع واحد من الاثنين، فعلى طالب العلم الأريب الفقيه اللبيب أن يبحث عن القول الذي يلتزم بالدليل، ويصحح الدليل، ويعرف كيف يستنبط الحكم من الدليل.

فإن كان المرء يعلم كيف يفصل بين القولين فحيا هلا به، فقد ارتقى مرتبة عالية، وإن لم يستطع أن يفرق بين القولين، فلا

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢٨/٨

بد أن يلتزم بالعالم الذي علم منه أنه يتحرى السنة ويلتزم بها ويطلع كثيرا ولا يكف عن الطلب؛ لأن هذا يكون أوفر حظا في التوفيق من غيره، فهذا النوع من الخلاف وإن كان خلاف تنوع، لكنه فيه راجح ومرجوح.

وكذلك مسألة الزواج من المرأة الكبيرة البكر دون ولي، فهل لها أن تزوج نفسها أم لا؟ وهذا الخلاف خلاف معتبر، والخلاف المعتبر لازمه أن يترك المرجوح ويؤخذ الراجح.

والخلاف المعتبر لا إنكار فيه، وإنما فيه التناصح فقط، والمناظرة تناصح كما وقع بين الشافعي وأحمد في مسألة تكفير تارك الصلاة، وعلماء الشام لا يقولون بتكفير تارك الصلاة، وعلماء الحجاز يقولون بتكفير تارك الصلاة، وهذا الخلاف لا يفسد للود قضية، وهو خلاف معتبر.

ولما دخل الشافعي على أحمد –إن صحت القصة– فقال له يا أحمد: ماذا تقول في رجل لا يصلي؟ قال: كافر.

قال كيف يدخل الإسلام، قال: يقول: لا إله إلا الله.

فقال لـ أحمد: أرأيت إن كان يقول لا إله إلا الله! فأخذ أحمد حذاءه وذهب.

ومعناه أنه قبل كلام الشافعي، بل لعله خشي أن يصل النقاش إلى الجدال.

ولم ينكر الشافعي على أحمد، فـ الشافعي هنا يناصح ويناظر الإمام أحمد، والحق مع واحد من الاثنين، فالخلاف المعتبر فيه المناصحة والمناظرة، وليس فيه الإنكار، وهو لا يفسد للود قضية.

فإن قيل: أنتم تقولون: إن الحق واحد، وإن الخلاف المعتبر فيه التناصح لا الإنكار، فما دليلكم؟ ف

A قال تعالى: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾ [يونس:٣٢].

وقد جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما بعث سرية وقال لأصحابه: (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة)، فقال قوم: أمرنا الرسول أن لا نصلي إلا في بني قريظة، وقال قوم: لا والله إنما أمر الرسول أن نحافظ على صلاة العصر فلا يخرج وقتها.

فصلى أناس في الطريق، وأناس تمسكوا بظاهر أمر النبي وصلوا في بني قريظة، فلما قصوا على النبي صلى الله عليه وسلم القصة أقر الفريقين.

فهذا دليل على أن الحق متعدد، فهو مع الطائفة التي صلت في بني قريظة، وهو أيضا مع الطائفة التي صلت قبل أن تصل إلى بني قريظة، ونحن قلنا: إن الحق واحد، فما هو حل **الإشكال الظاهر** هنا؟ **الجواب** على ذلك: أن إقرار النبي هنا لم يكن إقرارا على أن الحق متعدد، بل هو إقرار على أن كل طائفة لها أجر، وهذا هو محل النزاع.

فإقرار النبي كان على اجتهادهم، فلم ينكر اجتهاد هذه الطائفة ولا تلك الطائفة، وليس فيه إقرار على أن الحق متعدد، بل الحق مع الذين صلوا في بني قريظة؛ لأنهم عملوا بظاهر أمر النبي صلى الله عليه وسلم، وأما الذين اجتهدوا بالاستنباط وقالوا: إن أمر النبي له معنى وحكمة، وهو تعجيل الخروج، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على اجتهادهم لا على أن

الحق معهم، وكل مجتهد من الطائفتين مصيب للأجر، هذا هو الراجح في الرد على هذا الإيراد.

إذا: خلاف تنوع لا يكون فيه الإنكار، بل فيه المناصحة والمناظرة، وهو لا يفسد للود قضية.." [1]

"الأول: أن يكون وسيلة إلى المقصود وليس مقصودا بنفسه، كتحريك اللسان في القراءة، قلنا: الأخرس مر معنا الأخرس [إيهاب] لا يستطيع أن يقرأ الفاتحة هل يجب عليه أن يحرك لسانه؟ **الجواب**: لا، قيل به، لكنه عبث لا تأتي الشريعة بمثل هذا، حينئذ نقول: تحريك اللسان وسيلة للقراءة فلما ارتفعت القراءة حينئذ الوسيلة لا وجود لها. إذا أن يكون وسيلة إلى المقصود وليس مقصودا بنفسه كتحريك اللسان في القراءة على الصحيح لا يجب، نقول: على الصحيح لأنه لا فيه خلاف، على الصحيح لا يجب. كذلك إمرار الموس على رأس الأصلع في العمرة والحج أو إذا حلق وأردف عمرة بعمرة، أو اعتمر ثم أحرم بالحج ولم ينبت عنده شعر حينئذ إن صح الإجماع الذي ادعاه ابن المنذر أنه يجب إمرار الموس فلا **إشكال أنه** يجب ادعى الإجماع ويعمل بهذا، لكن كقاعدة وكمثال نقول: إمرار الموس الحلق المراد به إزالة الشعر، فإمرار الموس وسيلة كتحريك اللسان كما قلنا تحريك اللسان عبث كذلك إمرار الموس على رأس الأصلع ليس عنده شيء فحينئذ نقول: هذا كذلك من العبث، لكن إن صح الإجماع فيعمل به وإلا حينئذ لا يجب لا يكون واجبا. إذا ما كان وسيلة إلى المقصود وليس مقصودا بنفسه على الصحيح أنه لا يجب لأنه إذا سقط الأصل المقصود حينئذ الوسيلة تكون ساقطة لأنها تابعة له.

الثاني: ما يجب تبعا لغيره يعني: المقدور عليه، ما يجب تبعا لغيره، وهذا على نوعين: ما كان وجوبه احتياطا، قالوا: كغسل رأس المرفق إذا قطعت الليل، فالاحتياط فيه أنه يجب.

الثاني: ما كان وجوبه ليس احتياطا ولكن تكميلا للعبادة، كرمي الجمار، والمبيت في منى إذا فاته الحج حينئذ عجز عن الوقوف بعرفة، هل نقول: غير المعجوز عنه وهو الرمي والمبيت والطواف والسعي يأتي به؟ لا يأتي به، لماذا؟ لأنه لو نظرنا في القاعدة وإطلاقها قلنا نعم يأتي به، لكن نقول: هنا فاته الحج وهذه الأمور تابعة ليوم عرفة، حينئذ تكون من باب التكميل فلا يجب عليه، والنصوص مقدمة هنا.

الثالث: ما كان جزء من العبادة وليس بعبادة، يمكن؟ ما كان جزء من العبادة وليس بعبادة، هذه الأربعة ذكرها ابن رجب في هذه القاعدة، ما كان جزء من العبادة وليس بعبادة، قالوا: كالصوم. الصوم قد يطيق المريض أن يصوم إلى الزوال ثم بعد الزوال لا يستطيع هل يأتي به؟ هو جزء عبادة لكن الإمساك من الفجر طلوع الفجر إلى الزوال هل هو عبادة؟ **الجواب**: لا، إذا: هو جزء عبادة وليس عبادة مستقلة، فلا يلزم به، فحينئذ لا يجب.

الرابع: ما هو؟ جزء من العبادة وهو عبادة في نفسه. يعني: عكس الثالث، ما هو جزء من العبادة وهو عبادة في نفسه كالقيام في الصلاة، هو جزء من العبادة وهو عبادة بنفسه لا شك في ذلك، كذلك القراءة قراءة القرآن جزء من العبادة من الصلاة وهي عبادة في نفسها، كمن يستطيع أن يقرأ بعض الفاتحة دون بعض هل يجب عليه؟ نقول: نعم يجب عليه.

---

(١) القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، محمد حسن عبد الغفار ١٠/١٤

إذا لم يحفظ دخل في الإسلام وعلم فلم يتعلم وكاد الوقت أن يخرج، أو رجل كبير لا يحسن إلا بعض الفاتحة عليه أن يأتي بهذا البعض، وهل يكمله بالتسبيح أو لا؟ خلاف، والصحيح لا، لا يحتاج وإنما يكرر ما يحفظه.." (١)

"فمن هذه صيغة عموم ﴿فمن اضطر﴾ أي: أجهد ... ﴿في مخمصة﴾ أي: مجاعة، والمخمصة خلو البطن من الغذاء، قالوا: رجل خميص البطن إذا كان طاويا خاويا. قال هنا: إذا كان طاويا خاويا ﴿في مخمصة غير متجانف﴾ أي: غير مائل إلى إثم. قال: بعض السلف هو أن يأكل فوق الشبع، لأن الضرورة تقدر بقدرها، فإذا جاز لو أن يأكل من الميتة للضرورة ما وهي إحياء النفس فحينئذ يجب أن يأكل بما يدفع به هذه الضرورة ولا يزيد على ذلك. وقال بعضهم أن مراد هنا ﴿غير متجانف﴾ بأن يصف حاله بأنه في ضرورة وليس الأمر كذلك، واللفظ يحمل على المعنين، بمعنى ﴿غير متجانف لإثم﴾ بأن لا تكون به ضرورة ويدعي الضرورة، ثم قد تكون به ضرورة ويأكل فوق الشبع والواجب عليه أن مقدار ما يدفع ضرورته، ﴿فإن الله غفور رحيم﴾ يعني: فإن فأكله ﴿فإن الله غفور رحيم﴾ المغفرة إنما تكون إذا أكل، وهل هو فعل معصية؟ **الجواب**: لا، لم يفعل معصية، وهل أكل محرما بعد ما أبيح له؟ **الجواب**: لا. وهل إذا أكل نقول فيه مفسدة خالصة أم مصلحة خالصة أو راجحة؟

الثاني. يعني: انتقل في حقه الحكم من كونه حراما إلا إباحة، ثم الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، حرمت للمفسدة، ارتفع التحريم إذا ارتفعت المفسدة، فهي طيبة خالصة له وفيها مصلحة، وإن كان الأصل فيها أنها مفسدة، الله عز وجل إذا أمر بالشيء ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣] يجعل الشيء أولا مفسدته خالصة وحكمه التحريم، ثم إذا أجازه لشخص ما يجعله طيبا ويجعل الحكم الإباحة ولا **إشكال فيه**، وبعضهم يرى أنه مع الحكم بالتحريم له أن يأكل، يعني: وقت أكله للضرورة فعل محرم، **الجواب**: لا، ليس الأمر كذلك.." (٢)

"الثالث قال: (ويشترط لصحة التصرف التكليف والرشد). التصرف المراد به البيع والشراء ونحوه، بمعنى أنه هل يصح للصبي أن يتصرف؟ **الجواب**: لا، لماذا؟ فلا يبيع ولا يشتري ولا يقبل هدية ولا يهدي، ولا يقبل صدقة ولا يتصدق، ولا يقف ولا يوقف عليه، جميع أنواع التصرفات اشترط لها المصنف هنا التكليف، فمن كان دون التكليف لا يصح منه أي تصرف كان، ففيه عموم إذا يشترط لصحة التصرف التكليف والرشد، يعني: في البيع والشراء والإجارة والرهن والارتهان وغيرها، فلا يصح أن يبيع الإنسان شيئا من ماله وهو صغير يعني: دون البلوغ، أو مجنون، أو سفيه لا يحسن التصرف لأن الله تعالى قال: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾ [النساء: ٥]. ﴿السفهاء﴾ أي: الجهال بمواضع الحق وقال تعالى: ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح﴾ ... [النساء: ٦]. ابتلوا أي اختبروا ﴿حتى إذا بلغوا النكاح﴾ يعني: مبلغ الرجال والنساء. ﴿فإن آنستم﴾ أي: أبصرتم. ﴿منهم رشدا﴾ شرط هنا أمرين لصحة دفع المال إليهم.

الأول: بلغوا النكاح. إذا التكليف.

الثاني: ﴿آنستم منهم رشدا﴾ أي: عقلا وحفظا للمال وعلما بما يصلحه. والمراد بالرشد حسن الإصلاح، يعني: حسن

---

(١) شرح القواعد والأصول الجامعة، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/١٢

(٢) شرح القواعد والأصول الجامعة، أحمد بن عمر الحازمي ٢٥/٢

التصرف في المال لئلا يغبن وبأن لا، يلعب عليه، حينئذ نقول: هذا يعتبر رشيدا، والصلاح في المال أن لا يكون مبذرا، والتبذير هو أن ينفق ماله فيما لا يكون فيه محمدة دنيوية، ولا مثوبة أخروية، أو لا يحسن التصرف فيها فيغبن في البيوع ونحوها، حينئذ [نقول: هذا غير ..] نقول بأنه غير صالح للتصرف، لماذا؟ لانتفاء الشرط وهو التكليف والرشد، فظاهر عبارة المصنف هنا ... (ويشترط لصحة التصرف التكليف والرشد) أن جميع أنواع التصرفات لا بد فيها من التكليف، كما ذكرنا لو أهدي لصبي من غير إذن وليه أو أوصي له أو أوقف عليه فهذا تصرف لأنه أخذ وعطاء، وظاهر عبارة المصنف أنه لا يصح، والأظهر أن التصرف فيما إذا كان النفع محضا للصبي أنه يصح، لأن التصرفات على ثلاثة أنواع:

الأول: تصرف هو نفع محض نحو الصبي، يعني: من حق الصبي.

ثانيا: تصرف هو ضرر محض نحو الصبي، أو في حق الصبي.

ثالثا: تصرف هو متردد بينهما، يعني: بين النفع المحض والضرر المحض، وهذا محل خلاف والمراد به البيع والشراء.

التصرف الذي هو ضرر محض والذي هو متردد بينهما داخل في قول المصنف: ولا إشكال. بمعنى أنه لا بد من التكليف، فلا يصح من الصبي ويتناوله كلام المصنف رحمه الله تعالى، وأما المتردد بينهما وهو البيع والشراء هذا فيه ثلاثة أقوال:

قيل: لا يصح مطلقا.

وقيل: يصح مطلقا.

وقيل: يصح بإذن الولي.

وقيل: يصح بإذن الولي. عند من قال بالثالث في الأشياء المحقرة، الأشياء التي لا يلتفت إليها، إذا قوله: (ويشترط لصحة التصرف التكليف والرشد). ينبغي تقييده بما ذكرنا.." (١)

"يعني: يركبها فأتلفت حينئذ: هذا واضح بين هو وبهيمته حاضران في الموقع، والتي يخرجها ليلا أو نهارا بقرب ما تتلفه على التفصيل الذي ذكرناه، أو الصورة الثالثة (يطلق حيوانه المعروف بالأذية على الناس في أسواقهم وطرقهم، فإنه متعمد) في الصور الثلاث (عليه الضمان). يعني عنده كلب عقور لو جاز له أن يستعمله لا يجوز له أن يطلقه ويؤذي المسلمين. فإن أطلقه بين الناس فأفسد حينئذ وأتلف حينئذ يضمن صاحب الكلب ما أتلفه. إذا: (أو يطلق حيوانه المعروف بالأذية على الناس في أسواقهم وطرقهم، فإنه متعمد عليه الضمان).

قال: (ومما يدخل فيه هذا قتل الصيد للمحرم عمدا أو خطأ). هذا هو الشاهد للقاعدة (عمدا أو خطأ) يعني: بناء على قول لا يراه المصنف وإنما أراد المثال، وهذا الشأن في كثير من المسائل التي تذكر.

والشأن لا يعترض المثال ... إذ قد كفى الفرض والاحتمال

يعني: المثال إذا ذكر لقاعدة لا نأتي نحصص فيه. بمعنى أننا قد نأتي بالمثال لأجل أدنى مناسبة بيه وبين القاعدة، وقد يكون فيه شيء من الإشكالات التي تدرجه تحت قاعدة أخرى، فحينئذ نقول: لا يحصص فيه (ومما يدخل فيه هذا قتل الصيد

---

(١) شرح القواعد والأصول الجامعة، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٦

للمحرم عمدا أو خطأ ففيه الجزاء عند جمهور العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة) القول إذا فيه الأئمة الأربعة الأصل أنه قول كبير ويحترم، وحينئذ: على قول الأئمة الأربعة لقوله (واختار بعض أصحابهم أن الضمان خاص بقتله عمدا، كما قال تعالى في الآية: ﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾) قالوا: الحكم يستوي في المتعمد والخطأ. طيب: لم نص الله عز وجل على المتعمد؟ قالوا: لا مفهوم له. وما أسرع هذا **الجواب**، لا مفهوم له. ليس له مفهوم، كيف لا مفهوم له ونحن نقرر أن الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها، فهي من الأوصاف، والأوصاف تعتبر من المفاهيم؟ إذا له مفهوم مخالفة. قالوا: لا مفهوم له، واختار بعض أصحابهم أن الجزاء. أي: الضمان مختص بمن قتله عمدا. وهذا هو الصحيح للنص، وأما الخطأ فلا ضمان، الخطأ هنا فلا ضمان، مختص بمن قتله متعمدا كما قال تعالى: (﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾)، (﴿متعمدا﴾) هذا حال من فاعل قتل، وفاعل قتل ضمير مستتر يعود على من (﴿من قتله منكم متعمدا﴾)؟ ومن اسم شرط كذلك، من اسم موصول أم اسم شرط؟ شرط أي (﴿فجزاء﴾)، لما قال: (﴿فجزاء﴾) علمنا أن هذه من في اسم شرط وهي مبنية على السكون في محل رفع مبتدأ هنا، لأنه قتله فعل شرط واستوفى مفعوله، وإذا استوفى المفعول ما بعد من حينئذ: أعربت مبتدأ، وأما إذا لم يستوف المفعول حينئذ: تعرب مفعول به، (﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾) هذا حال من فاعل قتل. إذا مفهومه من قتله منكم مخطئا فليس عليه شيء.." (١)

"أراد أن يفسر لنا الحقيقة الشرعية، ما هي؟ قال: (ما استعمله الشرع)، هذا فيه إشكال، يعني تعريف الحقيقة الشرعية بأنه ما استعمله الشرع يعني: ما نطق به الشرع، ووجدنا الشارع قال: الحمد لله رب العالمين، إذا: الحمد، هذه حقيقة شرعية، لله: حقيقة شرعية، رب: حقيقة شرعية، العالمين .. إذا القرآن كله، واستعمل السماء والأرض والجبال والزلزلة .. إلى آخره، هل الحقائق الشرعية تخالف الحقيقة اللغوية؟ **الجواب**: لا.

إذا قوله: (ما استعمله الشرع) فيه تعميم وفيه إشكال، وهو أن كل لفظ جاء في الشرع

معناه ماذا؟ معناه أنه حقيقة شرعية وليس كذلك، بل المراد: ما وضعه الشارع ابتداء باعتبار وضعه الخاص منقولا عن المعنى اللغوي، يعني: يخالف الوضع اللغوي، هنا نقول: هذه حقيقة شرعية، وأما قوله: (ما استعمله الشرع) نقول: الاستعمال ما هو؟ إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، واستعمل الشارع الجبال، والجبال هي الجبال، لم ينقلها عن أصلها، واستعمل الأرض (إذا زلزلت الأرض)، أي أرض هذه؟ هل الأرض اللغوية أم شرعية أخرى غير اللغوية؟ نقول: لا هي نفسها .. هي عينها، بل أكثر ما في القرآن والسنة هو حقائق لغوية، هذا الأصل فيه، وحينئذ نقول: (ما استعمله) هذا فيه نظر، ودخل فيه الحقيقة اللغوية لاستعمال الشرعية، وليس المراد كذلك، وحينئذ نقول: (ما استعمله الشرع) يعني: ما وضعه الشرع، هذا الأصل، استعمله نفسره بالوضع أو نعدل العبارة: ما وضعه الشرع دالا على معنى غير ما دل عليه اللفظ في اللغة، وحينئذ صار له معنى شرعي.

قال رحمه الله تعالى: (كصلاة للأقوال والأفعال) يعني: الأقوال المخصوصة والأفعال

المخصوصة، يعني نقدر له، وإلا الصلاة ليست لمطلق الأقوال، أطلق الأقوال هنا، قال: لأقوال وأفعال، كل قول يسمى

---

(١) شرح القواعد والأصول الجامعة، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٧

صلاة في الشرع؟ **الجواب**: لا. كل فعل يسمى في الشرع صلاة؟ **الجواب**: لا. إذا: لأقوال مخصوصة وأفعال مخصوصة.

فاستعمل الشارع لفظ الصلاة وهو في المعنى اللغوي موضوع للدعاء، استعمله في ماذا؟

في أقوال مخصوصة وأفعال مخصوصة، وهو ما يعنون له بالعبادة المخصوصة المعينة، وهذا واضح.

قال: (وإيمان) يعني: وكإيمان .. لفظ إيمان، استعمال الشرع لإيمان، (لعقد بالجنان) يعني: عقيدة، (بالجنان) يعني بالقلب.

(ونطق باللسان وعمل بالأركان) فدخل في تعريف الإيمان كل الطاعات القولية والاعتقادية القلبية والعملية، فشمل الإيمان جميع هذه الأركان الثلاثة، وهذا وافق فيه المصنف مذهب أهل السنة والجماعة في تعريف الإيمان، لأن تعريف الإيمان يدخل تحته ثلاثة أركان: عقد بالجنان، ونطق باللسان، وعمل بالأركان .. بالجوارح، وكلها أركان.

فقوله: (عمل بالأركان) يدل على أن الأركان -يعني الجوارح- جزء من مسمى الإيمان." (١)

"الشارع إذا قال: الصلاة بمعنى الدعاء، "وصل عليهم" إذا قيل المراد به الدعاء صار مجازا، وإذا قيل: الصلاة .. أقيموا الصلاة العبادة المخصوصة صار حقيقة، هذا مراده بهذه المسألة.

(وقد تصير الحقيقة – اللغوية - مجازا وبالعكس) وهنا مثل بالعرفية، ﴿وهي وضع الدابة لكل ما دب﴾ إذا استعمل اللغوي الدابة لكل ما دب حينئذ نقول: هذا استعمال حقيقي، إذا استعمله في ذوات الحافر فقط نقول: هذا مجازي باعتبار نفسه. أصحاب العرف وأهل العرف إذا استعملوا الدابة في كل ما يدب على الأرض هذا مجازي، إذا استعملوها في ذوات الحوافر .. له رجلان صار ماذا؟ صار حقيقة، إذا: اللفظ الواحد يصير حقيقة ومجازا باعتبارين.

قال: (والمجاز) هذا النوع الثاني المقابل للحقيقة، يعني: الدلالة باللفظ إما حقيقة وإما مجاز، سبق الكلام على الحقيقة.

قال: (والمجاز) المجاز أصله من حيث الوزن مفعل، مأخوذ من الجواز وهو العبور والانتقال، جاز الطريق يعني: عبره وانتقل، جاز البحر يعني: عبره، فالمجاز أصله مجوز على وزن مفعل، مجوز، لكن الذي سمع في لسان العرب مجاز، وحينئذ لا بد من الرجوع إلى الأصل وتعليله، فنقول: مجوز .. مجاز، أريد قلب الواو ألفا، ولا تقلب الواو ألفا إلا إذا تحركت وانفتح ما قبلها، وهنا تحركت ولم ينفتح ما قبلها، إما أن نقول -وهو أسلم- أنه اكتفاء بجزء العلة فقلبت الواو ألفا، وهذا لا **إشكال فيه**، أو نقول: نقلت حركة الواو إلى ما قبلها، صارت الجيم محركة، وحينئذ لنا نظران: قبل النقل وبعد النقل، نقول: تحركت الواو قبل النقل، وفتح ما قبلها بعد النقل فقلبت ألفا.

﴿فأصله مجوز، بفتح الميم والواو، نقلت حركة الواو إلى الجيم، فسكنت الواو وانفتح ما قبلها وهو الجيم، فانقلبت الواو ألفا على القاعدة﴾ ليس على القاعدة إلا بالنظرين، أو على جزء القاعدة ﴿فصار مجازا﴾.

ثم إذا كان مجاز على وزن مفعل، معلوم أن مفعل في اللغة قد يكون مصدرا، وقد يكون اسم مكان، وقد يكون اسم زمان، يعني: يأتي ويراد به هذا أو ذاك أو ذاك، والذي يميز هذه المعاني الثلاث هو السياق، فحينئذ المجاز بالمعنى الاصطلاحي

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١١

الآتي تعريفه: إما مأخوذ من المصدر أو من اسم المكان لا من اسم الزمان، لماذا؟ لعدم العلاقة فيه بخلافهما، يعني المصدر ثم علاقة، والمكان ثم علاقة، أما الزمن فليس بينهما علاقة البتة، وحينئذ لا يكون مأخوذا من اسم الزمان.

﴿فإنه إن كان من المصدر فهو متجوز به إلى الفاعل للملابسة، كعدل بمعنى عادل، أو من المكان له، فهو من إطلاق المحل على الحال، ومع ذلك ففيه تجوز آخر، لأن الجواز حقيقة للجسم لا للفظ﴾ فكيف يقال بأن اللفظ مجاز، هل اللفظ يجوز بنفسه؟ **الجواب**: لا، وحينئذ استعماله في المعاني هذا مجاز.." (١)

"﴿أي: اطراد علاقته﴾ بل قد يطرد تارة لكنه لا يجب، كالأسد للشجاع، يعني: كلما وجد شجاع أطلقت عليه أنه أسد، هذا مطرد ولا **إشكال فيه**.

ولا يطرد تارة أخرى، ﴿فالعلاقة التي في قوله تعالى: ((واسأل القرية)) [يوسف:٨٢]﴾ سؤال لأهلها ﴿لا تطرد، فلا يقال: اسأل البساط ولا الحصير﴾ أي: أهله، بخلاف الحقيقة فإنها واجبة الاطراد.

قال: (والتزام تقييده) يعني: ويعرف المجاز عن الحقيقة بالتزام، التزام لا بد، ليس التقييد، وإنما التزام تقييده.

﴿كجناح الذل﴾ الجناح يطلق ويراد به معناه اللغوي، لكن إذا أريد به المجاز لا بد من التزام تقييده، لا بد من: جناح الذل .. لا بد من الإضافة.

﴿ونار الحرب﴾ النار تطلق هكذا: رأيت نارا .. حقيقة، لكن لو أراد المجاز لا بد من إضافتها: نار الحرب، إذا: التزم تقييده في المجاز، ﴿فإن الجناح والنار يستعملان في مدلوله الحقيقي من غير قيد، وإنما قيل بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده﴾ وهذا احتراز عن الحقيقة في اللفظ المشترك، ﴿لأن المشترك قد يقيد في بعض الصور، كقولك: عين جارية﴾ قيدت "عين" هذا مشترك، إذا قلت: جارية، باصرة، جاسوسة، هذا تقييد، هل هو مجاز؟ **الجواب**: لا، لماذا؟ لأن التقييد هنا بالجاري والباصرة ونحوها ليس ملتزما، وإنما قد يكون تارة ويترك تارة أخرى ﴿لكنه لم يلزم التقييد فيه﴾.

قال: (وتوقفه على مقابله) ﴿أي على المسمى الآخر الحقيقي﴾ يعني: لا يفهم إلا إذا فهم سابقه، ﴿سواء كان ملفوظا به﴾ أو لم يكن ملفوظا به، والمثال هنا مثال فاسد، لكن نذكره لأن المصنف ذكره، ﴿كقوله تعالى: ((ومكروا ومكر الله)) [آل عمران:٥٤]﴾ مكروا قال: المراد به المعنى الحقيقي، ومكر الله؛ قال: لا يمكن هنا أن نفهم المعنى المجازي له إلا بتوقفه على غيره وهو المعنى الحقيقي في مكروا، وحينئذ هذا ما يسمى بالمشاكلة، فلا يفهم معنى مكر الله عز وجل إلا بقوله: ((ومكروا ومكر الله)) [آل عمران:٥٤] وهذا فاسد، لأنه إذا ثبت أنه مجاز حينئذ أريد به غير المعنى الذي وضع له في لسان العرب، وليس الأمر كذلك، بل هو باق على حقيقته، ويقيد كما قيده الباري جل وعلا، فيكون من الصفات المقيدة، ليست المطلقة، يعني لا يقال: الله يمكر .. هكذا، ولا نقول: الله الماكر، وإنما نقول: يمكر بمن مكر به أو بدينه وأهله.

قال: (وتوقفه على مقابله) يعني: هنا: ((ومكروا ومكر الله)) [آل عمران:٥٤] مكروا هذا حقيقي، ومكر الله هذا مجازي، أي: ﴿جازاهم على مكرهم﴾ وهذا تأويل.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١٧

﴿فلا يقال: مكر الله ابتداء، أو كان مقدرا، كقوله تعالى ((قل الله أسرع مكرا)) [يونس:٢١] ﴿هذا لم يتقدم لمكرهم ذكر في اللفظ، لكن تضمنه المعنى ، والعلاقة المصاحبة في الذكر﴾.." (١)

"فإن كان من وضع اللغة فحقيقة، يعني: العرب نطقت أول ما نطقت بزيد علما على شخص، هذا نسميه ماذا؟ نسميه ارتجالا، يعني: أول ما نطقت سمت به، يسمى ارتجالا، هذا حقيقة ولا **إشكال فيه**، لكن قد يسمى مثلا كلب كما مر معنا .. يسمى به شخص قيل: كلب، أو حمار كما هو موجود حتى في زمن الصحابة، حينئذ سمي الرجل حمار، نقول: حمار ليس ارتجالا، ما وضع ابتداء للشخص أو الإنسان وإنما وضع ابتداء للحيوان المعروف ثم نقل، هذا النقل هل هو كنقل الأسد عن الحيوان المفترس إلى الرجل الشجاع؟ **الجواب**: لا، ليس مثله، وهذا الذي عناه المصنف هنا.

قال: وإن كان متجددا فكما نص عليه هنا، فالأصح ليس بحقيقة ولا مجاز، لا بالأصالة ولا بالتبعية، ﴿قال في شرح التحرير: اختاره الأكثر﴾ يعني: المنع مطلقا، المنع في العلم المنقول مطلقا دون تفصيل.

﴿لأن الأعلام وضعت للفرق بين ذات وذات، فلو تجوز فيها لبطل هذا الغرض﴾ يعني لو قلت مثلا: زيد هو منقول، كمثال، وضع لشخص ما، ثم نقلته إلى آخر قلت: رأيت زيدا، اختلطت الأمور، بطل الغرض، لماذا؟ لأن العلم وضع ليعين مسماه ويشخصه في الخارج، فإذا نقلته حينئذ بطل ما وضع له بالأصالة.

وأيضا: ﴿فنقلها إلى مسمى آخر إنما هو بوضع مستقل لا لعلاقة﴾ وشرط المجاز العلاقة، ولا علاقة هنا.

وقيل: يجري فيها المجاز مطلقا .. المنقولة والمرتجلة.

قال هنا: كما يقال: قرأت سيبويه، يعني: كتاب سيبويه، على حذف مضاف، فاستعمل سيبويه وأطلق به على الكتاب، وهذا قول ضعيف.

وقيل -القول الثالث وهو الصحيح-: بالفرق بين ما تلمح فيه الصفة فيجوز، وما لا تلمح فيه الصفة فلا يجوز، حينئذ ما قاله ورجحه وقدمه المصنف من حيث الإطلاق فيه نظر، يعني: المنع في كون المجاز يدخل الأعلام المنقولة مطلقا فيه نظر، والصواب الفرق بين ما تلمح فيه الصفة فيجوز كأسود وحارث ونحوهما، دون العلم الذي وضع للفرق المحض بين الذوات كزيد وعمر وبئر، قال الغزالي: قال الكوراني: لما قدم التاج السبكي أن المجاز لا يكون في الأعلام مطلقا قال: ما ذهب إليه المصنف خلاف ما عليه المحققون، إذ قالوا: إذا قلت: رأيت حاتما وأردت شخصا معينا وإنما أطلقت عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به في الجود مجاز، يعني: رجل كريم وأطلقت عليه حاتمن بناء على ماذا؟ على المشابهة أولا بين حاتم الطائي وبين الذي أراه، وحينئذ حصلت المشابهة فحصل النقل، إذا: وجدت علاقة ووجد النقل، هذا مجاز، وهو الصحيح: أنه إذا أريد به لمح الصفة حينئذ يكون مجازا ولا **إشكال فيه**، وهو قول الغزالي وهو المقدم.." (٢)

"المذهب الثالث: التفصيل بين ما يمكن الحصول بتمامه كالقعود، فيشترط بقاؤه، ولا يصدق "القاعد" حقيقة بعد انقضاء القعود، وبين ما لا يمكن كالمصادر السيالة، كالكلام، فوجود آخر جزء منه كاف في الإطلاق الحقيقي، يعني: ما

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٢

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/١٢

كان من مثل: قاعد وجالس الذي يقع دفعة واحدة حينئذ يكون باعتباره مجاز، ولا **إشكال فيه**، لكن في المصادر السيالة إن أطلق وأدرك آخر جزء منه فكان الإطلاق حقيقي لا مجازي، هذا تفصيل بين المصادر التي تقع أحداثها دفعة واحدة وبين المصادر السيالة، وحينئذ إطلاق الوصف بأن زيدا متكلم ولو عند الدال من زيد من قولك: قام زيد يعتبر حقيقة، لماذا؟ لأنه أدرك آخر جزء من المصدر السيال، وعلى القول السابق الذي اختاره المصنف يكون مجازا.

﴿وقال القاضي أيضا وأبو الخطاب، وجمع: إن لم يمكن بقاء المعنى كالمصادر السيالة، كالكلام والتحرك ونحوهما، فحقيقة﴾ لوجود الفعل وتعذر بقائه، ﴿وإلا فمجاز﴾ كالضرب والقيام والقعود ونحوها.

﴿واحتج لما في المتن بأنه يصح نفيه فيصدق بعد انقضائها: أنه ليس بضارب في الحال﴾ وصحة النفي علامة المجاز، لكن هل يصح هذا أن ينفى؟ زيد يتكلم نقول: تكلم وانتهى؟ هل يصح هذا أن ينفى؟ **الجواب**: لا، أنه لا يصح، ولذلك التفصيل بين ما ينقضي بتمامه وبين ما لا ينقضي هو الأولى، ولذلك إذا قيل: زيد يصلي وهو يصلي الآن؛ حينئذ مضت ركعة وهو في ركعة ثانية وتبقى ركعة ثالثة، هو في الثانية تقول: زيد يصلي، هل يصلي هذا حقيقة أو مجاز؟

الفعل هنا الصلاة من المصادر التي توجد شيئا فشيئا، الصلاة التي هي عبادة مخصوصة توجد شيئا فشيئا، فإذا أطلق قيل: زيد يصلي يعني الآن فحينئذ باعتبار الركعة الأولى مجاز، وباعتبار ما سيأتي مجاز، وباعتبار الركعة الثالثة نقول: هذا حقيقة، لكن الصواب أنه يقال: أنه حقيقة؛ لأن العبرة بإيقاع اللفظ في أي جزء من أجزاء المصادر السيالة، وإلا لصار المجاز أكثر من الحقيقة، وقد رددنا اليوم قول ابن جني: أن المجاز غالب في اللغة:

وليس بالغالب في اللغات ... والخلف فيه لابن جني آت

وحينئذ نقول: على هذا القول بأن المصادر السيالة وما أكثرها ومنها الأفعال هذه لو قيل: بأنه لا يصدق إلا بعده فحينئذ نقول: صار المجاز أكثر من الحقيقة، بل الصواب أنه متى ما أطلق اللفظ في أثناء المصادر السيالة فهو حقيقة، ما دام أنه أدرك جزءا من أجزائها.

قال هنا: ﴿بأنه يصح نفيه فيصدق بعد انقضائها: أنه ليس بضارب في الحال، وأما إطلاق المؤمن على الميت فحقيقة؛ لأن الإيمان لا يفارقه بالموت.

قال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى: وهذه هي مسألة النبوة، ولا تزول بالموت﴾.

إذا: هذه قاعدة: (وبعد انقضائها مجاز).." (١)

"إذا: منذ أن ترى الفعل بعد إذا مباشرة ليست الفجائية؛ لأن الفجائية لا يليها إلا الاسم الذي هو مبتدأ، فإذا مر بك الفعل فاحكم قطعا؛ بأنها ليست فجائية.

((إذا أنتم تخرجون)) هذه فجائية، وأنتم هذا مبتدأ.

﴿ومن أمثلة المفاجأة﴾ قوله تعالى: ﴿((فألقاها فإذا هي حية تسعى))، ولا تحتاج إذا المفاجأة إلى **جواب**. ومعناها الحال﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/١٤

فبالحضرة الأسد، يعني: الآن، خرجت فإذا الأسد، يعني: أمامي، يعني: وقت الخروج، ليس سابقا ولا لاحقا، تفيد الحال .. الآن، خرجت فإذا كذا، فألقاها فإذا هي حية .. مباشرة منذ أن ألقى، لم تتأخر ولم تتقدم.

هذا المراد بها أنها للحال.

﴿قال ابن الحاجب: ومعنى المفاجأة﴾ وهذا أورده السيوطي كذلك في شرح الكوكب الساطع ﴿ومعنى المفاجأة: حضور الشيء معك في وصف من أوصافك الفعلية﴾ كالخروج مثلا ﴿وتصويره في قولك: خرجت فإذا الأسد فمعناه: حضور الأسد معك في زمن وصفك بالخروج﴾ وهو فعلي.

إذا: ﴿معناه: حضور الأسد معك في زمن وصفك بالخروج، أو في مكان خروجك، وحضوره معك في مكان خروجك ألصق بك من حضوره في زمن خروجك﴾ يعني: هي ظرف مكان أنسب من كونها ظرف زمان، هو الآن يشير إلى ماذا؟ إلى الخلاف في نوعها: هل هي ظرف زمان أو ظرف مكان؟ يقول: ألصق بك مكانا من الزمن.

﴿لأن ذلك المكان يخصك دون من أشبهك. وذلك الزمان لا يخصك دون من أشبهك﴾ يعني: المكان لا يشاركك فيه أحد، خرجت فإذا الأسد. المكان ليس فيه مشاركة، أما الزمن فلا، فثم مشاركة بينك وبين غيرك.

﴿وكلما كان ألصق كانت المفاجأة فيه أقوى﴾.

هذا في "إذا" التي تكون للفجائية أو تكون مفاجأة، وهي حرف على ما ذكره ابن مالك وغيره رحمه الله تعالى.

وتأتي أيضا قال: (وظرفا) يعني: تأتي إذا تخرج عن الفجائية والمفاجئة وتأتي ظرفا يعني: اسم .. صارت اسما، والسابقة هي حرف، وهذا لا مانع منه: أن يكون اللفظ أو الحرف الواحد -الحرف بالمعنى الأعم- أن يكون تارة يدل على معنى ويرجح كونه اسما، وتارة أخرى يأتي ويدل على معنى مغاير للمعنى السابق ويكون حرفا .. لا إشكال فيه، فهو إذا كان كذلك فحينئذ صار اسما، ولذلك "على" تأتي اسمية وتأتي حرفية، إذا سبق عليه يعني دخولا "من" صار اسما: جاء من عليه يعني: من فوقه، فحينئذ "على" صارت بمعنى فوق.

وعلى إذا لم يسبقها من، فهي حرف كالاستعلاء ((الرحمن على العرش استوى)) [طه:٥] نقول هنا على تفيد العلو.

هنا قال: (ظرفا) ولا ينافي ما سبق أنها حرف، فإنها بمعنى هي حرف وبمعنى آخر هي ظرف.." [١]

"إذا: هنا التالي الذي هو الجواب: ثابت، والقاعدة: لو حرف امتناع لامتناع.

قال: "لو كان لا يخاف الله ما عصاه" إذا: لو كان يخاف الله عصاه! لو قلنا بالترتيب الذي ذكرناه، لكن هذا ليس مراد فهو نقض للتعبير الذي ذكره النحاة.

قال هنا: ﴿وأجيب عنه: بأن لانتفاء المعصية سببين: المحبة والخوف. فلو انتفى الخوف لم توجد المعصية لوجود الآخر، وهو المحبة﴾.

هذا القول الأول: أن "لو" من حيث المعنى حرف امتناع لامتناع.

القول الثاني وبه ﴿قال سيبويه: إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره﴾ يعني للذي سيقع لوقوع غيره، بمعنى أنه ليس ثم تلازم

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٦

بين المقدم والتالي.

﴿يعني أنها تقتضي فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره، والمتوقع غير واقع﴾.

لكنه ليس بلازم يعني: هي قريبة من العبارة السابقة إلا أن فيها: أنه ليس ثم تلازم بين الامتناعين، وأنه قد يقع الثاني لامتناع الأول، يمتنع الأول الذي هو المقدم ويقع الثاني، فليس بينهما تلازم.

﴿فكأنه قال: حرف يقتضي فعلا امتنع لامتناع ما كان ثبت لثبوته﴾.

القول الثالث وبه قال الشلوبين ﴿إنها لمجرد الربط﴾ يعني: ربط الجواب بالشرط فقط، وليس بينهما دلالة على امتناع ولا على عدم امتناع.

﴿أي إنما تدل على التعليق في الماضي كما تدل إن على التعليق في المستقبل، ولا تدل على امتناع شرط ولا جواب﴾.

وهذا رد بأنه جحد للضروريات، يعني: ضعف هذا القول بأنه جحد للضروريات؛ إذ كل من سمع لو فعل فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، لو كان كذا لكان كذا، علم أن الأول لم يقع من غير تردد، ولهذا جاز استدراكه فتقول: لو جاء زيد لأكرمته لكنه لم يجئ.

وعلى كلامهم .. أنها لمجرد الربط، لا تدل على شيء البتة، نقول: لا. تدل. تدل على أن الأول لم يقع، وهذا لا إشكال فيه، الكلام في الجواب: هل يلزم منه عند امتناع الأول امتناعه أو قد يوجد؟ نقول: الثاني .. قد يوجد، وإنما التعبير في هذا المعنى هو الذي وقع فيه النزاع، وأما الأول فلا شك أنه لم يقع، وعلى كلام الشلوبين وغيره حينئذ لم يقع، حينئذ لم يتعرض له لا إثباتا ولا نبيا، والصواب أنه تعرض له أنه منفي ولم يقع.

القول الرابع: ﴿إنها حرف يقتضي في الماضي امتناع ما يليه، واستلزامه لتاليه﴾ من غير تعرض لنفي التالي، فإنما الحكم يتعلق بالمقدم، يعني: الشرط.

﴿إنها حرف يقتضي في الماضي امتناع ما يليه﴾ الذي هو ماذا؟ التالي.

﴿واستلزامه لتاليه﴾ يعني: يستلزمه، من حيث الوجود لا من حيث العدم.

"من غير تعرض لنفي التالي" ﴿أي تقتضي أمرين:

أحدهما: امتناع ما يليه، وهو شرطه.." (١)

"والأمر الثاني: كون ما يليه مستلزما لتاليه، وهو جوابه، ولا يدل على امتناع الجواب في نفس الأمر ولا ثبوته﴾ لا علاقة له البتة.

﴿فإذا قلت: لو قام زيد لقام عمرو. فقيام زيد محكوم بانتفائه في ما مضى﴾ وهذا لا إشكال فيه، لأنه الشرط.

﴿ويكون ثبوته مستلزما لثبوت قيام عمرو، وهل لعمرو قيام أو لا؟﴾ لم تتعرض له الجملة البتة، وإنما الارتباط هنا بين القيامين: لو قام زيد لقام عمرو، لكن زيد لم يقم فلم يقم عمرو، إذا: ارتباط بين إن وجد الثاني وجد الأول، فهو متوقف عليه، لكن إذا لم يوجد نقول: لم يوجد الثاني، لكن هل له قيام آخر أم لا؟ الجملة لا تدل على ذلك البتة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/١٩

قال هنا: ﴿ليس في الكلام تعرض له﴾.

قال ابن هشام في المغني: وهذه أجود العبارات، قال: وأما التالي أي: **الجواب**، فتارة يعقل بينه وبين الأول ارتباط مناسب وتارة لا يعقل.

﴿وصحح هذه العبارة السبكي وولده التاج. وهي في بعض نسخ التسهيل.

قال المرادي في شرح الألفية: قال في شرح الكافية﴾ يعني: ابن مالك رحمه الله تعالى: ﴿العبارة الجيدة في لو أن يقال: حرف يدل على امتناع تال: يلزم لثبوته ثبوت تاليه﴾.

لو قام زيد قام عمرو، لو قام زيد .. لو ثبت هذا ما بعد لو يلزم منه ثبوت الثاني، لكن إذا لم يكن .. لم يقع حينئذ لا يلزم منه انتفاء الثاني، هذا الذي هو صحيح في هذه الجملة.

﴿حرف يدل على امتناع تال: يلزم لثبوته ثبوت تاليه.

﴿فقيام زيد من قولك: لو قام زيد لقام عمرو، محكوم بانتفائه فيما مضى. وكونه مستلزما ثبوته لثبوت قيام عمرو. وهل لعمرو قيام آخر غير اللازم عن قيام زيد، أو ليس له؟ لا تعرض لذلك، بل الأكثر كون الأول. والثاني غير واقعين﴾.

إذا: لو حرف امتناع لامتناع فيه نظر على كلام المصنف رحمه الله تعالى وإن اشتهر عند المعربين.

قال: (وشرطا) يعني: تأتي لو شرطا (لماض) يعني: لفعل ماض، وإن دخلت على المضارع حينئذ تصرفه، يعني: الذي يليها يكون فعلا ماضيا، فإن تلاها الفعل المضارع صرفته بالدلالة من الحال والاستقبال إلى المضي، ولذلك قال: شرطا (شرطا لماض) يعني: ﴿لفعل ماض﴾ (فيصرف المضارع إليه) هذا على تقدير، فإن دخلت على المضارع فحينئذ تصرفه إليه ﴿أي إلى المضي، عكس إن الشرطية﴾ إن الشرطية تصرف الماضي إلى المستقبل: إن جاء زيد، جاء في الزمن الماضي أو المستقبل؟ في الزمن المستقبل، مع أن "جاء" هذا فعل ماضي، لكن صرفته "إن" إلى المستقبل.

"لو" على العكس: إذا جاء بعدها فعل مضارع صرفته إلى الماضي.

قال هنا: ﴿فإنها تصرف الماضي إلى الاستقبال﴾.." (١)

"وإجماع الصحابة أولى بالاحتجاج به في هذا المقام.

قال: ﴿واتفقوا على أنه لا يجوز أن يطلق عليه تعالى اسم ولا صفة توهم نقصا. ولو ورد ذلك نصا، فلا يقال﴾ يعني: أصل النص .. ليس المراد اللفظ من حيث المعنى .. لفظا ومعنى ﴿"ماهد" ولا "زارع" ولا "فالق"، ولا نحو ذلك.

وإن ثبت في قوله تعالى: ((فنعم الماهدون))، ((أم نحن الزارعون))، ((فالق الحب والنوى))﴾ على القاعدة المعلومة عند أئمة السنة في ذلك، ومحل البحث إنما يكون في باب العقائد، لكن لما ذكر هنا أن مبدأ الأسماء .. مبدأ اللغات توقيفية وقع نزاع في أسماء الله تعالى: هل هي توقيفية أم لا؟ والحق أنها توقيفية وهو محل إجماع، وهو من قواعد الأسماء والصفات في هذا المقام، فلا يوصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وكذلك الشأن في الأسماء.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/١٦

إذا عرفنا أن مبدأ اللغات توقيف، فحينئذ نحتاج إلى طريق في النقل حتى تصل إلينا.

قال: (وطريق معرفة اللغة) يعني: يعرف وضع اللفظ للمعنى بطريق الحصر، إما النقل الصرف الخالص، أو العقل الصرف الخالص، أو المركب منهما.

إما هذا أو ذاك، إما نقل صرف خالص، وإما عقل صرف خالص، أو مركب من النقل والعقل.

الأول والثالث موجودان، وأما الثاني الذي هو العقل الصرف فلا مدخل له في اللغة البتة؛ فإنه لا يستقل بالأمور الوضعية، ولذلك قلنا: هي توقيفية.

إذا: وحي. نحتاج إلى نقل، والوحي إنما يدل على إثبات الشيء للشيء ولا يعرف إلا بنقل.

وأما النقل الصرف، فهو إما متواتر وإما آحاد، يعني: طريق النقل إلينا إما بالتواتر كأرض وسماء ونحوها مما لا يقبل التشكيك فيه، وإما آحاد.

وهذا التقسيم وهو الذي ذكره المصنف هنا تقسيم لا ينبني عليه شيء البتة، وإنما هو مجرد اصطلاح.

وقيل في الآحاد: إنه حجة في باب العمليات والأحكام، انظر خلط هنا!. يعني نظروا في مسألة إثبات اللغة: طريق الآحاد ومتواتر، ما ينبني على قبول حديث الآحاد، فقالوا: الآحاد يعني: الألفاظ التي تفهم معانيها، وثبتت بطريق الآحاد نحتج بها في باب العمليات والأحكام، أما ما يتعلق بالعقائد فلا؛ لأنها لا تفيد القطع، وهذا باطل مردود؛ لأن التقسيم لا شك أنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح ولا **إشكال فيه**، أن ما نقل نقلا متكاثرا يسمى متواترا، وما نقل نقلا أقل من ذلك يسمى آحادا، لكن هل ينبني عليه حكم شرعي؟ **الجواب**: لا.

وهذا الشأن في السنة النبوية كذلك، لا شك في وجود المتواتر والآحاد، التقسيم هذا ثابت ولا **إشكال فيه**، لكن ما ينبني عليه من كون المتواتر هو الذي يقبل في باب العقائد، والآحاد لا يقبل في باب العقائد هذا من البدع المحدثة، وأما التقسيم فلا **إشكال فيه**.." (١)

"قال: (على بقائه دون نسخه، إلا لدليل راجح) ﴿يدل على خلاف ما قلنا، أن اللفظ يحمل عليه، فيعمل به ويترك ما ذكرناه﴾.

ثم قال: (ويحمل على عرف متكلم) وهذه قدمناها فيما سبق .. عند الحديث عن الحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية، والحقيقة اللغوية.

قلنا: الفائدة من تمييز هذه الحقائق: أن نحمل الشارع على حقائقه شرعية، والعرفي على حقائقه عرفية، واللغوي على حقائقه اللغوية، فلا نخلط هذا بذاك .. فلا نفسر الشرعي باللغوي ولا اللغوي بالشرعي ولا العرفي بالشرعي .. إلى آخره، ولذلك قال: (ويحمل) ﴿اللفظ الصادر من متكلم له عرف﴾ (على عرف متكلم) ﴿كالفقيه مثلا. فإنه يرجع إلى عرفه في كلامه ومصطلحاته وكذا الأصولي والمحدث والمفسر واللغوي، ونحوهم من أرباب العلوم.

وكذلك إذا سمع من الشارع﴾ هنا الأصل .. هذا الذي يعنى به.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/١٧

﴿إذا سمع من الشارع شيء له مدلول شرعي ومدلول لغوي. فإنه يحمل على مدلوله الشرعي﴾، وأما ما يتعلق بالفنون فهذا لئلا يحصل الخلط في الاصطلاحات، يعني: قد لا يترتب عليه محذور شرعي، سواء فسرنا المفرد بأنه اللفظة الواحدة، أو فسرنا المفرد بأنه ما لا يدل جزءه على جزء معناه .. هو غلط الثاني، لكن لا ينبني عليه حكم شرعي، هذا اختلاط الاصطلاحات، وأما الحقائق الشرعية .. فهذه لا بد من العناية بها.

﴿كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يقبل الله صلاة بغير طهور". فإنه لو حمل على المعنى اللغوي – وهو الدعاء– لزم أن لا يقبل الله تعالى دعاء بغير طهور﴾ بضم الطاء؛ لأن الطهور هو الماء الذي يتطهر به فعول، والفعول هو الفعل نفسه، سحور وسحور، السحور: ما يتسحر به، والسحور هو الفعل نفسه.

﴿ولم يقل به أحد. فيجب حمله على الصلاة المعهودة في الشرع. وهي العبادة المخصوصة﴾

هذا ما يتعلق بهذا الفصل، وهو مبدأ اللغات، وختمه بهذه القواعد وهي نفيسة، وهذه يستحسن بالطالب أنه يخرجها، يعني: لا يجعلها في كتب الأصول، ما يمر بك في كتب الأصول بعضه مسائل، إبقاؤه في كتب الأصول لا **إشكال فيه**، ولكن بعضها هو الذي يجري عليه العمل، فحينئذ لا بد أن تكون عندك في موضع خاص، وأما جعلها في كتب الأصول هكذا لا؛ لأن هذه الذي ينبني عليه العمل، وأنت كطالب يجب أن يكون لك خلاصة في أصول الفقه، ليس كل ما يدرس في أصول الفقه يعمل به عند التطبيق، وإن كان أصول الفقه يبنى عليه الفقه .. القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية.

لكن هل كل ما يذكر هو كذلك؟ **الجواب**: لا، كيف تميز هذا عن ذاك؟ حينئذ تحتاج إلى إفراز ما ينبني عليه عمل مما لا ينبني عليه عمل، والله أعلم.." (١)

"لأنه قبل الشرع لا شرع، فحينئذ المعتزلة قالت بالحكم الشرعي.

ومن نفى الحكم الشرعي قبل البعثة حينئذ وقع لهم نزاع هنا، وسيأتي تحريره.

قال: (فائدة) يعني: حكم الأشياء قبل الشرع.

(الأعيان) يعني: الأشياء العينية.

(والمعاملات) المنتفع بها كالبيع والشراء والنكاح ونحوه.

(والعقود) مثله.

(المنتفع بها قبل) ﴿ورود﴾ (الشرع).

(المنتفع بها) هل هذا قيد أم لا؟

نقول: نعم هو قيد،، يعني: التي علم ضررها لا **إشكال فيه**، وإنما الكلام فيما ينتفع به (قبل الشرع) يعني: قبل ورود الشرع في بيان حكمها.

قال: (إن) هذا على سبيل الفرض وإلا لا وجود له.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٢٠

(إن خلا وقت عنه) عن ماذا؟ عن الشرع.

يعني: إن فرض، وهذا فرض محال لا وجود له.

إن فرض زمن خلق الله عز وجل الخلق ولا شرع، فحينئذ قال: مباحة .. **الجواب**: أنها مباحة.

إن) ﴿فرض أنه (خلا وقت عنه) أي عن الشرع مع أن الصحيح﴾ بل هو الحق الذي لا يعدل عنه ﴿أنه لم يخل وقت من شرع﴾.

يعني: ليس عندنا زمن ليس فيه شرع البتة، ما الدليل؟

هذا قال: ﴿قاله القاضي وهو ظاهر كلام أحمد -رحمه الله تعالى- لأنه أول ما خلق آدم﴾ هو أول المخلوقات آدم من البشر.

﴿قال له ((اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة))﴾ أمر ونهى، وما هو الشرع؟ أمر ونهي، الشريعة هي الأوامر والنواهي، فحينئذ خلق آدم وقال له: اسكن. هذا أمر.

قال: ((وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا)) أمر ونهى.

﴿أمرهما ونهاهما عقب خلقهما﴾.

إذا: لم يوجد زمن خلا فيه عن الشرع البتة منذ أن خلق آدم وحواء.

﴿فكذلك كل زمان.

قال الجزري: لم تخل الأمم من حجة، واحتج بقوله تعالى: ((أيحسب الإنسان أن يترك سدى)) والسدى: الذي لا يؤمر ولا ينهى﴾.

فإذا قيل: خلا عن شرع، لزم منه أنه لم يؤمر ولم ينهى .. لزم منه أنه ترك سدى، وحينئذ يكون قد خلق عبثا، والله عز وجل منزه عن ذلك.

((أيحسب الإنسان أن يترك سدى))، يعني: لا يظن الإنسان بأنه إذا خلق لا يؤمر ولا ينهى، دل ذلك على أن كل إنسان لعموم قوله: ((الإنسان)) دل على أنه ما من إنسان .. ما من فرد إلا وهو مأمور منهي.

إذا: العموم، الاستثناء يحتاج إلى ماذا؟ إلى دليل .. تخصيص، إذا قيل: ((أيحسب الإنسان)) كل إنسان، هذا كقوله تعالى: ((إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا)) [العصر:٢ - ٣] فالإنسان هنا مفرد محلى بأل فيفيد العموم.

إذا: دل النص على أن كل فرد من أفراد الإنسان مأمور منهي، إذا حكمت بكون زيد من الناس ليس مأمورا ولا منهيا يحتاج إلى تخصيص.

﴿وبقوله تعالى: ((ولقد بعثنا في كل أمة رسولا))﴾ في كل: هذه كلية، وتقتضي العموم.

إذا: ما من أمة من الأمم إلا وبعث فيهم رسول.." (١)

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/١٨

"﴿ذكره القاضي والحلواني وغيرهما وأن فائدته أنه يثاب على أحدهما أكثر﴾.
كلما كان الواجب أقوى كان الثواب عليه أكثر، وهذا لا **إشكال فيه**، حتى على القول السابق الراجح أنه لا ينازع في هذه المسألة.

﴿وعلى القول الأول ثوابهما سواء، وليس بعضها آكد من بعض﴾ هذا قول مرجوح، بل الصواب أنهما مترادفان من حيث الحقيقة الشرعية، ثم هل هما على مرتبة واحدة؟ **الجواب**: لا، ليسا على مرتبة واحدة، ينبني عليه عدم التساوي في الثواب.
فما قاله المصنف هنا: ﴿ثوابهما سواء﴾ فيه نظر، بل الصواب أن ثم فرقا بينهما.
﴿وقال ابن عقيل: ويصح أن يقال أيضا على الأول﴾ على ما رجح ﴿أن يكون بعضها آكد من بعض﴾ وهو كذلك.
﴿وأن فائدته أنه يثاب على أحدهما أكثر من الآخر﴾ وهو كذلك.
﴿وأن طريق أحدهما مقطوع به وطريق الآخر مظنون. كما قلنا على القول الثاني: أنهما متباينان﴾.
إذا: هذه المسائل المترتبة على التفرقة بينهما ثابتة عند من قال بالترادف بينهما، فلا **إشكال في** الأمرين.
﴿قال في شرح التحرير: قلت: والنفس تميل إلى هذا. سواء قلنا بالتباين أو الترادف: أنه لا يمتنع أن يكون أحدهما آكد من الآخر، وأنه يثاب عليه أكثر من الآخر﴾ وهو الصحيح، والله أعلم.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين ... !!!." (١)

"قال: (فأصول: جمع أصل) فأصول الفاء فاء الفصيحة، وأصول على وزن فعول، وهو جمع أصل كما قال هنا، وإنما ذكر الأصول لأنه هو الملفوظ به، تقول: أصول الفقه، ذكر الأصول لأنه هو الملفوظ به، ثم قال: (جمع أصل)، لماذا؟ لأنه أراد أن يعرف الأصول، والأصول آحاد، والآحاد لا تعرف وإنما تعرف المفردات، فلا بد أولا أن يقدم للتعريف فقال: (فأصول: جمع أصل) والأصل كذا، إذا: لماذا عدل عن الجمع وعرف المفرد؟ لأن التعريف إنما يلحق المفردات ولا يلحق الجمع؛ لأنه يدل على الآحاد، والمفرد يدل على الحقيقة.
(فأصول) وهو المضاف والفاء فصيحة -كما ذكرنا- (جمع أصل)، (أصول) مبتدأ و (جمع) خبره.
(جمع أصل) جمع كثرة، وزنه على فعول؛ لأن ما كان من الأسماء على فعل/ أصل: فعل فبابه في جمع القلة أفعل، فلس يجمع على أفلس، أصل ليس له جمع قلة، وإنما قد يكون له جمعان .. يسمع فيه النوعان القلة والكثرة، وقد يسمع له القلة فيستغنى به عن الكثرة أو العكس، والغالب في لسان العرب أن يسمع له جمعان، هذا الغالب. فحينئذ فعل بابه في جمع القلة أفعل نحو: فلس وأفلس، وكلب وأكلب، وفي الكثرة على فعال نحو ماذا؟ حبل، نقول في الجمع: حبل فعل كأصل يجمع على فعال، طيب. فعال هذا جمع كثرة، وكلب على كلاب، وعلى فعول كذلك، فعال وفعول، إذا: له جمعان، في القلة له جمع واحد وهو أفعل، وفي الكثرة له جمعان، فعال كلب وكلاب، وفعول كفصل وفصول، فرع وفروع، أصل وأصول، إذا: أصل وأصول هذا جمع كثرة، وليس له جمع قلة.
(وهو) الضمير يعود إلى ماذا؟ إلى أصل. هل يصح عوده إلى الأصول؟ **الجواب**: لا، لأمرين؛ الأول: أن عود الضمائر إلى

---
(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/١٩

أقرب مذكور هو الأصل، لأنه قال: (أصول: جمع أصل) فأعاد الضمير قال: (وهو) ما المراد (وهو)؟ أصول أو أصل؟ نقول: القاعدة أنه عود الضمائر إلى أقرب مذكور وهو أصل.

ثانيا: أنه أراد أن يبين تعريف الأصل، والتعريف إنما يلحق المفردات، وهذا مرجح آخر. بقي **إشكال نحوي**: وهو أنه أعاد الضمير إلى المضاف إليه، لأنه قال: (أصول: جمع أصل، وهو) هل يصح عود الضمير إلى المضاف إليه أم لا؟ قولان للنحاة، والأكثر على المنع، والصحيح الجواز.

(وهو) ﴿أي: الأصل لغة﴾ يعني: في اللغة .. منصوب على نزع الخافض، وفيه خلاف، لغة منصوب على أي شيء؟ على الصحيح أنه منصوب على نزع الخافض، أي: في اللغة.

(لغة: ما يبنى عليه) غيره، له حدود كثيرة جدا، لكن المرجح هو ما قدمه المصنف هنا.

(ما يبنى) ما أي: شيء، أو الشيء الذي يبنى، فسره بذا أو بذاك، يعني: ما، كل ما جاءت في الحدود جاز لك أن تجعلها موصولة، وجاز لك أن تجعلها نكرة موصوفة بما بعدها، يجوز الأمران، فيصح أن تقول: (ما يبنى) أي: الذي يبنى .. فسرتها بالذي، أو شيء يبنى، فتكون حينئذ يبنى هذا صفة لشيء، جاز هذا وذاك.." (١)

"عناصر الدرس

* حد الفرض ، والفرق بينه وبين الواجب.

* حد الأداء ، والقضاء ، والإعادة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

لا زال الحديث في الفصل الذي عقده المصنف رحمه الله تعالى للحكم الشرعي التكليفي الأول وهو الواجب، فعرفه لغة وشرعا.

ثم بعد ذلك تعرض لتقسيم الواجب إلى ما لا يعتد به إلا بصحة النية، وهذا يؤخذ من المفهوم، لذا قال: (ومنه ما لا يثاب على فعله) ومنه كذلك يثاب على فعله.

فكأنه يقول الأصل ما هو؟ الأصل في الواجب أنه يثاب على فعله، لكن قد لا تكون النية موجودة، قد يكون أوقع الفعل مع غفلة وسهو عن استحضار الامتثال فحينئذ لا يثاب.

ثم تعرض لمسألة، وهي اختلف فيها الجمهور مع الأحناف وهي: هل الواجب والفرض مترادفان؟ وعلمنا أن الصحيح: أنه يرادفه، ولا يلزم من القول بالترادف أن يكونا في مرتبة واحدة، فالواجب يختلف عن الصحيح، فبعضه آكد من بعض.

ولذلك ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى أن واجبات القلوب أعظم من واجبات الجوارح، وأن محرمات القلوب أعظم من محرمات

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٢

الجوارح، فالتفاوت هذا لا يكاد ينكره أحد؛ لأنه من جهتين:

أولا: من جهة ثبوته ومن جهة الخلاف فيه.

من جهة الثبوت لا شك أن بعض الواجبات ثابت بالدليل القطعي، فحينئذ هذا آكد مما ثبت بدليل ظني وكلاهما شرعيان ومعمول بهم ولا إشكال، وإنما الكلام في القوة والضعف.

ثانيا: من حيث الاتفاق وعدم الاختلاف، فالواجب المتفق عليه لا شك أنه أقوى من الواجب المختلف فيه.

فحينئذ القول بالترادف لا يستلزم اتحادهما من كل وجه، بل بينهما تفاوت.

ثم ينبني على ذلك ما هو؟ اختلاف الثواب، فليسا على مرتبة واحدة، وليس ثوابهما واحدا.

قال رحمه الله تعالى: (وصيغتهما).

إذا: هما مترادفان ولهما صيغة.

(وصيغتهما) ﴿أي صيغة الوجوب والفرض﴾.

يعني: ما الذي يدل على أن هذا واجب، وأن هذا فرض؟ وهما مترادفان، كيف نحكم على الشيء .. على الفعل أو على القول بأنه واجب؟ لا بد من صيغة تدل على ذلك، والمراد بالصيغة هنا: خطاب الشرع؛ لأنا نأخذه من أين؟ من كتاب أو سنة، ما أجمع عليه -وقع الإجماع- لا **إشكال فيه**، مستنده الكتاب والسنة، وكذلك القياس يكون فرعا عن الكتاب والسنة.

حينئذ يرد السؤال: هذه الصيغة من أين تؤخذ؟ نقول: من الكتاب والسنة؛ لأنها جزء من خطاب الله تعالى أو بعض منه.

(وصيغتهما) ﴿أي صيغة الوجوب والفرض كوجب وفرض﴾.

يعني: لو جاء لفظ "وجب" حينئذ يحمل على ماذا؟ على المعنى الشرعي أو الاصطلاحي، وكذلك "فرض" يحمل على المعنى الشرعي، لكن هذا ليس على إطلاقه، بمعنى أن حقيقة الواجب التي مرت معنا: ما ذم شرعا) .. إلى آخره.

هل جاء الشرع ببيان هذه الحقيقة كما جاء ببيان حقيقة الصلاة والصوم والزكاة؟ **الجواب**: لا.." (١)

"عناصر الدرس

* اجتماع الأمر ، والنهي في الجنس ، وفي النوع ، وفي الشخص.

* حد المندوب ، واطلاقاته ، وهل يلزم بالشروع فيه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فلا زال الحديث في الفصل الذي عقده المصنف رحمه الله تعالى للحكم الثاني الشرعي التكليفي وهو الحرام.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٢٠

قال: (فصل: الحرام ضد الواجب) ثم عرفه في الاصطلاح، ثم بين أسماءه، ثم ذكر مسألة مهمة وهي: جواز النهي عن واحد لا بعينه وأنه فيه يجري مجرى الواجب المخير، وله فعل أحدهما.

ثم قال: (ولو اشتبه محرم بمباح وجب الكف. ولا يحرم المباح).

هذه المسألة يترجم لها الأصوليون بـ: ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب، ثم قاعدتان متقابلتان: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه حينئذ تركه يعتبر واجبا.

وهنا مثلا اشتبه محرم بمباح: ميتة بمذكاة، هل يمكن أن يترك المحرم الذي هو أكل الميتة دون أن يجتنب المذكاة؟ **الجواب**: لا، وحينئذ يجب عليه ترك الأكل من الاثنتين.

لأنه لا يتم ترك الحرام الذي هو أكل الميتة إلا بترك الجميع، ولذلك قال المصنف رحمه الله: (وجب الكف) يعني الكف عن أكل الاثنتين.

إلا بترك الجميع فترك الجميع واجب؛ لأن ترك المحرم واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أما المباح فهو على أصله، فلا يوصف بكونه محرما، يعني: لا ينقلب إلى حرام، إلا إن وصف بأنه حرام من جهة العرض فلا **إشكال فيه**، اختلاف لفظي بين النوعين.

وحينئذ يوصف بكونه حراما لكنه من جهة العرض لا من جهة الأصل، وإلا ما دام أنه ثبت له حكم الإباحة شرعا فلا ينقلب إلى الحرام إلا بنص.

قال رحمه الله تعالى: (وفي الشخص الواحد ثواب وعقاب) يعني: يجتمع في الشخص الواحد الثواب والعقاب من جهتين لا من جهة واحدة.

قال: ﴿كنوع الآدمي﴾ وهو شخص، فيجتمع الثواب والعقاب في حق شخص واحد.

﴿وهو مذهب أهل السنة قاطبة﴾ وفيه رد على المعتزلة.

﴿لأنه يعمل الحسنات والسيئات، فتكتب له الحسنات، وأما السيئات: فإن تاب منها غفرت﴾ إن قبلت منه التوبة.

﴿وكذا إن اجتنب الكبائر على الصحيح، وإلا فهو تحت المشيئة﴾.

يعني: مات قبل أن يتوب، فحينئذ أمره إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه، وإن شاء آخذه، ومع ذلك نقول: اجتمع فيه الأمران: إيمان وكفر، يعني: كفر دون كفر، وكذلك إيمان وفسق، ولذلك نقول: هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته.

﴿وخالف المعتزلة، فقالوا بخلود أهل الكبائر في النار، ولو عملوا حسنات كثيرة.

وهذا يصادم القرآن والأحاديث الصحيحة﴾ المتواترة الواردة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ﴿في الشفاعة في أهل الكبائر وخروجهم من النار ودخولهم الجنة﴾.." (١)

"﴿ذكره في الفروع في باب ستر العورة، وقاله الشيخ تقي الدين وغيره: في حج، وقدمه التاج السبكي﴾.

إذا: على الصحة قيل: لا ثواب، وقيل: يثاب. وهذا أصح.

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٢٢

إذا سلمنا بالصحة فالأصل أنه يثاب عليها، فإذا راعيت الأصول في الحكم على هذه الصلاة بالصحة، فالأصل هو إذا صحت الصلاة أنها قبلت وأثيب عليها، ونحتاج إلى دليل.

وكونها في أرض مغصوبة لم يمنع عنده من صحة الصلاة، كذلك لم يمنع عنده من الثواب عليها.

إذا: على القول بالصحة تنزلا نقول: الصحيح أنه يثاب عليها، لماذا؟ لأن الغصب لم يرفع حكم الصحة، فمن باب أولى ألا يرفع حكم الثواب، فإنه لازم له في مثل هذه الأحوال، وإلا قد يكون شيء صحيحا ولا يقبل.

وقيل: يثاب، قال ابن الصباغ: إنه ينبغي حصول الثواب عند من صححه.

قال القاضي أبو منصور: وهو القياس. نعم وهو القياس.

﴿وعن الإمام أحمد رحمه الله تعالى رواية ثالثة: أن المصلي إن علم التحريم لم تصح، وإلا صحت﴾.

إذا: ثلاث روايات عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

إذا: (ومن جهتين، كصلاة في مغصوب، لا ولا تصح ولا يسقط الطلب بها) لكن التمثيل بهذا المثال للجهتين على ما قرر سابقا نقول: فيه نظر.

إلا إن كان المراد أنه من جهة العقل فحسب قد يسلم له، وأما من جهة الواقع ومن جهة الحكم بالأدلة الشرعية فلا يسلم.

قال رحمه الله تعالى: (ولا عندها).

لما قال: (ولا يسقط الطلب بها) بمعنى أن الصلاة في الأرض المغصوبة إذا فعلها هي باطلة ولا تصح، ثم هل أدى ما عليه، هل برئت الذمة، هل سقط عنه القضاء؟ **الجواب**: لا.

بقي **إشكال عند** القاضي أبو بكر الباقلاني، أورده فردوا عليه، وهم في مسألة وذكروها ردا عليه.

قالوا: (ولا عندها) القاضي أبو بكر الباقلاني قال: لا تصح. يعني وافق أنها لا تصح، لكن قال: سقط الطلب عندها لا بها، هذه كيف نفسرها؟

"سقط الطلب عندها لا بها". بمعنى: أن الفعل لما فعل حكمنا على الصلاة بكونها باطلة، حينئذ هل يطالب بقضائها؟ **الجواب**: لا.

هل عدم المطالبة بالقضاء بالصلاة أو عند الصلاة؟ قال: الثاني لا الأول.

وهذا غريب.

على كل: ذكر عنه قال: ﴿"و" كذا "لا" يسقط الطلب "عندها" أي عند فعلها﴾.

﴿وقال القاضي أبو بكر الباقلاني، والفخر الرازي: يسقط الطلب عندها، لا بها﴾.

لماذا؟ لأنها باطلة، وإذا كانت باطلة لا يسقط الطلب بها، لكن يسقط عندها على تفسيره، يعني: لا تصح وهي مسقطة للطلب، يعني: صحت ولا قضاء، الفرق بينها وبين المذهب أنه على كلامه: أنها لا تصح ولا قضاء، وعلى المذهب: لا تصح مع القضاء، إذا: هذا الفرق بين المذهب وبين قول الباقلاني.

كلاهما اجتمعا في عدم الصحة، وأن الصلاة باطلة، إلا أن المذهب مع إلزامه بالقضاء لعدم سقوط الطلب، وعند الباقلاني

أنها لا تقضى.

لماذا قال: يسقط عندها لا بها؟." (١)

"لوجود السبب -سبب الضمان- هل هو عالم بما فعل؟ **الجواب**: لا. كيف؟

نقول: هذا ليس من خطاب التكليف .. وجوب الضمانات والأروش هذه ليست من خطاب التكليف، وإنما هي من خطاب الوضع، فمتى ما وجد السبب سواء كان عالما أو لا نقول: تعين.

إذا: ﴿فكالنائم يتلف شيئا حال نومه، والرامي إلى صيد في ظلمة﴾ رمى شيئا فأصاب إنسانا، حينئذ لم يعلم به فقتله، يضمن أو لا يضمن؟ يضمن، هو عالم بأنه سيقتله أو أنه قتله؟ **الجواب**: لا، كيف ضمن؟ نقول: هذا ليس من قبيل الحكم التكليفي وإنما هو من قبيل الحكم الوضعي، فلا يشترط فيه علمه.

﴿أو من وراء حائل، فيقتل إنسانا، فإنهما يضمنان﴾ يعني: النائم والرامي ﴿وإن لم يعلما﴾.

إذا: العلم ليس شرطا في الحكم الوضعي.

﴿وكالمرأة تحل بعقد وليها عليها﴾ ولو لم تعلم.

يعني: الولي له -على قول- أن يزوج ابنته دون علمها إذا كانت بكرا، فحينئذ إذا كان كذلك قد حصل الحل بالعقد وهو سبب دون علم الزوجة، كيف ذاك؟ نقول: لكونه حكما وضعيا فلا يشترط فيه العلم.

وكذلك: ﴿تحرم بطلاق زوجها، وإن كانت غائبة﴾ لا يشترط العلم، ومثله الرجعة، تعود ولا يشترط فيها العلم ﴿وإن كانت غائبة لا تعلم ذلك.

وأما عدم اشتراط القدرة﴾.

إذا: في الأمثلة السابقة ترتبت الأحكام الشرعية الوضعية مع انتفاء العلم، ولا **إشكال في** ذلك، لماذا؟ لأن العلم ليس شرطا في صدق الحكم الوضعي، وإن كان شرطا في صدق الحكم التكليفي.

﴿وأما عدم اشتراط القدرة والكسب: فكالدابة تتلف شيئا﴾ فيضمن صاحبها بشرطه.

﴿والصبي أو البالغ يقتل خطأ، فيضمن صاحب الدابة والعاقلة، وإن لم يكن القتل والإتلاف مقدورا ولا مكتسبا لهم.

وطلاق المكره عند من يوقعه، وهو غير مقدور له بمطلق الإكراه أو مع الإلجاء.

وإلى ذلك أشير بقوله﴾.

إذا: القاعدة في الفرق بين خطاب الوضع وخطاب التكليف: أن خطاب التكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته على الفعل، وأن يكون هذا الفعل واقعا منه لا من غيره.

العكس في خطاب الوضع، فلا يشترط فيه العلم ولا القدرة ولا الكسب.

ولذلك يجب على الولي ما أفسده صبيه في خارج المنزل، هو لم يفعل ذلك ولم يعلم به، حينئذ نقول: وجب بفعل غيره، لكن وجب ماذا؟ وجب الضمان عند إتلاف صبيه، لماذا؟ لكونه حكما وضعيا لا تكليفيا، وهذا من أهم ما يميز بين

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٢٢

النوعين.

الأول: أن خطاب الوضع إنما جاء الشرع ببيان كون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا، وهو خبر وليس فيه طلب.

الثاني: بالأحكام المذكورة للفرق بين النوعين.

ولذلك قال في المتن: (ولا يشترط له تكليف).." (١)

"﴿كان هو معنى قولنا: إنها كافية في سقوط القضاء، فتكون صحيحة﴾.

يعني: كل عبادة ترتب عليها أثر وهذا الأثر هو التذلل والخضوع بالعبادة وبراءة الذمة، حينئذ لزم من ذلك سقوط القضاء، كل عبادة برئت منها الذمة أسقطت القضاء.

إذا: يمكن أن نعرف الصحة في العبادة بما ذكره هنا، فتكون صحيحة.

ولذلك قال المصنف: (ويجمعهما) يعني: الصحة في العبادة، والصحة في المعاملة بتعريف واحد، بدلا من أن نعرف الصحة في العبادة بتعريف مغاير لتعريف الصحة في المعاملة، نأتي بتعريف واحد يجمع الأمرين.

(ترتب أثر مطلوب من فعل عليه) أي: على ذلك الفعل.

فالأثر المطلوب، الفقهاء فسروه بماذا؟ بإسقاط القضاء، والمتكلمون فسروه بماذا؟ بموافقة الشرع .. موافقة ذي الوجهين الشرع.

كذلك الأثر المطلوب من فعل وهو عقد، وهو الآثار المترتبة عليه.

إذا: (ويجمعهما) ﴿أي ويجمع العبادة والمعاملة في حد صحتهما﴾ هذا الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى، وإن كان فيه شيء من الإجمال، لكن ما ذكره سابقا هو أولى: أن تخص الصحة في العبادة بحد وينص على سقوط القضاء، وأن ينص على الصحة في المعاملة بحد؛ لأنه يرد **إشكال** (ترتب أثر مطلوب) (مطلوب) يعني: مستدعى شرعا، فهل جميع العقود مستدعى شرعا؟ هو أراد أن يدخل ماذا؟ يدخل المعاملة: (ترتب أحكامها المقصودة بها عليها) فجاء بلفظ: (مطلوب)، مطلوب هنا مطلوب من فعل.

الفعل المراد به: العبادة والمعاملة.

(ترتب أثر مطلوب) يعني: نفسر الأثر المطلوب هنا بالآثار المترتبة على النوعين: العبادة والمعاملة.

على هذا المعنى التفسير صح.

إذا جعلنا المطلوب المراد به الآثار المترتبة على العبادة وعلى العقد فلا **إشكال فيه**، فيجمعهم هذا الحد.

ثم قال رحمه الله تعالى: (فبصحة عقد يترتب أثره) يعني: يترتب الأثر الواقع لصحة العقد لا لغيره، يعني: يلزم من ترتب الآثار صحة العقد، وهل يلزم من صحة العقد ترتب الآثار؟ لا.

ولذلك قال: (فبصحة عقد يترتب أثره) إذا ترتب الأثر على العقد فلا ينشأ إلا عن صحة العقد، لكن هل كلما صح العقد ترتب الأثر؟ **الجواب**: لا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٤

قال هنا: (فبصحة عقد يترتب أثره) فترتيب الأثر واقع لصحة العقد لا غير، يعني: يثبت به الحكم المقصود من التصرف.

قال: ﴿من التمكن من التصرف فيما هو له، كالبيع إذا صح العقد ترتب أثره من ملك، وجواز التصرف فيه من هبة، ووقف، وأكل، ولبس، وانتفاع .. وغير ذلك.

وكذا إذا صح عقد النكاح والإجارة والوقف وغيرها من العقود، ترتب عليها أثرها مما أباحه الشرع له به. فينشأ ذلك عن العقد﴾.." (١)

"فإن تعذر الجمع وعلم التاريخ فالمتأخر هو الناسخ والمتقدم هو المنسوخ، فإن لم يعلم التاريخ ولا يمكن الجمع فحينئذ نقول: هنا الوقف، ويتوقف هو في نفسه، وأما غيره فله أن يقدم ويؤخر، يعني: ليس عندنا حكم شرعي هو الوقف من حيث هو، يعني: ليس ثم مسألة الحكم فيها الوقف، هذا لا وجود له؛ لأنه ما من حادثة إلا ولله تعالى فيها حكم علمه من علمه وجهله من جهله.

فإذا توقف المجتهد فحينئذ هذا حكم خاص به، وهو مذهب كما مر معنا ويفتي به .. يقول: أتوقف، الله أعلم، لا أدري .. يجوز له أن يفتي.

ولكن هل هو حكم شرعي؟ **الجواب**: لا. ليس حكما شرعيا.

هل هذا متعين في الجميع؟ **الجواب**: لا؛ لأنه لو قيل: يتعين في الجميع لزم منه لازم فاسد وهو أن هذه الحادثة خلت عن حكم الله تعالى، وهذا باطل، ليس ثم حادثة قديمة أو نازلة إلا ولله تعالى فيها حكم علمه من علمه وجهله من جهله.

إذا: على قوله: ﴿إن كان المعارض مساويا﴾ قال ﴿الوقف﴾ ليس ابتداء وإنما لعله اختصر القواعد المعهودة هنا عند التعارض.

﴿وانتفت العزيمة﴾ لأنه لم يسلم من معارض مساو، فحينئذ لزم الوقف على كلامه إذا لم يتمكن من الجمع وإذا لم يعلم التاريخ توقف فيه.

هل نسمي الدليل الذي عورض عزيمة أو الحكم الشرعي عزيمة؟ **الجواب**: لا؛ لأن شرط العزيمة أن تخلو عن المعارض، وهذا لم يخلو عن المعارض فانتفى عنها وصف العزيمة، لكن هل له وجود في الشرع؟

إن كان باعتبار المجتهد فنعم له وجود، وأما باعتبار الشرع في نفسه فليس له وجود البتة، وإنما هذا من باب التقعيد والتأصيل، ماذا يفعل المجتهد؟

قال: ﴿وانتفت العزيمة ووجب طلب المرجح الخارجي، وإن كان﴾ الدليل المخالف ﴿راجحا﴾ ماذا نصنع؟ نقدم الراجح على المرجوح.

لذلك قال: ﴿لزم العمل بمقتضاه﴾ فحينئذ الحكم الثابت بدليل شرعي إذا عارضه معارض راجح يعني: لم يسلم من المعارضة وعارضه معارض راجح صار الحكم السابق منفيا عنه وصف العزيمة.

ولذلك قال: ﴿لزم العمل بمقتضاه وانتفت العزيمة، وثبتت الرخصة﴾ لأنها ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٢٦

إذا: قوله: (خال عن معارض راجح) احترازا عن المساوي، فالوقف وانتفت العزيمة عن الموصوف .. الحكم الشرعي السابق. إن كان راجحا خرج عن وصف العزيمة فصار رخصة؛ لأن الرخصة ما هي؟ ما ثبت على خلاف دليل شرعي لكن لمعارض راجح.

إذا: ثم قسمان يردان هنا.

(خال عن معارض راجح) استثنى المساوي، فالوقف وانتفت العزيمة.

(خال عن معارض راجح) فصار المعارض راجحا، حينئذ ثبتت الرخصة وانتفت العزيمة.

قال: ﴿كتحريم الميتة عند عدم المخمصة﴾ يعني: المجاعة ﴿فالتحريم فيها عزيمة﴾ ((حرمت عليكم الميتة)) [المائدة:٣] حينئذ نقول: لم توجد مخمصة .. ليس ثم مجاعة، ما الحكم هنا؟ التحريم، ما وصفه؟ عزيمة، لماذا؟ لأن هذا غير مضطر وليس عنده موجب يقتضي الإقدام على هذا المحرم، وحينئذ نقول: هذه عزيمة ولا **إشكال فيها**.." (١)

"وقال الجوهري: وكلفه تكليفا إذا أمره بما يشق، ثم ما يورد من قول الخنساء لأخيها صخر:

يكلفه القوم ما نابهم ... وإن كان أصغرهم مولدا

"يكلفه القوم ما نابهم" يعني: ما ينوبهم من المصائب والشدائد، والنائبة: هي المصيبة العظيمة، والمشقة: لحوق ما يستصعب على النفس قال الله تعالى: ((لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس)) [النحل:٧].

إذا: دل المعنى الذي أورده المصنف هنا: (إلزام ما فيه مشقة) أن ثم إلزاما وهو تصيير الشيء لازما لغيره لا ينفك عنه مطلقا، أو ينفك عنه في وقت ما، أو يلزمه في وقت ما دون وقت آخر.

ثم المشقة هي: مدلول لفظ الكلفة والتكليف، ثم المراد بالمشقة هو: ما يستصعب على النفس.

قد يقال بأنه في المعنى اللغوي: ما يستصعب على النفس ما يلحق الأفراد يعني: كل فرد يستصعب ويشق على النفس يعبر عنه بأنه مشقة، لكن المراد في الشرع ليس كذلك إنما المراد جنس المشقة، يعني: قد تتخلف المشقة عن بعض أحكام أو عن بعض أفراد المكلف به وهو الواجب مثلا.

الواجب: الأصل فيه أن فيه مشقة، لكن هل كل واجب يستشعر المرء أو المسلم بأن فيه مشقة؟ **الجواب**: لا.

إذا: ما المراد بالمشقة هنا المعتبرة في التكليف؟ المراد بها الجنس. ولذلك كذلك نقول في شأن المندوب، المندوب مكلف به على الصحيح كما مر، فحينئذ يرد السؤال: كيف يكون مكلفا به والمندوب يجوز للمرء تركه؟ يعني: هو مخير فأين المشقة؟ نقول: المشقة فيه إذا وجدت، إذا تلبس به، ثم لا يلزم من ذلك أن يكون كل مندوب فيه مشقة، فلا شك أن السواك ليس فيه مشقة، لكن الاعتكاف فيه مشقة.

إذا: مندوب فيه مشقة ومندوب ليست فيه مشقة، والمعتبر جنس المشقة.

وكذلك الواجبات، قد تشق الصلاة .. حضور الصلاة إلى المسجد على بعض الناس، وقد لا يشق على البعض، فحينئذ

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢٧

إذا شق نقول: وجد فيه معنى الواجب، وإذا لم يشق هل انتفى وصف الواجب عنه .. وصف التكليف؟ لا.
لماذا؟ لأن المعتبر هو جنس المشقة.
فحينئذ هذا المعنى الذي ذكره المصنف هنا في المعنى اللغوي قد يحمل على كل فرد فرد، ولا **إشكال فيه** ولا اعتراض؛ لأنه معنى لغوي، لكن من حيث المعنى الشرعي لا يقولن قائل بأن الأحكام الشرعية سميت تكليفية لأنها مشتقة من التكليف وهو إلزام ما فيه مشقة، إذا: لا بد أن يكون في كل فرد فيه مشقة؟ نقول: لا، ليس بلازم، وإنما المراد جنس المشقة، فانتبه لهذا لئلا تلتبس الأمور.
قال: (وشرعا) أي: التكليف في اصطلاح أهل الشرع وهم الأصوليون أو الفقهاء.
(إلزام مقتضى خطاب الشرع).
(إلزام) هذا أخذ فيه المعنى اللغوي، على القاعدة أن ثم مناسبة بين المعنى اللغوي والحقيقة الشرعية أو الحقيقة الاصطلاحية. والمعنى اللغوي يؤخذ جنسا في حد المعنى العرفي أو الاصطلاحي أو الجعلي، فقوله: (إلزام) لأنه تكليف، فلا بد أن يؤخذ المعنى اللغوي.." (١)

"(إلزام مقتضى خطاب الشرع) مر معنا معنى الخطاب: توجيه الكلام للغير على المعنى المصدري، أو بمعنى المخاطب به. وقلنا: على مذهب أهل السنة والجماعة أنه لا فرق بين المعنيين، فلنا أن نجعله بالمعنى المصدري: توجيه الكلام إلى الغير للإفهام أو مطلقا، أو نقول: الخطاب بمعنى المخاطب به.
ولا إشكال، إما أن يفسر بنفس الكلام أو بالتوجيه، ولا اعتراض لأن الرب جل وعلا يوصف بصفة الكلام، فهي قديمة النوع حادثة الآحاد، فيوجد حينئذ الخطاب ولا إشكال.
إذا: (خطاب الشرع) مر معنا تفسيره.
(مقتضى خطاب الشرع) يعني: مدلول خطاب الشرع، وهذا وفاقا على ما اختاره المصنف في حد الحكم الشرعي؛ حيث قال هناك: مدلول خطاب الشرع، ومدلول خطاب الشرع هو مقتضى خطاب الشرع، فلا فرق بينهما.
وإنما زاد هنا كلمة: (إلزام) ليصدق عليه ماذا؟ أنه تكليف.
حينئذ يكون هذا النوع: بعض ما دل عليه تعريف الحكم الشرعي فيما سبق، لما قال: مدلول خطاب الشرع قد يكون ملزما به وقد لا يكون؛ لأنه يشمل الوضعي والتكليفي.
وهنا أراد ماذا؟ أراد التكليف من حيث هو تكليف، فحينئذ لا بد أن يأتي بكلمة إلزام فزادها للانفصال والانفكاك عن الحكم الوضعي.
(إلزام مقتضى خطاب الشرع) ومدلول خطاب الشرع هذا يتناول كما مر في الحد السابق الأحكام الخمسة: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة.
لكن الإباحة حكم شرعي ولا شك، هل هي حكم تكليفي؟ **الجواب**: لا، وإنما شاع ذكرها في ضمن الأحكام التكليفية

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٨

لأحد أمرين: إما لكون المباح يجب اعتقاد كونه مباحا، والوجوب حكم شرعي.

فحينئذ المباح صار متضمنا لحكم شرعي تكليفي فصارت حكما تكليفيا، وهذا المعنى فاسد، لماذا؟

لأن جميع الأحكام الشرعية يجب اعتقادها، فالمندوب يجب اعتقاده مندوبا، لا يجوز، ولذلك المندوب يجوز تركه لكن لا يجوز اعتقاد جواز تركه، فرق بين المسألتين، وقد نبه على ذلك -يعني: هذا النص- ابن تيمية رحمه الله تعالى: أنه يجوز تركه، يعني: التلبس به، لكن الاعتقاد لا يجوز تركه؛ لأنه راجح، المندوب راجح وتركه مرجوح، فيجب أن تعتقد أنه راجح، أما الفعل والتلبس فهذا لك الخيار فيه. فالتخيير بين الفعل والترك إنما يكون لا في الاعتقاد وإنما في التلبس.

إذا: كون المباح يجب اعتقاده ومن هذه الحيثية أدخل في الأحكام التكليفية، نقول: هذا وجه ضعيف؛ لأن هذا الاعتقاد واجب في جميع الأحكام الشرعية.

فالواجب يجب اعتقاد وجوبه، والمندوب يجب اعتقاد ندبيته، والتحريم يجب اعتقاد تحريمه .. وهكذا.

فحينئذ نقول: استوى في الأحكام كلها.

أو يكون إدخال حكم الإباحة هنا لاختصاص: اتصاف فعل المكلف بها دون فعل الصبي والمجنون. وهذا مر معنا أنه قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى؛ لأن الذي يوصف .. قلنا: الفعل صادر من المكلف أو لا؟ صادر من المكلف، ما الذي يوصف بكونه مباحا؟ فعل من صح منه الفعل، ومن الذي يصح منه الفعل؟ المكلف.

إذا: الصبي لا يوصف فعله بكونه مباحا، لماذا؟." (١)

"إذا: فالأحكام التكليفية أربعة، هي على القولين أربعة ولا شك، وإنما وقع التسامح في إدخال المباح على المعنى السابق، لكن الذي أريد أن أصل إليه: أن قوله: (إلزام مقتضى خطاب الشرع) إدخال المباح هنا فيه نوع إشكال، لو قيل: التكليف هو مقتضى خطاب الشرع، انتهينا .. لا **إشكال فيه**، لكن هل المباح فيه إلزام؟ **الجواب**: لا. ليس فيه إلزام.

قد يقال بأنه أدخل المباح لأنه يجب اعتقاده على هذا المعنى يمكن، فيه إلزام من حيث وجوب الاعتقاد، لكن نقول: هذا التوجيه ضعيف؛ لأن غيره يجب اعتقاده كذلك.

بقي المعنى الثاني: وهو كونه لا يصدر إلا من فعل المكلف فلا يتصف به الصبي ولا المجنون، فيرد **الإشكال على** تعريف المصنف المباح، كيف تعبر عنه بأنه إلزام، والأولى أن يعبر بما عبر به ابن قدامة في الروضة رحمه الله تعالى: التكليف الخطاب بأمر أو نهي، فالأحكام أربعة، فالمباح ليس حكما تكليفيا وهو الصحيح، والله أعلم.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (والمحكوم به فعل).

التكليف له شروط، بعضه يرجع إلى المكلف وهو المحكوم عليه وتتعلق به، وبعضه يرجع إلى نفس الفعل المكلف به وهو المحكوم به وتتعلق به.

ولذلك أراد المصنف هنا أن يشرع فيما يتعلق بالمحكوم به، وما هو المحكوم به؟ فعل المكلف، وله شروط، والمحكوم عليه، وهو الآدمي وله شروط.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢٨

فحينئذ أراد أن يبين لنا شروط التكليف.

قال: (والمحكوم به) يعني: على المكلف.

(والمحكوم به) هو فعل المكلف.

وذلك لأن فعل المكلف يوصف بأنه مأمور به أو منهي عنه، ولذلك قلنا: الواجب والمحرم في الأدق في التعبير أن يقال: هذان وصفان لفعل المكلف وليسا وصفين للخطاب أو الحكم، وإنما هما وصفان لفعل المكلف، تقول: فعل واجبا، ولا تقل: فعل إيجابا، هذا وصف لله عز وجل، ولا تقل: فعل وجوبا. وإنما فعل واجبا.

إذا: الواجب هذا وصف لفعل المكلف، الذي فعله هو القيام والركوع والسجود والقراءة ونحوها، فحينئذ نقول: فعل واجبا.

إذا: فرق بين المسألتين.

الذي يتعلق به الحكم الشرعي أو التكليف هو فعل المكلف ويسمى المحكوم به.

قال هنا: وأكثر الأصوليين يطلقون على فعل المكلف المحكوم فيه، ولذلك قال المصنف هنا قال: (والمحكوم به) وفي التحرير: المحكوم فيه. يعني: بدل العبارة، هذا مما يغاير بين مختصر التحرير وأصله.

عبر في الأصل: المحكوم فيه، وغيرها إلى: المحكوم به.

وأكثر الأصوليين في تعابيرهم إنما يطلقون على فعل المكلف: المحكوم فيه؛ لأن الشارع جعل الفعل محكوما فيه بالوجوب أو التحريم.

على كل: إن عبر بهذا أو ذاك لا **إشكال فيه**، وإنما هو تحرير للعبارة.

(والمحكوم به) هو فعل المكلف.

قال: (فعل) هذا خبر المبتدأ.

(والمحكوم به فعل) يعني: غير الفعل لا يكلف به المرء وسيأتي أنه لا تكليف إلا بفعل.

(والمحكوم به فعل) أي المحكوم به هو الفعل الذي تعلق به خطاب الشرع اقتضاء أو تخييرا، مر معنا أن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف.." (١)

"والمراد بالإعجاز هنا: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أن يتحداهم بما جاء به، فيقول: هل تقدرون أن تأتوا بمثل ما قلته، فحينئذ يعجز عن ذلك، وقد أعجزهم ذلك القول فهو معجز.

وقيل: المراد إظهار صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه الرسالة مجازا عن إظهار عجز المرسل إليهم عن معارضته.

يعني: هو آية دالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه الرسالة، وهو كذلك، ولا **إشكال فيه**.

إذا: (معجز بنفسه) ليس فيه قصر وحصر علة إنزال القرآن في كونه معجزا فحسب، وإنما هو معجز وشيء آخر وهو مقصود به وهو العمل بما نزل من أجله.

﴿دليل التحدي به، قوله تعالى: ((قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله))﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٨

((لا يأتون)) نكرة في سياق النفي فتعم.

يأتون هذا فعل مضارع، والفعل المضارع منسبك من زمن ومصدر، ومصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي تعم.

إذا ((لا يأتون بمثله)) أي إتيان كان.

قال: ﴿أي: فأتوا بمثله، إن ادعيتم القدرة، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور فقال تعالى: ((قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات)).

فلما عجزوا تحداهم فقال تعالى: ((قل فأتوا بسورة مثله)) أي: من مثل القرآن﴾. انظر! هذا تنزل، ((لا يأتون بمثله)) يعني: بالقرآن، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور، فلما عجزوا تحداهم بسورة ((قل فأتوا بسورة مثله)) أي: مثل القرآن.

﴿فلما عجزوا تحداهم بدون ذلك فقال تعالى: ((أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله))﴾ حديث، والحديث يصدق على الآية، بل ذهب بعضهم على بعض آية.

﴿((إن كانوا صادقين)) أي: فليأتوا بمثله﴾.

إذا: هو معجز بنفسه.

وليس في طوق الورى من أصله ... أن يستطيعوا سورة من مثله

ليس في طوق الورى من أصله

(معجز) قال: (بنفسه) يعني: لا بغيره.

(معجز بنفسه) يعني: بذاته لا بغيره، هذا فيه رد على من قال بأنه معجز بالصرفة، كيف صرفة؟

يعني: هم قادرون لكن الله عز وجل صرفهم، فرق بين المسألتين: بين أن يقدروا أن يأتوا بمثله ويعجزون عن ذلك، وبين أن تكون عندهم قدرة لكن الله عز وجل صرفهم، نقول: هذا باطل، القول بالصرفة قول باطل، لماذا؟

لأنك لو جوزت بأنهم يستطيعون ويقدرون على أن يأتوا بمثله، نقول: بمثل ماذا؟

بمثل القرآن وهو كلام الله تعالى، وكلام الله تعالى صفة من صفاته، هل يمكن أن يتلبس المخلوق بصفة من صفات الباري جل وعلا؟ **الجواب**: لا. ((ليس كمثله شيء)) [الشورى:١١].

دل ذلك على أنهم غير قادرين أصالة، ولذلك قال: بنفسه

وليس في طوق الورى من أصله ... أن يستطيعوا سورة من مثله." (١)

"ونقل ابن القيم في النونية: أن الشيخ تقي الدين رد كلام النفس من تسعين وجها﴾ في التسعينية، وهو مطبوع

﴿وقال الحافظ شهاب الدين ابن حجر، في "شرح البخاري" في باب كلام قوله: ((أنزله بعلمه والملائكة يشهدون)) [النساء:١٦٦].

والمنقول عن السلف اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير مخلوق﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٣٠

هذا إجماع السلف، بل هو من المعلوم من الدين بالضرورة، ولذلك من قال بأن القرآن مخلوق كافر مرتد عن الإسلام؛ لأنه مكذب للإجماع القطعي الصحيح.

﴿والمنقول عن السلف: اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، تلقاه جبريل عن الله عز وجل وبلغه جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وبلغه محمد صلى الله عليه وسلم إلى أمته.

وصح عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره من السلف أنهم قالوا عن القرآن: منه بدأ وإليه يعود﴾.

إذا: القرآن هو كلام الله تعالى حقيقة تكلم به بصوت وحرف، وهذا محل وفاق بين أهل السنة والجماعة، والمصنف أطال النفس في تقرير هذه المسألة، لكنه في بعض المسائل جانب الصواب.

قال: (والكتابة كلام حقيقة) يعني: وصفنا القرآن بأنه كلام الله تعالى، فلما كتب في المصاحف هل خرج عن كونه كلاما أم لا؟ عرفتم الآن الترتيب؟

قلنا: القرآن كلام الله تعالى حقيقة وهو تكلم به بحرف وصوت، لكن الذي موجود بين أيدينا هو المكتوب بين دفتي المصحف، هل بكتابتنا للقرآن خرج عن كونه كلام الله تعالى؟ **الجواب**: لا. بإجماع السلف.

ولذلك قال: (والكتابة كلام حقيقة) فنقول: هذا كلام الله تعالى. حقيقة أو مجاز؟ حقيقة لا مجازا؛ لأنه لم يخرج بالكتابة عن كونه كلام الله تعالى، كما لم يخرج بالتلاوة -تلاوة المخلوق له- عن كونه كلام الله تعالى، وهذا محل وفاق، ولا **إشكال فيه**.

﴿والكتابة كلام حقيقة لقول عائشة رضي الله عنها: ما بين دفتي المصحف كلام الله﴾ وهذا محل إجماع.

﴿وقال ابن قتيبة: لسنا نشك أن القرآن في المصحف على الحقيقة لا على المجاز لا كما يقوله بعض أصحاب الكلام: إن الذي في المصحف دليل على القرآن﴾ وليس هو القرآن، ومن أنكره أنكر القرآن.

﴿هذا القرآن الذي عندنا هو كلام الله تعالى غير مخلوق؛ فإنه مسموع مقروء متلو محفوظ. وكيفما قرئ وتلي وسمع وحفظ وكتب فهو القرآن الكريم﴾. كيفما تصرف فيه المخلوق فهو كلام الله تعالى، سواء بحفظه أو بتلاوته أو بكتابته، فلا يخرج عن ذلك .. عن كونه كلام الباري جل وعلا.." (١)

"وكذلك القائل بالإباحة، وهو فيه شيء من الضعف، والقائل بالوقف لاحتماله الجميع ولا صيغة له ولا ترجيح.

إذا: هذا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى، والصواب فيه الندب.

ثم قال رحمه الله تعالى: (ولم يفعل النبي صلى الله عليه وسلم المكروه ليبين به الجواز بل فعله ينفي الكراهة).

يعني: ما يقع من النبي صلى الله عليه وسلم لا شك أنه محبوب ومرضي إلى الباري جل وعلا، فحينئذ الخطاب الذي هو الحكم التكليفي. الخطاب بأمر أو نهي.

أمر إما إيجاب وإما استحباب، فعل النبي صلى الله عليه وسلم محصور في هذين الأمرين، هل يقع منه المحرم؟ **الجواب**: لا، هل يفعل المكروه؟ **الجواب**: لا.

نص المصنف على المكروه لأن الوقوع في المحرم هذا مر معنا في العصمة، ولذلك قال: (ولم يفعل) هذه نكرة في سياق النفي.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٠/٢٥

﴿ولم يفعل النبي صلى الله عليه وسلم الفعل المكروه ليبين به الجواز؛ لأنه يحصل فيه التأسي﴾ يعني: لو فعل المكروه لتأسى به من تأسى، فحينئذ نحتاج إلى بيان.

(بل فعله ينفي الكراهة) يعني: نستدل بأن الفعل فعله النبي صلى الله عليه وسلم أنه ليس بمكروه. كل فعل فعله النبي صلى الله عليه وسلم حيث لا معارض له، حينئذ نقول: هذا الفعل يدل على عدم الكراهة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المكروه.

ولذلك يقال بأنه لا ينبغي أن يتنزه المرء عن فعل فعله النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يفعل إلا ما هو واجب أو مندوب.

قال هنا: ﴿ولم يفعل النبي صلى الله عليه وسلم المكروه﴾ لم يقع منه فعل للمكروه ﴿ليبين به الجواز. بل فعله صلى الله عليه وسلم ينفي الكراهة﴾ فيستدل بفعله أنه ليس بمكروه.

﴿قاله القاضي وغيره من أصحابنا وغيرهم.

ومرادهم حيث لا معارض﴾ يعني: قد يأتي معارض .. نص يدل على التحريم، فيفعل النبي صلى الله عليه وسلم خلافه ليبين بفعله أنه قرينة صارفة النهي عن ظاهره من التحريم إلى الكراهة.

إذا: فعل النبي صلى الله عليه وسلم إما أن يكون لغير معارض فلا يفعل المكروه البتة، ثم إن وجد معارض بمعنى أنه نص قولي من فعله أنه حرام، وفعله النبي صلى الله عليه وسلم، حينئذ وجد المعارض.

فحينئذ يوصف بكونه قد فعل ما يكون مكروها في حق أمته؛ لبيان القرينة الصارفة من النهي للتحريم إلى الكراهة.

قال هنا: ﴿ومرادهم حيث لا معارض له وإلا فقد يفعل غالبا شيئا، ثم يفعل خلافه لبيان الجواز. وهو كثير عندنا، وعند أرباب المذاهب، كقولهم في ترك الوضوء مع الجنابة لنوم أو أكل أو معاودة وطء﴾ -بناء على صحة الحديث- ﴿تركه لبيان الجواز، وفعله غالبا للفضيلة﴾.

إذا: القاعدة هذه صحيحة ولا إشكال فيها، أن ينظر في فعل النبي صلى الله عليه وسلم، أو يرد السؤال: هل يفعل النبي صلى الله عليه وسلم المكروه؟." (١)

"والكل قائلون بالثلث، وهذا ليس بصحيح؛ لأن قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد، ولا شك في ذلك؛ لأنه يرى الثلث فقط، فحينئذ الزائد هذا كيف نفي؟ لأن الأحناف يقولون بالزيادة، والحنابلة والمالكية يقولون بالزيادة، حينئذ لو جعلنا النفي ما زاد عن الثلث دل عليه الإجماع حينئذ الأحناف خالفوا الإجماع، وكذلك الحنابلة والمالكية خالفوا الإجماع؛ لأنهم أثبتوا زيادة على الثلث وليس الأمر كذلك.

ولذلك قال هنا: ﴿لأن قوله﴾ -قول الشافعي- ﴿يشتمل على وجوب الثلث﴾ ولا إشكال ﴿ونفي الزائد﴾ يعني مركب من شيئين.

﴿والإجماع لم يدل على نفي الزائد، بل على وجوب الثلث فقط﴾ واختلفوا في الزائد ﴿وهو بعض المدعى.

فالثلث وإن كان مجمعا عليه﴾ في ضمن الكل والنصف ﴿لكن نفي الزيادة لم يكن مجمعا عليه.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣١/٣٢

فالمجموع لا يكون مجمعا عليه﴾ يعني: الثلث ونفي الزائد ليس مجمعا عليه، وهو قول واحد. يعني: القول بالثلث هو القول بإثبات الثلث ونفي الزيادة، هو قول مركب: إثبات ونفي، هل المجموع هذا دل عليه الإجماع؟ **الجواب**: لا، وإنما دل الإجماع على أن الثلث متعين. فإذا أخذ به وقال: الثلث ثابت، وما زاد على الثلث منفي، هل الإجماع دل على ذلك؟ **الجواب**: لا.

إذا: ليس متمسكا بالإجماع.

﴿فالمجموع لا يكون مجمعا عليه﴾ ما المراد بالمجموع؟ الثلث ونفي الزيادة.

﴿لا يكون مجمعا عليه، والقائل بالثلث مطلوبه مركب من أمرين: من الثلث ونفي الزيادة﴾ لأنه يرد على الأحناف الذين قالوا بالكل، نقول: لا. هو الثلث، وما زدتم على الثلث لم يثبت، إذا: هذا فيه نفي، وكذلك يقول المالكية والحنابلة قلتم النصف والصواب الثلث وما زاد عن الثلث هذا لم يدل عليه دليل، إذا: فيه نفي يحتاج إلى دليل.

قال: ﴿مطلوبه مركب من أمرين: من الثلث ونفي الزيادة، فلا يكون مذهبه متفقا عليه﴾.

حينئذ أين الإجماع؟ ليس عندنا إجماع.

﴿فالأخذ بمثل ذلك مركب من الإجماع والبراءة الأصلية﴾.

الإجماع أثبت الثلث، ونفي الزيادة هذه مأخوذة من البراءة الأصلية وليس من الإجماع.

﴿فإن إيجاب الثلث مجمع عليه، ووجوب الزيادة عليه مدفوع بالبراءة الأصلية﴾ يعني: عدم التكليف، وهذا متمسك الشافعي رحمه الله تعالى، وقد أخطأ من ظن أن الشافعي تمسك بالإجماع، وإنما تمسك بالإجماع في الثلث فحسب، وأما قوله: المركب من إثبات الثلث ونفي الزيادة، لم يستدل عليه الشافعي رحمه الله تعالى بالإجماع، وإنما استدل بالإجماع على إثبات الثلث فحسب.

وهذا متمسك الشافعي، ولذلك كان فرض المسألة فيما إذا كان فيه الأصل براءة الذمة؛ فإن الأصل في مسألة الدية مثلا: براءة ذمة القاتل من الزائد على الأقل. هذا هو الأصل.." (١)

"الصواب: أنه لا يعتبر قرينة صارفة، وقد يقع التشريع من النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء، وقد يقع **جوابا** لسؤال.

وهذا له مواضع كثيرة جدا ينظر في مواردها.

لكن هل الاستئذان أو السؤال يعتبر قرينة صارفة؟ **الجواب**: لا. لا يعتبر قرينة صارفة.

لا بد من القرينة أن تكون واضحة بينة بكتاب أو سنة أو إجماع كما قال ابن حزم رحمه الله تعالى، حينئذ تصلح أن تكون صارفة، وأما الاجتهاد هذا الأصل فيه أنه مخالف لما دل عليه الأصل، ما هو الذي دل عليه الأصل؟ دلت الأدلة السابقة على أن مطلق افعل يدل على الوجوب، هل جاء التفصيل؟ **الجواب**: لا.

حينئذ الأصل حمل اللفظ على إيجابه .. مدلوله، لا نعدل عن هذا إلا بدليل واضح بين يترجح به حمل اللفظ على الندب أو الإباحة، وأما مجرد الاختلافات نقول: نرجع إلى الأصل وهو الوجوب.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٣٥

قال: ﴿إذا علم ذلك﴾ أنه للإباحة على كلامه، جاءت هنا الاعتراضات.

﴿إذا علم ذلك فلا يستقيم قول القاضي وابن عقيل لما استدلا على نقض الوضوء بلحم الإبل بالحديث الذي في مسلم، لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الإبل؟ فقال: <(١)> جاء على سؤال، هل نقول أنه لا يجب لأنه وقع بعد سؤال؟

لو كان مشروعا لبينه النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء، وكل ما سأل عنه الصحابة يسألونك .. يسألونك، ليس بواجب؟ هل نقول هذا؟ لا نجعله كذلك.

حينئذ كون الشيء يقع سؤالا من الصحابة نقول: لا يدل على إيجاب، ولا على إباحة، ولا على تحريم ولا غيره، وإنما ننظر في **الجواب**؛ لأن السؤال ليس بوحي وليس بنص .. لا كتاب ولا سنة، وإنما هو وقع استفسارا من المكلف، والمكلف النظر في قوله ليس نظرا في النص .. النظر في قول المكلف ليس نظرا في النص، وإنما النظر حينئذ يكون فيما أجاب به النبي صلى الله عليه وسلم.

فإن وجدت قرينة مركبة من قوله صلى الله عليه وسلم مع افعل، حينئذ جاء الصرف وإلا بقينا على الأصل.

هنا قال: ﴿سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الإبل؟﴾ على هذه القاعدة: لا يجب الوضوء من لحوم الإبل.

﴿فقال: <(٢)>.

ومما يقوي **الإشكال**: أن في الحديث الأمر بالصلاة في مرابض الغنم وهو بعد سؤال، ولا يجب بلا خلاف، ولا يستحب﴾.

لكن نقول هنا: **الجواب** أمره سهل، وهو: أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أجاب دفعا للوهم؛ لأن كلا منهما -الإبل والغنم- مما يستعمله العرب، له رواده.

قال هنا: لما تكلم عن لحوم الإبل بأنه مانع من استمرار الطهارة قد يرد السؤال في الغنم، وهي مأكولة كالإبل، وحينئذ له مناسبة والشيء بالشيء يذكر كما قال هناك: الطهور ماؤه والحل ميتته.

سئل عن الطهارة بماء البحر: أفنتوضأ منه؟ قال: هو الطهور ماؤه الحل ميتته، زادهم ما قد يشتبه على بعضهم ففسره. الشأن هنا كذلك.." (٣)

"﴿فإن قلت: إذا كان كذلك فلم يستحبون الوضوء منه؟ والاستحباب حكم شرعي يفتقر إلى دليل، وعندهم أن هذا الأمر يقتضي الإباحة﴾.

الجواب: أنه لا يقتضي الإباحة بل يقتضي الوجوب، هذا هو الصحيح. والله أعلم.

المسألة الثالثة وهي: (الأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم) هو كسابقه .. داخل في معنى الاستئذان.

---

(١)< نعم

(٢)< نعم يتوضأ من لحوم الإبل

(٣) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٣/٣٣

(الأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم) قال: ﴿كالأمر بعد الاستئذان في الأحكام والمعنى﴾.

يعني: كما قلنا هناك بأنه للإباحة، كذلك هنا للإباحة، يرد عليه إيراد في المذهب: ﴿فلا يستقيم استدلال الأصحاب على وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد الأخير بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قيل له: يا رسول الله قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك؟ فقال﴾ .. أولا سؤال .. ورد في جواب السؤال.

﴿فقال: "قولوا: اللهم .. " الحديث﴾

قولوا جاء على بابها وهي الإيجاب، الأصحاب قالوا: (الأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم) فكيف قلتم بأنه للوجوب؟ محل إشكال.

الإشكال في تأصيل القواعد السابقة وهي: أن الصحيح أن الأمر بعد الحظر بحسب ما كان قبل الحظر، وأن الأمر بعد السؤال والاستئذان على أصله ابتداء فهو للوجوب، إلا إذا دلت قرينة تدل على صرفه.

وجهه: أن نقول: أن السؤال والاستئذان ليس نصا، وبحث الأصول إنما يكون في النص، والقرينة التي تكون صارفة لافعل عن الإيجاب إلى الندب أو الإباحة قرينة شرعية وهي نص: كتاب، أو سنة، أو إجماع.

قال رحمه الله تعالى: (ونهي بعد أمر للتحريم) عكس ما سبق.

يعني: لا يفهم مما سبق أن الأمر بعد النهي للإباحة، أن النهي بعد الأمر للإباحة أو للكراهة لا، لا يفهم هذا، وإنما على بابه وهو التحريم، ولذلك قال: (ونهي بعد أمر للتحريم) يعني: لتحريم ذلك الواجب، أمر بالشيء ثم حرمه، هل نجعل الأمر الأول قرينة صارفة للنهي عن التحريم إلى التنزيه؟ لا. وإنما نجعله على بابه.

﴿قاله القاضي وأبو الخطاب والحلواني والموفق والطوفي والأكثر. وحكاه الأستاذ أبو إسحاق والباقلاني إجماعا﴾.

كما إذا لم يتقدم عليه وجوب، يبقى على أصله.

فتقدم الوجوب حينئذ ليس قرينة صارفة له عن أصل وضعه الذي هو التحريم.

﴿وقال أبو الفرج المقدسي: للكراهة﴾ يعني: جعله قرينة صارفة.

﴿قال: وتقدم الوجوب قرينة في أن النهي بعده للكراهة، وقطع به. وقاله القاضي وأبو الخطاب: ثم سلما أنه للتحريم؛ لأنه آكد﴾.

على كل: الصواب أنه لا يعتبر قرينة صارفة، بل هو كما قال المصنف.." (١)

"قال هنا: ﴿النهي مقابل للأمر في كل حاله أي: في كل الذي للأمر من كونه من المتن الذي يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع .. ومن كونه نوعا من الكلام وغير ذلك﴾.

فلا يشترط فيه علو ولا استعلاء على الصحيح، كما أنه لا يشترط في الأمر علوا واستعلاء، الأقوال الأربعة الماضية هناك قيلت هنا.

وفي الإرادة كما في الأمر .. هل يعتبر في النهي الإرادة أو لا؟ نقول: لا يعتبر. يعني: إرادة امتثال المنهي عنه نقول: لا يعتبر

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٤/٤٣

خلافا للمعتزلة، أما إرادة النطق بالصيغة فهذه معتبرة بلا خلاف.

إرادة صرف اللفظ عن غير التحريم، قلنا هذه اعتبرها المتكلمون ولم يعتبرها الفقهاء، وهو الصحيح .. الثاني.

إذا: كل ما قيل في الأمر يقال هنا.

قال: (وصيغته لا تفعل) يعني: له صيغة موضوعة في اللغة تدل بمجردها على النهي. يعني: على التحريم، وهذا مجمع عليه بين أهل اللغة: أن صيغة لا تفعل تدل على النهي، كما أن صيغة افعل تدل على الأمر. وهو محل وفاق ولا خلاف بينهم.

ولذلك قالوا: الكلام يتنوع إلى أمر ونهي .. إلى آخره.

قال: (وترد) هذه الصيغة (لا تفعل) لا هذه ناهية، وتفعل هذا فعل مضارع دخلت عليه لا الناهية فهو مجزوم.

هذه الصيغة -لا تفعل- مركبة، مركبة في الأصل لكن المدلول شيء واحد، مركبة في الأصل من حرف وفعل، ثم ما ركب من حرف وفعل قد يكون الحرف جزءا من مفهوم الفعل، ولذلك نقول: مدلولها الكف، كيف تفعل؟ لا تضرب تضرب، هل مدلوله الكف؟ ليس مدلوله الكف، بل الإيجاد الذي هو الضرب، لكن لما دخلت عليه "لا" صار مدلول الفعل الكف.

إذا: هل هو بذاته؟ **الجواب**: لا، وإنما لما دخلت لا اعتبر معناها جزءا من مفهوم الفعل، وحينئذ نقول: مدلول لا تفعل التحريم وهو الكف.

قال هنا: (وترد) هذه الصيغة لا تفعل ﴿لمعان كثيرة﴾.

(لتحريم).

وهو ﴿أحدها: كونها لتحريم وهي حقيقة فيه فقط﴾ وما عداه مجاز.

كما أن افعل حقيقة في الوجوب بإجماع الصحابة، وإذا جاءت في غير الوجوب فهي مجاز ولا **إشكال فيه**، كذلك لا تفعل هي للتحريم بإجماع الصحابة كما سيذكره المصنف، وحينئذ ما عداه فهو مجاز.

نحو قوله تعالى: ((ولا تقتلوا أنفسكم)) حرم القتل .. قتل النفس. ((ولا تقربوا الزنا)) حرم الزنا، ((لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)) حرم أكل الأموال بالباطل.

إذا: من أين أخذنا التحريم؟ من صيغة لا تفعل.

قال: (وكراهة) وهذا معنى مجازي، وهو أنه إذا دلت القرينة المتصلة أو المنفصلة على أن صيغة لا تفعل تدل على التحريم، تصرف إلى الحكم الشرعي الآخر وهو حكم تكليفي وهو الكراهة، لكنه مجاز فيه.

بمعنى أنه يفتقر إلى قرينة.

(وكراهة) وهو الثاني: ﴿نحو قوله صلى الله عليه وسلم: (١)<﴾ حمله على الكراهة. على قول، والصواب أنه للتحريم.." (٢)

"لو قال: لا تفعله مرة. ما المراد بمرة؟ هل المراد بمرة هنا الاستمرار، وهذا معنى عامي، أو المراد مرة التي هي الفعلة الواحدة؟

---

(١)< لا يمس أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٤٤

طبعا لا وجود له في الشرع هذا، وإنما المراد به أمر لغوي فلا ينزل على الحكم الشرعي.

لو قال: لا تفعله مرة. حينئذ إذا امتثل يوم السبت ولم يفعله، هل له أن يفعله يوم الأحد؟ هذا محل نزاع.

المصنف يقول: لا. يقتضي الدوام.

القيد هذا "مرة" ماذا نصنع به؟ هذا محل إشكال.

﴿وعند القاضي والأكثر يسقط بمرة﴾ القول المقابل؛ لأن هذا قيد ولا **إشكال فيه**، وكما ذكرت لا وجود لها في الشرع، المسألة لغوية فحسب.

لو قيد النهي بالمرة .. لو قال: صل مرة، له مفهوم أو لا؟ له مفهوم.

لو قال: لا تبع كذا مرة. فامتنع يوم السبت، له أن يبيع يوم الأحد، هذا الأصل .. هذا ظاهر اللفظ.

لو قال: صل مرة. له مفهوم .. فالقول مرة هنا له مفهوم، لكن المصنف رجح ما ذهب إليه، قال: (ولا تفعله مرة يقتضي تكرار الترك) من أين الاقتضاء هنا؟

لو لم يقيده بالمرة لقلنا هو الأصل فيه، لا تفعله وسكت قلنا هو للدوام. لكن لما قيده بما يدل على المرة حينئذ نقول: هذا يدل على التقييد، وخاصة إذا عقل المعنى.

لا تبع مرة، هذا يحتمل أنه أراد عدم البيع مرة واحدة، وله بعد ذلك أن يبيع، وهو كأنه ألغى هذا الوصف لأنه منابذ لمدلول لا تترك -لا تفعل-، لكن ليس فيه منابذة.

ولذلك ﴿عند القاضي والأكثر﴾ أكثر الأصوليين ﴿يسقط بمرة﴾ يعني: إذا امتثل عدم الترك والكف عن البيع مثلا مرة فله بعد ذلك فعله مرات عديدة.

﴿وهو المعروف عند الشافعية، وقدمه في جمع الجوامع﴾ أنه ماذا؟ أنه فعل .. يسقط. وهو كذلك.

﴿حتى قال شارحه ابن العراقي عن القول بأنه يقتضي التكرار: غريب﴾ يعني: ما اختاره المصنف هنا ﴿لم نره لغير ابن السبكي. وقطع به البرماوي في شرح منظومته.

والظاهر أنهما لم يطلعا على كلام الحنابلة في ذلك﴾.

قال: (ويكون عن واحد ومتعدد جمعا وفرقا وجميعا).

﴿ويكون النهي عن شيء واحد فقط﴾ كثير، قال: لا تأكلوا الربا، لا تقربوا الزنا .. إلى آخره.

وهو كثير في نصوص الشرع، فالمنهي عنه يكون شيئا واحدا (ومتعدد) ﴿أي: شيئين فأكثر﴾.

(جمعا) أي يكون نهيا ﴿عن الهيئة الاجتماعية﴾.

فحينئذ يحرم الجمع بينهما لا كل واحد على انفراد، هذا المراد بالجمع هنا: أن يكون عن الهيئة الاجتماعية مثل: الجمع بين الأختين. يحرم الجمع بين الأختين.

ما المنهي عنه؟ الهيئة الاجتماعية. يعني: التركيب بين الأختين.

كل واحدة هل هو منهي عنها؟ **الجواب**: لا. إذا له أن يأخذ هذه وله أن يأخذ هذه.." (١)

"عناصر الدرس

* أقل الجمع في غير الصلاة ثلاثة.
* معيار العموم صحة الاستثناء منه.
* هل سائر من صيغ العموم؟.
* الفرق بين العام المخصوص ، والعام الذي أريد به الخصوص.
* **جواب** النبي عليه الصلاة والسلام إما أن يكون مستقلا ، وإما ألا يستقل ، ولكل منهما حكم.
* صورة السبب قطعية الدخول في عموم اللفظ.
* هل كل عموم في الكتاب دخله التخصيص؟.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وصيغته) أي: صيغة العموم.

ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى هل العموم له صيغة أم لا.

وكما عرفنا أن العموم نوع من أنواع الكلام، وقرر أن الكلام إنما يصدق على اللفظ والمعنى معا، وإنما يرد السؤال: هل العموم له صيغة أم لا .. عند من حمل الكلام على المعنى النفسي؟ وأما من قال بأن الكلام -وهو مذهب السلف- الكلام هو اللفظ والمعنى، وحينئذ لا يرد السؤال.

ولو قيل: للعموم صيغة، وللأمر صيغة، وللنهي صيغة مع إثبات أن العام لفظ يعني: مصدقه، لا **إشكال فيه**.

هنا قال: (وصيغته) يعني: اللفظ الذي يدل على العموم باستقراء لسان العرب، محصور في أشياء ويختلفون في بعضها ويتفقون على بعضها، ومنهم من أفرد صيغ العموم بالتصنيف.

(وصيغته) يعني: الصيغة التي يحكم عليها بكونها تدل على الاستغراق.

يعني: يصدق عليه حد العام.

قال: (اسم شرط، واستفهام) يعني: واسم الاستفهام، ذكر نوعين وهما أسماء الشرط وأسماء الاستفهام.

والبحث فيهما من حيث تحديد نوعية اسم الشرط وما يعمل وما لا يعمل، إنما مبحثه في فن النحو، وإنما يذكرونه هنا يعددون الأسماء فقط، هل هي تدل على العموم أو لا؟ وينظرون فيها من جهة أخرى من حيث المعنى، تصدق على العاقل

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٥/١٠

أو غير العاقل .. ونحو ذلك.

لأن الأشخاص قد يكونوا من العقلاء وقد يكونوا من غير العقلاء، حينئذ العموم في الأشخاص عموم في العقلاء وعموم في غيرهم، هذا الذي ينظر فيه الأصوليون، وما عدا ذلك فالنظر يكون في كتب النحو.

قال: (اسم شرط) احترازا عن حرف الشرط فإنه لا يدل على معنى؛ لأنه حرف والحرف: كلمة دلت على معنى في غيرها، وأما ما يدل على معنى في نفسه فهو الفعل أو الاسم.

قال: (اسم شرط) إذا: خرج به حرف الشرط.

(واستفهام) أي: اسم استفهام، كذلك خرج به حرف الاستفهام كهل، والهمزة .. ونحوها.

قال: (كمن في عاقل) يعني: كمن، وهذه قد تكون اسم شرط وقد تكون اسم استفهام.

قال: (في عاقل) يعني: في غالبها إنما تستعمل في العاقل.

يعني: ما يقابل العاقل لا يعبر عنه بمن، وهذا في الغالب، وإن كان بعضهم يرى أنه لا يعبر بالعاقل؛ لأن من حينئذ جاء استعمالها في حق الباري جل وعلا، ومعلوم أن العاقل هو المتصف بصفة العقل، وهذه الصفة لم تثبت لله عز وجل، فحينئذ نتوقف فيها من حيث المعنى، وأما من حيث اللفظ فيتوقف فيها من حيث اللفظ، فلا تثبت ولا تنفى.

فحينئذ لا يقال في شأن الباري جل وعلا أن من تفيد العاقل إذا: هو عاقل؛ لأن هذا وصف لم يرد به كتاب ولا سنة، ولا نثبت من الأسماء ولا من الصفات إلا ما جاء التصريح به في الكتاب والسنة.." (١)

"ولذلك بعضهم عبر عن "من" هنا أنها لعالم. يعني: تستعمل في العالم، ولا شك أن الباري جل وعلا متصف بصفة العلم فهو عليم، وكذلك هو عالم حينئذ لا **إشكال فيه**.

إذا: (كمن في عاقل) وعبر بعضهم بالعالم من أجل أن تعم الباري جل وعلا.

﴿نحو قوله تعالى: ((ومن يتق الله يجعل له مخرجا))﴾ هذه شرطية.

((ومن يتق الله يجعل له مخرجا)) من هذه اسم شرط وهي في محل رفع مبتدأ هنا؛ لأن الفعل متعد واستوفى مفعوله، حينئذ تكون في محل رفع مبتدأ.

وهنا عمومها في الأشخاص، وفي الأزمان، وفي الأماكن، والبقاع .. على ما مر بيانه.

كل شخص يحصل منه هذا الوصف وهو التقوى، حينئذ يترتب عليه **الجواب**: ((يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب)).

((ومن يتوكل على الله فهو حسبه)) كسابقها .. هي من هنا شرطية.

((من عمل صالحا فلنفسه)) كذلك هي شرطية.

﴿وتقول في الاستفهام: من الذي عندك؟﴾.

حينئذ نقول هذه استفهامية وهي تفيد العموم.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٤٦

قوله: ((ومن يتق الله)) واضحة العموم فيه، أن الأشخاص الذين اتصفوا بصفة التقوى متعددون، فحينئذ لا إشكال فيه، لكن من الذي عندك؟ يقول الجواب: زيد، حينئذ كيف يكون الاستفهام مفيدا للعموم؟

نقول: نعم هو مفيد للعموم؛ لأنه مستغرق، فحينئذ بقطع النظر عن الجواب: من الذي عندك؟ يصدق على زيد وبكر ومحمد .. كل شخص يصدق عليه: من الذي عندك؟ إذا: حصل العموم، صار اللفظ من حيث الدلالة صادقا على غير محصور، وهذا وجه العموم، أما الجواب فلا يخصص هذا اللفظ.

(وما في غيره) ما سواء كانت شرطية أو استفهامية.

(في غيره) يعني: في غير العاقل، تستعمل في الجمادات ونحوها.

﴿نحو قوله تعالى: ((ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده))، ((وما عند الله خير للأبرار))﴾ ((وما عند الله خير للأبرار)) ما هذه موصولة وليست شرطية.

﴿وتقول في الاستفهام: ما الذي عندك؟﴾ يقال فيه ما قيل فيما سبق.

قال: ﴿واستعمال من فيمن يعقل وما فيما لا يعقل شائع. قد ورد في الكتاب والسنة وكلام العرب﴾.

هذا هو الشائع وهو الغالب.

﴿وقيل: تكون ما لمن يعقل ولمن لا يعقل في الخبر والاستفهام﴾.

يعني: قد تستعمل من لغير العاقل، وقد تستعمل ما في العاقل. وهذا وارد لكنه على قلة، ولذلك نقول: من للعاقل في الغالب .. الأعم، إلا إذا جاء استعمالها فينظر فيه لمعنى أو لنكتة ونحو ذلك.

والصحيح الأول يعني: أنها لا تخرج من عن العاقل ولا تخرج ما عن غير العاقل.

والصواب: أنه قد تخرج، لكنه على قلة، ولذلك قال تعالى: ((فانكحوا ما طاب لكم من النساء)) [النساء:٣] ما هذه قال: لغير العاقل، وهنا للعاقل ولا شك.

إذا: استعملت هنا وإن قيل بأن المراد هنا الصفات، لكن الأصل فيها الأشخاص.." (١)

"﴿قال ابن قاضي الجبل وغيره من، وما في الاستفهام للعموم.

فإذا قلنا: من في الدار؟ حسن الجواب بواحد. فيقال مثلا: زيد، وهو مطابق للسؤال، فاستشكل ذلك قوم﴾.

كيف يكون الجواب خاصا وهو: زيد، ثم ندعي بأن الاستفهام هنا للعموم، والعموم هو اللفظ المستغرق فيما يصلح له، وهنا غير مستغرق؟

﴿وجوابه: أن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام، لا باعتبار الكائن في الدار﴾.

حكم الاستفهام يعني: اللفظ نفسه، فهو محتمل. أين زيد؟ ما الذي عندك؟ من عندك؟ الجواب يحتمل: زيد وبكر وعمرو .. فكل شخص يحتمل أن يكون هو داخل تحت هذا اللفظ.

أما الواقع في الدار هذا خاص ولا شك فيه، وإنما هذا يكون باعتبار متعلق الجواب لا متعلق السؤال، ففرق بينهما.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٤٦

يعني: النظر يكون في السؤال لا في الجواب، والاحتمال هنا والتعدد وعدم الحصر باعتبار السؤال لا باعتبار الجواب.

ولذلك قال: ﴿وجوابه: أن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام، لا باعتبار الكائن في الدار. فالاستفهام عم جميع الرتب، فالمستفهم عم بسؤاله كل واحد يتصور كونه في الدار﴾.

إذا: نقطع النظر عن الجواب، فلا يشكل علينا الجواب بأنه خاص نقول: زيد، ونقول: من في الدار؟ ثم نقول: هذا لا يفيد العموم نقول: لا، العبرة باللفظ نفسه الذي وقع في السؤال.

حينئذ صدق عليه بأنه لفظ مستغرق صالح لما يدخل تحته بلا حصر.

قال: ﴿فالمستفهم عم بسؤاله كل واحد يتصور كونه في الدار، فالعموم ليس باعتبار الوقوع﴾ الذي دل عليه الجواب، وإنما باعتبار الاحتمال الذي دل عليه السؤال.

﴿بل باعتبار الاستفهام واشتماله على كل الرتب المتوهمة﴾.

هكذا قال وهو الصحيح، مسلم له في ذلك، ولذلك أكثر أهل الأصول على أن الاستفهامات هذه تعتبر من صيغ العموم ولا إشكال فيه.

قال: ﴿ومن صيغ العموم أيضا أين﴾ وهي للمكان ﴿وأنى﴾ وهي للمكان كذلك ﴿وحيث للمكان﴾ فللمكان هذه راجعة للثلاث.

﴿نحو قوله تعالى: ((وهو معكم أينما كنتم))﴾ هذه مكانية.

﴿وقوله تعالى: ((أينما تكونوا يدرككم الموت)) في الجزاء. وتقول مستفهما: أين زيد؟﴾ في الدار، في البيت، في المسجد ..

حينئذ نقول: الجواب خاص والسؤال عام.

يعني: الجواب هنا –الإشكال– كالإشكال السابق. فأين زيد يصدق على كل مكان يتصور أن يكون زيد فيه، سواء كان على وجه الأرض أو كان على غير ذلك.

(ومتى) وهي لزمان مبهم لا لزمان معين، ال احتراز بالمبهم هنا عن المعين.

﴿نحو: متى تقم أقم﴾. في أي زمن تقم أقم، هذا فيه عموم؛ لأنه صلح أن يكون أي زمن داخلا تحت اللفظ: متى تقم أقم، في قوة قولك: في أي زمن تقم أقم. إذا: فيه عموم.." (١)

"﴿ولا يقال: متى طلعت الشمس؟ لأن زمن طلوعها غير مبهم﴾.

إذا: "متى" تستعمل في الزمن، لكن ليس كل زمن وإنما في الزمن المبهم لا الزمن المعين؛ لأن طلوع الشمس وغروب الشمس هذا في معين، حينئذ لا يقال: متى تطلع الشمس أو متى تغرب الشمس، وإنما السؤال يكون بها عن المبهمات، يعني: من الأزمنة.

من وغيرها من ألفاظ الشرط تقتضي عموم الأشخاص لا عموم الأفعال، بدليل أنه لو قال: من دخل داري من نسائي فهي طالق.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٤٦

دخلت مرة واحدة، طلقت؟ وقعت عليها واحدة.

دخلت مرة ثانية؟ إن قلنا: العموم هنا في الأفعال طلقت مرة ثانية، وإن قلنا: لا عموم لها في الأفعال بالمرة الواحدة وقع الطلاق ويكفي.

فعمومها في الأشخاص لا في الأفعال.

هنا قال: بدليل أنه لو قال: من دخل داري من نسائي فهي طالق، فدخلت واحدة مرتين لم تطلق إلا واحدة إلا أنه يقتضي وجود الجزاء عند أول وجود الشرط، وهذا مقرر في بابه من البحث في الشرطيات.

وهو أنه متى يقع الجزاء؟

عند أول مرة يقع فعل الشرط.

يعني إذا قال: من جاءني أكرمته، أو على المثال الذي ذكره هنا: من دخلت الدار فهي طالق، إذا دخلتي الدار فأنت طالق.

حينئذ أول دخلة نقول: وقع عليها الجزاء.

إذا: لا نحتاج إلى أن يتكرر بحيث أنه لا يصدق عليه إلا إذا تكرر، نقول: هذا ليس من لسان العرب، ومن هنا أخذ أهل العلم من قوله صلى الله عليه وسلم: [1]> أنه لا يحتاج إلى التكرار، فمرة واحدة حصل الترك وقع عليه **الجواب**. هذا مثله.

إن قلت: نحتاج إلى التكرار .. الترك، حينئذ عممت في الأفعال، ونحن نقول: لا عموم لها في الأفعال وإنما عمومها في الأشخاص، فحينئذ كما إذا قيل: من دخلت داري فهي طالق. بدخول واحد يقع عليها الجزاء، ولا يتعدد الدخول.

الشأن كذلك فيمن قال بأنه لا يكفر إلا إذا تكرر منه وكان من غالبه، نقول: هذا غلط، لا يدل عليه لسان العرب ولا يدل عليه الشرع كذلك؛ لأن النص جاء: [2]>.

فحينئذ يترتب الجزاء عند أول ترك، فإذا ترك فرضا واحدا صدق عليه.

ثم جاء مؤكدا بقوله: فقد، قد هذه للتوكيد وأفادت التحقيق، حينئذ نقول: يصدق الكفر هنا بترك فرض واحد وهو الصحيح، وحكى ابن حزم الإجماع على ذلك.

إذا: إلا أنه يقتضي وجود الجزاء عند أول وجود الشرط، ولا نشترط تكرار الشرط، بل متى ما وقع حينئذ وقع عليه الجزاء.

انتبه لهذه الفائدة.

أما التكرار فلا يقتضيه إلا إذا فهم أن الشرط علة؛ فإن الأصل ترتب الحكم على علته -مثل ما سبق- ((وإن كنتم جنبا فاطهروا)) [المائدة:٦] قلنا هنا: جاء معلقا على وصف الوصف هو علة، ولا **إشكال فيه** أنه يقتضي التكرار.

فيلزم التكرار كقوله تعالى: ((وإن كنتم جنبا)) [المائدة:٦] وهنا في من ونحوها ((وإن كنتم جنبا)) [المائدة:٦] هناك شرط

---

(١)> فمن تركها فقد كفر

(٢)> فمن تركها فقد كفر

وليس باسم شرط. يعني: ليس فيه عموم.

لأن "إن" حرف، والكلام في أسماء الشرط.." (١)

"﴿قاله جمع وهو ظاهر تقييد ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما﴾.

لكن المتكلمون يسيرون على طريقة المتكلمين، وهي: أنهم ينظرون إلى المسائل عقلية، سواء لها وجود في الشرع أم لا، لكن ينتبه الطالب: لأن هذه المسألة لا وجود لها، حينئذ ينظر إلى الصحابة.

فإن كانوا متفقين حينئذ إذا قيل: تسعة مذاهب .. عشرة مذاهب .. هذه لا اعتبار بها.

هذه المسألة لا خلاف فيها بين الصحابة: أنه حجة في الباقي، وأنه لم يقع التخصيص إلا بمعلوم، وأما المذاهب هذه التي يذكرونها هذه لا وجود لها.

﴿ومحل الخلاف بالمخصص بمعين، فلا يستدل بـ ((اقتلوا المشركين)) إلا بعضهم بقتل فرد من الأفراد؛ إذ ما من فرد من الأفراد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج. ومنه قوله تعالى: ((أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم))﴾ وجاء بيانها.

قال: (وعمومه مراد تناولا، لا حكما وقرينته لفظية وقد تنفك والعام الذي أريد به الخصوص. كلي استعمل في جزئي ومن ثم كان مجازا).

هذه من المسائل المهمة وهي: التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص.

العام المخصوص يعني: عام طرأ عليه مخصص.

يعني: استعمل ابتداء مرادا به العموم، أطلقه وتكلم به المتكلم أراد به الأفراد، ثم بعد ذلك أخرج بعض الأفراد، هذا يسمى عاما مخصوصا. عاما باعتبار الأصل، مخصوصا باعتبار المخصص الطارئ على اللفظ العام.

أما العام الذي أريد به الخصوص، هذا لم يرد ابتداء، بنيته قبل أن يتكلم أراد به بعض ما يصدق عليه اللفظ ولذلك صار مجازا. فرق بين العام الذي خص: هو حقيقة في باقيه؛ لأنه أريد ابتداء أن يتناول الأفراد كلها، ثم بعد ذلك أخرج.

فاستعماله في الباقي حقيقة ولا **إشكال فيه**، لكن هذا ابتداء .. أطلق اللفظ ((الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم)) [آل عمران:١٧٣] الناس قالوا للناس، إذا تكلم كل الناس قالوا لمن؟ لو أريد به اللفظ أنه تناول جميع الأفراد، نقول: لا. أطلق اللفظ ابتداء وأراد به واحد. على خلاف فيه.

حينئذ نقول: الناس هذا من ألفاظ العموم، هل أطلق ليتناول جميع الأفراد؟ **الجواب**: لا. ابتداء أطلق وأريد به واحد، يكون مجازا.

هل تناول الأفراد؟ **الجواب**: لا.

قال هنا: (وعمومه) الكلام في عموم ما (خص بمبين).

(مراد تناولا لا حكما) يعني: العام الذي خص يتناول الأفراد من حيث اللفظ، ومن حيث الحكم لا يتناوله.

ولذلك كما ذكرنا: اقتلوا المشركين إلا زيدا، المشركين هل دخل فيه زيد أو لا؟ فيه تفصيل:

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٤٦

إن أردت به اللفظ .. أن اللفظ يتناول زيد فقطعا أنه يتناوله قبل الاستثناء وبعد الاستثناء؛ لأن زيد لا يخرج عن المستثنى منه، وإن أردت أنه يتناوله حكما فلا.

إذا: فيه تفصيل: اقتلوا المشركين. المشركين لفظ عام مستغرق لجميع أفراده. إلا زيدا، هل زيد يتناوله المشركون؟ نقول: فيه تفصيل.:" (١)

"﴿وفرق السبكي، فقال: العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها﴾.

يعني: الاستغراق مقصود ابتداء، ولذلك قال: "مراد تناوله" المصنف. لا من جهة الحكم، فإنه لا يصدق إلا على من يتناوله اللفظ. يعني: الباقي بعد الإخراج.

﴿والذي أريد به الخصوص لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم﴾ بل هو خاص ﴿بل هو كلي استعمل في جزئي﴾ والجزئي هو خاص.

﴿ولهذا كان مجازا قطعا، لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلي، بخلاف العام المخصوص.

وقال شيخ الإسلام البلقيني: الفرق بينهما من أوجه:

أحدها: أن قرينة المخصوص لفظية، وقرينة الذي أريد به الخصوص عقلية.

الثاني: أن قرينة المخصوص قد تنفك عنه؛ وقرينة الذي أريد به الخصوص لا تنفك عنه﴾ لأنه مجاز.

﴿قال ابن قاضي الجبل: يجوز ورود العام والمراد به الخصوص، خبرا كان أو أمرا.

قال أبو الخطاب: وقد ذكر الإمام أحمد رحمه الله في قوله تعالى: ((تدمر كل شيء بأمر ربها)) قال: وأتت على أشياء لم تدمرها، كمساكنهم والجبال﴾.

((تدمر كل شيء)) أين الاستثناء؟ قيل: المخصص عقلي.

والصواب: أن العقل لا يخصص البتة، وإنما هنا يكون من قبيل إطلاق العام مرادا به الخصوص، سيأتي أن من المخصصات: العقل، وحكي فيه إجماع، والصواب أنه ليس من المخصصات. وهذا مثال له قال: ((تدمر كل شيء بأمر ربها)) قيل: العقل وقيل الحس، والصواب أنه من إطلاق العام وإرادة الخاص.

ثم قال رحمه الله تعالى: (والجواب لا المستقل تابع لسؤال في عمومه).

لا إشكال في دعوى العموم فيما يذكر من الألفاظ السابقة. يعني: ما مر معنا لا إشكال في الشرع أنها تفيد العموم، فهي صيغ تفيد العموم ابتداء.

أما ما إذا وقع جوابا لسؤال فحينئذ ورد فيه الخلاف: هل يعم أو لا يعم؟

هل ثم فرق بين الجواب المستقل والجواب غير المستقل؟

هل فرق بين إذا كان الجواب عاما والسؤال خاصا أو بالعكس؟

ثم خلاف بين الأصوليين.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٤٧

أما ما ذكره جوابا لسؤال سائل فهذا لا يخلو حاله من حالين: إما أن يستقل بنفسه بمعنى: أنه يصح أن يبتدأ به .. يصح أن يكون جوابا مستقلا لا مرتبطا بما قبله، يعني: بدون السؤال أولا.

فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به فهو على حسب السؤال، وهو الذي ذكره هنا قال: (والجواب لا المستقل تابع لسؤال في عمومه).

قال وفي قول: (وخصوصه).." (١)

"كل نص تقرأه .. كل آية يحتمل ويحتمل عقلا، نقول: من الذي سوغ لك أن ترجع لعقلك هنا؟ الأصل أن تقف مع اللفظ وما دل عليه اللفظ، ثم ترجع إلى فهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم، عقلك هذا تضعه في الدولاب ولا تعترض به على الشرع؛ لأن الأصل هو الاتباع، ولو كان للعقل مجال هنا غير الاستنباط، والمراد به الاستنباط الصحيح وليس الإيرادات: يرد ويرد .. المراد به الاستنباط الصحيح القائم على القواعد الأصولية والقواعد الشرعية العامة، فحينئذ نقول: يعمل بالعقل أو ينظر للعقل .. يكون له مجال، أما مجرد الإيرادات، ويحتمل، ولعله .. إلى آخره، هذا ما يأتي به إنسان يعقل ما يقول. وانتبه لطلاب العلم.

وأحيانا إذا رجحت المسألة قال: لكن يحتمل هذا! يحتمل عند من؟ يحتمل في النص؟ يحتمل عند فهم السلف؟ أو يحتمل في عقلك الفاسد؟

نقول: لا. عقلك هذا لا مجال له في البحث في مثل هذه المسائل، وأحيانا قد يزيد قولا لم يقل به أحد، ثم قولان في المسألة.

يقول: لكن يحتمل كذا، هذا ليس بفقه.

قال هنا: (وكذا خطابه صلى الله عليه وسلم لواحد من الأمة).

هذا النوع الثالث.

خطاب خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم فيعم الأمة.

خطاب للأمة فيعم النبي صلى الله عليه وسلم.

خطاب لواحد من الصحابة.

الخطاب الخاص لغة لواحد من الأمة هل هو خطاب للباقين أو لا؟

الصحيح: أنه خطاب للباقين؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث للكافة ولم يبعث عليه الصلاة والسلام للخاصة.

فحينئذ دل أن ما خاطب به واحدا من الأمة هو خطاب لغيره وليس خاصا به.

قال هنا: الجمهور على المنع، وأنه لا يتعداه إلا بدليل منفصل. والجمهور على هذا.

وخالف الحنابلة هنا، وقالوا: يعم لا لغة .. ليس بحثنا في اللغويات، فإن صيغة الواحد غير صيغ الجمع ولا إشكال في ذلك، بل أرادوا أن العادة تقتضيه، ولهذا قال في الجمع: وقيل: يعم بنفسه عادة.

إذا: الحنابلة هنا خالفوا جماهير الأصوليين، بأن ما خوطب به واحد من الصحابة فحينئذ يعتبر خطابا لغيره. وهو كذلك،

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٤٧

إلا إذا جاء النص: ولن تجزئ عن غيرك.

هذا يدل على أن غير هذه الحالة التي لم ينص .. لا تجزئ عن غيره، دل على أن غيره مثله في الحكم سواء، هذا الأصل فيه.

الصواب مع الحنابلة.

(وكذا) ﴿أي وكما في الصور المتقدمة من كون الخطاب لا يختص بالمخاطب خطابه صلى الله عليه وسلم لواحد من الأمة، فإنه يتناول المخاطب وغيره؛ لأنه لو اختص به المخاطب لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثا إلى الجميع﴾.

هذا هو الأصل وهو الصحيح المرجح في المسألة.

﴿وقال أبو الخطاب: إن وقع **جوابا** لسؤال كقول الأعرابي واقعت أهلي في رمضان، فقال له: أعتق رقبة كان عاما﴾ هذا **جواب** مستقل، وغير المستقل السابق الذي مر معنا.." (١)

"المراد الولادة من حيث هي، قد يموت، ليس المراد في وجوده، المراد هل يوجد أب لا ابن له؟ **الجواب**: لا. إذا: معنى الأبوة يستلزم البنوة، وهل يوجد ابن لا أب له في عموم البشر؟ نقول: لا، وحينئذ نقول: معنى البنوة مستلزم للأبوة، هذان المعنيان متقابلان، الأبوة لها معنى خاص يفيده اللفظ، والبنوة لها معنى خاص يفيده اللفظ، لكن هل يمكن إدراك أحدهما دون الآخر؟ **الجواب**: لا، حينئذ صار التوقف هنا من حيث الإضافة.

كالأبوة والبنوة، والقبل والبعد، والفوق والتحت، هذا يسمى المقابلة بين المتضائفين.

النوع الرابع: المقابلة بين العدم والملكة، وهي المقابلة بين أمرين: أحدهما وجودي والآخر عدمي، والطرف العدمي سلب للطرف الوجودي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به، يعني: لا يمكن أن يفهم إلا بسلبه عن الآخر، مثلوا له بالمقابلة بين البصر والعمى، البصر وجودي أو عدمي؟ وجودي، إذا: هذا يسمى ملكة عندهم، فهو الوجودي. والعمى هو سلب البصر، إذا قلت العمى وأردت أن تتصور معنى العمى لا يمكن أن تتصور معنى العمى إلا إذا تصورت أولا ما هو البصر، لماذا؟ لأن العمى هو سلب للوجود الذي هو البصر، كيف تسلب شيئا ولا تدري معناه؟ هذا يسمى المقابلة بين العدم والملكة، فالبصر هو الملكة وهو وجودي، والعمى عدمي.

المصنف هنا رحمه الله تعالى لم يذكر الثالث والرابع الذي هو: المقابلة بين المتضايفين ولا المقابلة بين العدم والملكة، وإنما ذكر المقابلة بين النقيضين والمقابلة بين الضدين، وحينئذ هذان النوعان داخلان تحت التباين .. تباين المقابلة لا تباين المخالفة، والخلافان هذا النوع داخل تحت النوع الأول وهو تباين المخالفة. المصنف لم يبين هذا، وإنما قدمته في ما ذكر، وقد ذكره الشيخ الأمين -رحمه الله تعالى- في المقدمة، بنصه نقلته إليكم.

قال: (فصل: المعلومان إما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) هذا نوع من أنواع ماذا؟ تباين المقابلة، فالمعلومان يعني: ما يتعلق به العلم له أربع صور سيذكرها المصنف هنا.

(إما نقيضان) يعني: تباين مقابلة، وهنا المراد بالنقيضين في الاصطلاح المراد به: المقابلة بين السلب والإيجاب، يعني النفي

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٩/٨

والإثبات، زيد قائم الآن، زيد ليس بقائم الآن، هذا يسمى ماذا؟ يسمى نقيضين، وحينئذ نقول إما هذا وإما ذاك، إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، تقول: زيد قائم الآن، زيد ليس بقائم الآن، إحدى القضيتين كاذبة والأخرى صادقة، لماذا؟ لأن الضابط هنا في معرفة النقيضين أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، مثل الشارح هنا بقوله: ﴿كالوجود والعدم المضافين إلى معين واحد﴾ هذا شرط، لا بد أن يكون المضاف إليه شيء واحد، وحينئذ قد يوصف الشيء بكونه موجودا وشيء آخر بكونه معدوما .. لا تناقض بينهما، زيد موجود .. حي، وعمرو معدوم .. ميت، لا **إشكال فيه**، لكن زيد موجود معدوم هذا نقيضان، لا يمكن أن يجتمعان.." (١)

"ثم أطلق وأريد به إرادة المتكلم وهو الله عز وجل .. إرادة الباري جل وعلا.

ثم قال: بعد ذلك صار له عرف عند الأصوليين، المخصص هو الله عز وجل، ثم لما كان تخصيص الباري جل وعلا بنص -بكتاب أو سنة- أطلق ذلك اللفظ على الدليل الذي حصل به التخصيص، فصار حقيقة عرفية في الدليل نفسه، نحن نقول: قوله تعالى .. يخصص الكتاب بالكتاب مثلا. إذا المخصص هو الكتاب، كيف نقول: الله عز وجل هو المخصص ثم نقول: المخصص هو الكتاب؟ قالوا: هذا استعمال عرفي. وإلا في الأصل حقيقة هو الباري جل وعلا، ولذلك قال: (يطلق) يعني: المخصص (مجازا على الدليل) الكتاب أو السنة وما ألحق بهما.

(على الدليل) ﴿الدال على الإرادة﴾ قطعا، وهو المراد هنا.

إذا: المراد بالمخصص هنا الدليل الذي يقع ويحصل به التخصيص، كأنه يقول لك: المخصص له استعمالان: استعمال حقيقي وهو إرادة المتكلم، واستعمال مجازي وهو الدليل الذي دلل على الإرادة.

(ويطلق مجازا على الدليل وهو المراد هنا) ﴿فإنه الشائع في الأصول حتى صار حقيقة عرفية﴾.

ثم أراد أن يبين لنا المخصص هذا .. الذي يحصل به التخصيص وهو الدليل.

فقال: هو قسمان، يعني: بالاستقراء والتتبع: إما مخصص منفصل، وإما مخصص متصل.

قال: (وهو) ﴿أي المخصص قسمان﴾:

(منفصل) وضابطه أنه ﴿ما يستقل بنفسه بأن لم يكن مرتبطا بكلام آخر﴾ يعني: لم يحتج في ثبوته إلى ذكر لفظ عام، هذا يسمى منفصلا. يعني: آية وآية منفردة، آية ونص نبوي منفرد؛ بألا يكون في سياق نفس الآية.

حينئذ نقول: هذا مخصص منفصل، بمعنى أنه مستقل بنفسه: آية منفصلة عن آية، آية منفصلة عن حديث، حديث منفصل عن حديث. هذا المراد بالمنفصل.

﴿بأن لم يكن مرتبطا بكلام آخر﴾ يعني: لم يكن بجملة واحدة، احترازا عن الاستثناء والغاية وبدل البعض .. ونحو ذلك.

ثم أراد أن يبين من القسم المنفصل قال: (ومنه) ﴿أي ومن القسم المنفصل﴾ والمنفصل هذا عندهم بالاستقراء ثلاثة أنواع: الحس، والعقل، والدليل السمعي. ثلاثة أشياء.

(ومنه) ﴿أي ومن القسم المنفصل﴾ (الحس) والحس معلوم أنه المراد به المشاهدة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٥

يعني: الحس الدليل المأخوذ من الرؤية البصرية والسمع .. إدراك الحواس. يعني: شيء يدرك بالحس.

يعني: يرد نص عام أو لفظ عام في كتاب أو سنة، ثم تقيده وتخصص بعض الأفراد وتخرجها عن الحكم بما تدركه أنت بالبصر أو الرؤية أو السمع أو نحو ذلك.

هذا يسمى مخصصا منفصلا وهو حس، ولكن يرد **الإشكال على** ما سبق، نحن نقول: المخصصات قصر العام على بعض أفراده. "قصر الشارع" هل الحس جعل له الشارع مجالا أن يخصص النصوص الشرعية؟ **الجواب**: لا.." (١)

"أن تكون من العام الذي أريد به الخصوص، ولعله لاحظ .. في التعريف السابق قال: قصر العام يعني: قصر الشارع، والحس ليس بدليل شرعي، لكن لما كثر إيراد الأصوليين ومنهم كبار كبار، حينئذ أوردوا بأن الحس مخصص، حينئذ بدأت الزعزعة التي نذكرها دائما، أن بعض الناس قد يرى أن هذا القول وما عليه الأكثر قول فيه ضعف بل قد يكون باطلا، لكن لما كان هو الشائع فمخالفته فيها شيء من الصعوبة على النفس، فيذكر القول المشهور ثم يقول: لا يتعين أن يكون الحس.

ولذلك قال: ﴿هذه الأمثلة لا تتعين أن تكون من العام المخصوص بالحس، فقد يدعى أنها من العام الذي أريد به الخصوص﴾.

لا نقول: يدعى بل هو الحق؛ لأننا إذا جارينا المشهور عند الأصوليين بأن الحس مخصص وقعنا في **إشكال وحرج** كبير وهو: أن التخصيص لا يكون إلا بإرادة الشارع، وأين هو؟ ليس عندنا ما يدل على ذلك.

﴿الثاني: أن ما كان خارجا بالحس فقد يدعى أنه لم يدخل حتى يخرج، كما يأتي نظيره في التخصيص بالعقل﴾.

لا نقول هو لم يدخل أصلا، فهذان البحثان اللذان ذكرهما المصنف هما الحق، وهو أن هذه الألفاظ ليست من العام المخصوص، وإنما هي من العام الذي أريد به الخصوص، ثم من أخبركم بأن الباري جل وعلا أراد بأن هذه الأفراد التي أدرك الحس عدم شمول اللفظ لها بأنها داخلة؟ واللفظ حينئذ نقول: اللفظ ينظر بالسياق.

يعني: الحكم على اللفظ العام ينظر بسابقه ولاحقه، فلا يمكن أن يريد الباري "تدمر كل شيء" حتى السماوات والأرض ثم نحتاج إلى إخراج، نقول: السماوات موجودة والحس أدرك وجودها. إذا: هي مخصص؟ هذا باطل.

إذا: لا نخشى أن نخالف ما عليه أكثر الأصوليين من كون الحس مخصصا، بل الصواب: إسقاطه، بل يجب إسقاطه. وأشد منه العقل وهو ما سيأتي.

قال: ﴿ومن التخصيص بالمنفصل أيضا العقل﴾ يعني: دليل العقل ﴿ضروريا كان أو نظريا﴾.

وهل العقل دليل شرعي يحصل به التخصيص؟ وهل العقل يكون معبرا عن إرادة المتكلم؟ هذا **إشكال كبير** .. يعني: إذا جعلنا هذه مخصصات، عندنا أسئلة لا **جواب** عليها البتة إلا بإسقاط هذا المخصص.

قال: ﴿فمثال الضروري﴾ يعني: الذي يجب على العقل أو تعين أن العقل يكون مخصصا فيه ﴿قوله تعالى: ((الله خالق كل شيء))﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٥٠

قال: جاء النص بأن الباري جل وعلا يطلق عليه أنه شيء. نقول: نعم .. سلمنا ((قل أي شيء أكبر شهادة قل الله)) [الأنعام:١٩] إذا: يطلق عليه أنه شيء، لكن من أخبركم أن الباري أراد نفسه في هذه؟ من أين؟ هل يتصور بأن الله تعالى تكلم بهذه الجملة ((الله خالق كل شيء)) وأراد نفسه؟ هل الفرد داخل أصلا؟ ليس بداخل، نقطع بهذا.

العقل يدل على عدم دخوله ابتداء، هنا ضرورة وليس أنه دخل ثم نحتاج إلى إخراجه، فالقضية عكسية، بأن العقل دل ضرورة على أن هذا الفرد وهو الباري جل وعلا لم يدخل ابتداء.." (١)

"أجيب عن الاحتجاج بالآية بما ذكره المصنف، وأجيب **بجواب** آخر: أنه استثنى في إحدى الآيتين المخلصين. يعني: من بني آدم .. في الآية السابقة: ((إلا عبادك منهم المخلصين)) وهم الأقل، هذا لا **إشكال فيه**.

وفي الأخرى "الغاوين" من جميع العباد، أولوه على جميع العباد، ومن العباد الملائكة، وعليه ((إلا من اتبعك من الغاوين)) حينئذ الغاوون هذا مستثنى من العباد، والعباد يدخل فيهم الملائكة، وإذا أدخلنا الملائكة حينئذ صار الغاوين أقل. هذا تأويل.

قال: فإن الملائكة من عباد الله تعالى كما قال سبحانه: ((بل عباد مكرمون)) وهم غير غاوين.

أو نحمل قوله: ((إلا من اتبعك من الغاوين)) على الاستثناء المنقطع بمعنى "لكن" بدليل أنه قال في آية أخرى: ((وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي)) [إبراهيم:٢٢] إذا: هذا الدليل نوزع فيه، لكن ظاهره هو معتمد عند كثير من الأصوليين.

لكن مراد المصنف هنا: أنه منع استثناء الأكثر، وكأنه يرى أن هذه الآية فيها استثناء للأكثر، فلا مناص عنها البتة .. ((إلا من اتبعك من الغاوين)) هذه استثناء الأكثر.

لماذا جوزه وأنت منعت؟ قال: هذا بدليل خارج.

إن دل الدليل الخارجي على جواز استثناء الأكثر، فحينئذ يستثنى بالدليل الخارجي، وأما القاعدة فلا.

ولذلك قال: (إلا إذا كانت الكثرة من دليل خارج عن اللفظ) فيجوز استثناء الأكثر.

﴿نحو قوله سبحانه وتعالى: ((إلا من اتبعك من الغاوين)) وقوله تعالى: ((إلا عبادك منهم المخلصين))، مع قوله تعالى﴾ وهو الدليل الخارجي ﴿((وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين))﴾ نفى الإيمان عن أكثر الناس. إذا هم غاوون.

﴿لأن هذا تخصيص بصفة، فإنه يستثنى بالصفة مجهول من معلوم ومن مجهول، ويستثنى الجميع أيضا.

فلو قال: اقتل من في الدار إلا بني تميم، أو إلا البيض، فكانوا كلهم بني تميم أو بيضا﴾ هل يجوز القتل؟ لا يجوز؛ لأن الاستثناء باطل، ينبني عليه مثل هذا.

لو قال: له علي عشرة إلا تسعة، ألغيت التسعة.

هنا قال: في الوصف يفارق العدد، له علي عشرة إلا تسعة بطلت التسعة، تلزمه عشرة، لكن هنا قال: ﴿اقتل من في الدار إلا البيض﴾ وجدهم كلهم بيض، يجوز أن يقتل؟ لا يجوز له أن يقتل؛ لأن هذا ليس بعدد وإنما هو وصف.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٥٠

قال: ﴿فكانوا كلهم بني تميم أو بيضا لم يجز قتلهم﴾ لأن الوصف لم يتحقق.

﴿بخلاف العدد. ثم الجنس ظاهر والعدد صريح، فلهذا فرقت اللغة بينهما.." (١)

"وعند الأحناف القائلين بأن ما بعد إلا مسكوت عنه، قالوا هنا: الإثبات –إثبات الألوهية– للباري جل وعلا أخذ من القرائن .. أمر خارج عن اللفظ، وهذا باطل، كيف أخذ من القرائن؟

نقول: هنا النبي صلى الله عليه وسلم بين، والله عز وجل قبل ذلك في القرآن: أن لا إله إلا الله كلمة بذاتها، وأنه ما أنزل كلمة أعظم من هذه الكلمة. فدلت بذاتها على معنى لا إله إلا الله، أو لا معبود حق إلا الله.

فقولهم: بأن هذا يؤخذ من حال المتكلم هذا مردود؛ بأن الحكم قد علق بها لمجردها، فاقتضى ذلك أنها تدل بلفظها دون شيء زائد، وما ادعوه باطل وهو مردود عليهم.

﴿قال البرماوي: من أدلة الجمهور: أن لا إله إلا الله. لو لم يكن المستثنى فيه مثبتا لم يكن كافيا في الدخول في الإيمان، ولكنه كاف باتفاق﴾ فدل ذلك على أن الكلمة مجزئة بذاتها.

﴿وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (٢)> فجعل ذلك غاية المقاتلة﴾.

ما ثم قرينة أخرى، حتى يقولوا: لا إله إلا الله. ثم ينظروا في القرائن الخارجية. الظاهر من أن الإثبات هنا إنما هو للباري جل وعلا ونفي التعطيل.

قال هنا: ﴿واستثنى القرافي الشرط، فقال في شرح التنقيح: قول العلماء الاستثناء من النفي إثبات، ليس على إطلاقه؛ لأن الاستثناء يقع في الأحكام، نحو: قام القوم إلا زيدا.

ومن الموانع نحو: لا تسقط الصلاة عن المرأة إلا بالحيض.

ومن الشروط نحو: (٣)>. فالاستثناء من الشروط مستثنى من كلام العلماء، فإنه لا يلزم من القضاء بالنفي لأجل عدم الشرط أن يقضي بالوجود لأجل وجود الشرط، لما علم من أن الشرط لا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم﴾.

لأن هذا من حجة الأحناف، (٤)> اللفظ هذا كمثال فقط، ما جاء النص هكذا.

"لا صلاة إلا بطهور". حينئذ لا صلاة إلا بطهور، كلما وجد الطهور لزم منه وجود الصلاة. لازم؟ ليس بلازم.

إذا: لا بد من استثناء الشروط من قاعدة: الاستثناء من النفي إثبات، ووجدنا أن الشروط تستثنى ولا يوجد الإثبات.

إذا: نستثني الشروط ولا **إشكال فيه**.

﴿فقولهم: الاستثناء من النفي إثبات: مختص بما عدا الشرط؛ لأنه لم يقل أحد من العلماء: إنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٥١

(٢)< أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله

(٣)< لا صلاة إلا بطهور

(٤)< لا صلاة إلا بطهور

وبهذه القاعدة يحصل الجواب عن شبهة الحنفية، فإن النقوض التي ألزمونا بها كلها من باب الشروط، وهي ليست من صور النزاع فلا تلزمنا﴾.." (١)

"فهذه ثلاثة أقسام كل منها أي من الأقسام مع الجزاء كذلك أي: مع الشرط، يعني أن الجزاء إما أن يكون متحدا﴿ واحد ﴿أو متعددا على سبيل الجمع﴾ أكرمه وأعطه ﴿أو متعددا على سبيل البدل﴾ إن جاء بأو ﴿كما مثلنا، فتكون الأقسام تسعة من ضرب ثلاثة في ثلاثة﴾.

(ويتقدم على الجزاء لفظا لتقدمه في الوجود طبعا).

ما الذي يتقدم؟ الشرط.

ولذلك قال: (ويتقدم على الجزاء لفظا) ﴿أي في اللفظ﴾.

(لتقدمه) ﴿أي تقدم الشرط على الجزاء﴾.

(في الوجود طبعا) إن جاء زيد فأكرمه. تقدم الشرط هنا "إن جاء زيد" على الجزاء؛ لأنه في الواقع هو كذلك، في الوجود أيهما يوجد أسبق؟ الشرط يتحقق أولا ثم يأتي بعد ذلك الجواب: إن جاء زيد فأكرمه، فيحصل المجيء أولا، ثم بعد ذلك يترتب عليه الإكرام.

(في الوجود طبعا) ﴿لأن الجزاء إنما يكون بعد شيء يجازى عليه﴾ فيقع أولا ثم يجازى.

وإن جاء ما ظاهره العكس.

ولذلك قال: (وما ظاهره) ﴿أي: تركيب ظاهره﴾ (أنه مؤخر الجزاء فيه محذوف) يعني: إن جاء بالعكس في الظاهر، فحينئذ نقول: الجزاء محذوف.

يعني: لو قال هنا: أكرمتك إن دخلت الدار. في ظاهره أن أكرمتك هو الجزاء، والشرط متأخر: إن دخلت الدار.

قال: لا. هذا على كلام الكوفيين، لكن عند البصريين: أن أكرمتك ليس هو الجزاء وإنما هو دليل الجزاء.

وأصل التركيب هكذا: أكرمتك إن دخلت الدار أكرمتك.

حينئذ يكون المذكور ليس هو الجزاء وإنما هو دليل الجزاء على مذهب البصريين.

(وما ظاهره) يعني: وأي تركيب في ظاهره. أنه على عكس ما سبق.

(أنه) ﴿أي أن الشرط مؤخر فيه عن الجزاء﴾.

(الجزاء فيه محذوف قام مقامه ودل عليه ما تقدم) وهو ما يسمى بدليل الجزاء، وليس هو عين الجزاء.

﴿فقول القائل: أكرمتك إن دخلت الدار، خبر﴾ يعني: أكرمتك هذا خبر وليس بجزاء، ﴿والجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط، كتقدم الاستفهام والقسم﴾.

لأن الشرط له الصدارة في الكلام فلا يتقدم عليه الجزاء البتة.

﴿قال ابن مالك في التسهيل: لأداة الشرط صدر الكلام﴾ يعني: لا تقع إلا في أول الكلام ﴿فإن تقدم عليها سببه فالجواب

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٥١

معنى، فهو دليل **الجواب**﴾ وليس هو **الجواب** ﴿وليس إياه، خلافا للكوفيين والمبرد وأبي زيد﴾ فإنهم خالفوا في ذلك.

﴿وقال ابن الحاجب في مختصره: إن عنوا أن المقدم ليس بجزاء للشرط في اللفظ﴾ فمسلم ﴿وإن عنوا أنه ليس بجزاء للشرط لا لفظا ولا معنى، فهو عناد﴾.

هو دليل، ولذلك نقول: هو دليل. يعني: أشار من حيث المعنى إلى الجزاء وهذا لا **إشكال فيه**.." (١)

"إذا: صورة المسألة: إذا كان كل من الدليلين عاما من وجه خاصا من وجه، فحينئذ ثلاث صور: صورتان لا **إشكال فيها** في إعمال الدليلين، والصورة التي دل عليها العام ودل عليها الخاص هي التي يكون فيها التعارض، وحينئذ لا نأخذ الحكم بمجرد الدليلين وإنما نطلب مرجح يقوي أحد الدليلين على الآخر.

وحينئذ يجب العمل بالراجح إجماعا.

قال: (وإذا وافق خاص عاما لم يخصصه) وهذه المسألة التي يذكرها الأصوليون بـ: ذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يخصصه، وهو مذهب الجمهور.

يعني: إذا جاء لفظ عام وجاء بعده لفظ خاص، لا يعتبر مخصصا، كما لو قلت: أكرم الطلاب وأكرم زيدا. هنا عندنا عام: الطلاب، وقلت أكرم، إذا: استوى زيد وغيره.

وأكرم زيدا هذا خاص .. خصصت الإكرام بزيد، هل يعتبر مخصصا؟ **الجواب**: لا. لا يعتبر مخصصا، وإنما يعتبر تأكيدا.

وذكر خاص بعد ذي عموم ... منبها لفضله المحتوم

كعطف جبريل وميكال على ... ملائك قلت وعكسه جلا

إذا: يكون من باب عطف الخص على العام.

وفيه فائدة وهي التوكيد والتنبيه على شأن هذا الفرد.

ومثله: ((حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى)) [البقرة:٢٣٨] يعني: صلاة العصر. هذا فيه تأكيد عليها.

﴿وإذا وافق خاص عاما بأن. يرد لفظ عام، ويأتي لفظ خاص، هو بعض لذلك العام وداخل فيه﴾ والحكم واحد ولم يختلفا.

لكن لو قال: أكرم الطلاب ولا تهن زيدا. هل لا تهن زيدا يستلزم الإكرام؟ إن استلزمه لم يختلفا، وإن لم يستلزمه –وهذا الظاهر– أنه اختلفا.

لا تهنه لا يلزم الإكرام .. يكون حالة وسط.

قال: ﴿وداخل فيه نحو قوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة: (٢)> فهذا خاص وهو بعض أفراد العام لم يخصصه أي: لم يخصص الخاص العام لموافقته له﴾.

فلا يعتبر مخصصا له.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/٥١

(٢)> دباغها طهورها

قال: ﴿وقيل: بلى﴾ يعتبر مخصصا وهو قول أبي ثور، واحتج بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه.

يعني: لماذا خصت شاة ميمونة؟ دل على أن الحكم خاص بها دون ما عداه.

لكن أجيب بأن هذا مفهوم لقب، ومفهوم اللقب ليس بحجة في الجملة وليس مطلقا، قد يكون حجة في بعض المسائل، هذا الشأن فيه كشأن دلالة الاقتران، وأما في الجملة فلا يعتبر مفهوم اللقب حجة، وإنما في بعض المواضع يعتبر.

قال هنا: ﴿وقيل: بلى. استدل للأول بأنه لا تعارض بينهما فيعمل بهما﴾.

نعم ليس بينهما تعارض وإنما فيه التأكيد، ورده إلى قاعدة نحوية أو لغوية وهي ذكر الخاص بعد ذي عموم.." (١)

"قال: إذا هذا فيه تطويل، لكنه هذا موافق للسان العرب، العرب قد تأتي بشيء مطولا مفصلا ويمكن اختصاره، فيه من التأكيد، وفيه من الاختبار، وفيه من الابتلاء .. هل يصدق أو لا يصدق؟ إلى آخره.

قال: ﴿ولا يقع في كلام البلغاء﴾ لا هذا فيه نظر.

﴿فضلا عن كلام الله سبحانه وتعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم﴾.

إذا: الإجمال بدون البيان لا فائدة فيه، وهذا نقر بذلك، ولا وجود له في الكتاب والسنة.

﴿ومعه تطويل﴾ والصواب أنه ليس بتطويل، بل هو من أساليب اللغة العربية، ومجيئه معه لا **إشكال فيه**.

قال: ﴿**والجواب**: أن الكلام إذا ورد مجملا، ثم بين وفصل أوقع عند النفس من ذكره مبينا ابتداء﴾.

هذا من فوائد الإجمال ثم التفصيل، يأتي الإجمال أولا ثم التفصيل، ولذلك عطف الخاص على العام من هذا القبيل ((من كان عدوا لله وملائكته)) فقال: ((وجبريل وميكال)) [البقرة:٩٨] وملائكته شمل جبريل وميكال، لماذا ذكر الملائكة إجمالا ثم نص على جبريل وميكال؟ نقول: لفائدة، هذه الفائدة تجري على سنن اللغة العربية وهو أن ذكر الخاص بعد العام يزيد اهتمامه.

هنا كذلك يجمل أولا فتتشوق النفس إلى معرفة ما تعلق به هذا اللفظ ثم إذا وقع مفصلا كان آكد في النفس، وهذا لا ينكره البلغاء البتة، ومرده إلى أهل العربية فهم أثبت فيه من داود الظاهري.

إذا: (وهو في الكتاب والسنة) ولا **إشكال فيه**.

ثم أراد أن يبين محال الإجمال أين يقع؟

فبين أنه يأتي في المفرد ويأتي في المركب.

قال: (ويكون في حرف).

يعني: يكون الإجمال في حرف، وذلك في كل حرف وقع فيه النزاع في القرآن من حروف العطف أو حروف الجر فهو داخل تحت الإجمال.

كل حرف دل على معنيين فأكثر ووقع النزاع فيه بين أهل العلم فهو صالح للمثال في الإجمالي في الحرف.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٢/٢٢

(ويكون) ﴿الإجمال﴾ (في حرف) ﴿نحو الواو في قوله تعالى: ((والراسخون في العلم يقولون آمنا به))﴾.

((والراسخون)) الواو هل هي عاطفة أو استئنافية؟

مر معنا أن فيها خلافا، لكن المشهور عن السلف أنها ابتدائية .. استئنافية، حينئذ يكون: ((والراسخون في العلم يقولون آمنا به)) جملة مبتدئة.

((وما يعلم تأويله إلا الله)) [آل عمران:٧] ((والراسخون)) هذه جملة جديدة وليست تابعة لما مر.

حينئذ وقع نزاع فيها .. الخلاف موجود، وينبني عليه الخلاف في معنى التأويل، لكن الشاهد هنا: أن الواو صارت محتملة للعطف وصارت محتملة للاستئناف وهما معنيان على السواء، فاحتجنا إلى مرجح من خارج وهو فهم السلف لهذه الآية.

ولذلك قال هنا: ﴿نحو الواو في قوله تعالى: ((والراسخون في العلم يقولون آمنا به)) فإنه يحتمل أن تكون عاطفة، ويكون الراسخون في العلم يعلمون تأويله﴾ وحينئذ يكون التأويل بمعنى التفسير وليس معنى إدراك الحقائق.." (١)

"﴿مع أن الصحيح في آية البيع: العموم، وفي آية الزكاة: الإجمال﴾.

لأن الزكاة شيء واحد والبيع محتمل للجائز وغيره، ولذلك عبر هنا بأن الزكاة مجملة لأنها كالصلاة، الصلاة ليس فيها جائز ومحرم؛ لأن المأمور به هو الموافق للشرع، وما لم يوافق للشرع فليس مأمورا به، فلم يحتمل إلا فردا واحدا فصار مجملا.

والزكاة: هذه المأمور بها شيء واحد إذا ليست متعددة، وإنما حصل في الزكاة: في قدرها، في أنواعها، في المخرج منها .. إلى آخره.

هذا يتعلق بالفرد ذاته، ولذلك أطلق على آية الزكاة الإجمال، والمحقق هنا وضع تعجب للتفريق بينهما .. ما ظهر له؛ لأنه سوى بينهما .. قال: كل من الاثنين مفرد معرف إما أن يعما وإما ألا يعما .. إما هذا وإما ذاك، ثم رجح التفصيل وهو: أن البيع عام والزكاة إجمال وهو الصحيح؛ نظرا لمدلول اللفظ، البيع لا شك أنه نزلت الآية وثم بيوع، منها ما أقرها الشارع ومنها ما لم يقرها الشارع.

إذا: أنواعه متعددة: الجائز وغير الجائز، وأما الزكاة فليس فيها متعدد وإنما هو شيء واحد كالصوم مثلا، فما أمر به الشارع إنما يقع على الوجه الشرعي فلا يدخل تحت الزكاة ما ليس منها، ولا يدخل تحت الصلاة ما ليس منها، ولا يدخل تحت الحج ما ليس منه، وكذلك الصوم.

الصواب هنا ما ذكره من التفصيل.

﴿**وجوابه**: أن في ذلك سرا، وهو: أن حل البيع على وفق الأصل من حيث إن الأصل في المنافع الحل﴾ وهو كذلك. يعني: البيع وافق الأصل، وما هو الأصل الذي مر معنا في الأشياء والمنافع والأعيان والمعاملات؟ الأصل فيها الإباحة.

﴿والمضار الحرمة بأدلة شرعية﴾ هذا الأصل ﴿فمهما حرم البيع فهو خلاف الأصل﴾.

كل دليل دل على استثناء بحرمة بيع فإنما هو استثناء من القاعدة الأصلية وهي: أن الأصل في البيع الإباحة. هذه قاعدة. فكل بيع يحمل على الإباحة، فإن جاء دليل حينئذ نقول: جاء الدليل على خلاف القاعدة -الأصل- ولا **إشكال فيه**.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٥٤

حينئذ نقول: هذا يعتبر مخصصا.

قال: ﴿فمهما حرم البيع فهو خلاف الأصل﴾.

﴿وأما الزكاة﴾ أي: التعبدية .. في الجملة ﴿فهي خلاف الأصل؛ لتضمنها أخذ مال الغير بغير إرادته، فوجوبها على خلاف الأصل، والأخبار الواردة في الباب مشعرة بهذا المعنى﴾.

كأنه يقول: البيع معلوم الأصل من حيث الحل.

ثم أمر آخر وهو: أنه معقول المعنى من كل وجه، وأما الزكاة فهي على خلاف الأصل؛ لأن الأصل عدم أخذ مال الغير، فحينئذ إذا جاءت الزكاة تقول: هذا على خلاف الأصل.

ثم أمر آخر وهو: أنها مقابلة للبيع، وهي أنها في الجملة متعبد بها غير معقولة المعنى.." (١)

"(ولمصلحة) ﴿يعني وتأخير البيان لمصلحة هو البيان الواجب أو المستحب، كتأخيره للأعرابي المسيء في صلاته إلى ثالث مرة، ولأن البيان إنما يجب لخوف فوت الواجب المؤقت في وقته﴾ وليس الأمر كذلك في هذه الصورة.

إذا: لما أخره (٢)> هل يرد على هذه القاعدة؟ **الجواب**: لا يرد؛ لأنه يتعلق بأمر مستحب، أو بأمر واجب ولم يتحدد وقته لضيق الوقت، وإنما الوقت فيه سعة.

(ويجوز تأخيره وتأخير تبليغه صلى الله عليه وسلم الحكم إلى وقتها).

يعني: ثم مسألتان: تأخير البيان عن وقت الحاجة، الآن نحتاجه فيؤخره. هذا لا يجوز.

تأخير البيان إلى وقت الحاجة، يوحى إليه بعد العشاء بأمر يتعلق بصلاة الفجر، لا يلزمه إلا إذا دخل صلاة الفجر، فإذا أخره إلى ذلك الوقت لا **إشكال فيه**.

يوحى إليه في آخر شعبان بما يتعلق برمضان فأخره إلى دخول رمضان يجوز أو لا يجوز؟ يجوز، هذا ليس فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأن وقت الحاجة ما جاء، حينئذ يجوز إلى ذلك الوقت.

(ويجوز تأخيره) أي: ﴿أي: البيان وتأخير تبليغه أي تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الحكم إلى وقتها أي: وقت الحاجة﴾.

فإن وجوب معرفتها إنما هو لوجوب العمل ولا عمل قبل الوقت. هذا التعليل أجود.

فإن وجوب معرفتها -يعني: معرفة الحكم- إنما هو لوجوب العمل ولا عمل قبل الوقت.

﴿حكاه ابن عقيل عن جمهور الفقهاء، وذكره المجد عن أكثر أصحابنا، فهو جائز -عند الجمهور- وواقع مطلقا، سواء كان المبين ظاهرا يعمل به، كتأخير بيان التخصيص، وبيان التقييد، وبيان مدة النسخ أو لا، كبيان المجمل﴾.

يعني: لا يشترط كذلك فيما يتعلق بالمخصص، قد يتكلم بكلام مجمل، وبيانه يقع مؤخرا؛ لعدم دخول وقت المجمل .. لا **إشكال فيه**، كذلك لو تكلم بكلام عام ولما يأتي وقته فأخر المخصص كذلك جائز، أو النسخ، أو نحو ذلك.

﴿وعنه لا يجوز ذلك﴾ لوجوب المبادرة إليه. ﴿واختاره جمع. فعلى هذا القول لا يجوز أن يقع مجمل إلا والبيان معه﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٥٤

(٢)> ارجع فصل فإنك لم تصل

إذا قيل: لا يجوز تأخيره إلى وقت الحاجة، حينئذ لزم منه قول وهو أنه لا يقع المجمل إلا ومعه البيان .. إذا قيل بأنه لا يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، حينئذ لزم منه أنه لا يقع مجمل إلا ومعه البيان ﴿وكذا غير المجمل.

واستدل للقول الراجح –الصحيح– بقوله سبحانه وتعالى: ((فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى)) ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين أن السلب للقاتل﴾.

هذا قرآن وهذا سنة، ولا شك أنه متأخر عنه.." (١)

"عناصر الدرس

* أقسام المفهوم ، وحجية كل قسم ، ونوع دلالته.

* شرط مفهوم الموافقة ، والمخالفة.

* ينقسم مفهوم المخالفة إلى أقسام:

* مفهوم الصفة ، مفهوم التقسيم ، مفهوم الشرط ، مفهوم الغاية ، مفهوم العدد ، مفهوم اللقب ، مع الأمثلة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قوله: (ولا يؤخر عن وقت الحاجة) أي: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قال في شرح التحرير: ترددوا في المراد بوقت الحاجة، هل هو وقت الفعل أو وقت تضيقه بحيث لا يمكن معاودته للفعل كالظهر مثلا، هل يجب بيانها بمجرد دخول الوقت، أو لا يجب إلا إذا ضاق وقتها؟

يعني: إذا قيل: لا يجوز تأخير بيان عن وقت الحاجة. يعني: إذا كان الأمر يتعلق بصلاة الظهر، لا يجوز إلى أن تزول الشمس، فإذا زالت الشمس حينئذ وقع المحذور، وإلا إذا ضاق الوقت.

يعني: ما المراد بالحاجة هنا: ضيق الوقت للفعل أو مجرد جواز الفعل؟ هذا فيه نزاع بين الأصوليين.

صرح بعضهم بالثاني .. أنه إذا ضاق وقتها، وقيل بالأول .. أنه بمجرد الزوال.

واستشكل حينئذ تعليلهم المنع في أصل المسالة، قلنا أصل المسألة: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. لماذا؟

لأنه مبني على مسألة: جواز التكليف بما لا يطاق .. بالمحال.

طيب إذا قلنا: وقت الحاجة المراد به الزوال، هنا ليس عندنا محال.

قال: واستشكل تعليلهم المنع في أصل المسألة: بأنه من التكليف بما لا يطاق.

ويمكن أن يجاب: بأنه لما دخل الوقت تعلق الطلب به، فكيف يطلب منه ما لا علم له به؟ هذا جيد **الجواب**.

يعني قوله: (ولا يؤخر عن وقت الحاجة).

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٥٥

ما المراد بوقت الحاجة؟ قولان للأصوليين: هل هو الزوال أو ضيق الوقت للفعل؟

إن قلنا الثاني هذا لا **إشكال فيه**؛ لأنه لا يمكن أن يضيق عليه الوقت ويطلب منه فعل الصلاة ثم لا يبينها.

لكن إذا قيل بالأول -وهو الظاهر-: أنه بالزوال، فحينئذ الزوال عندنا وقت متسع، الواجب متسع .. التكليف بالأول ليس فيه محال، نقول: المراد به أنه توجه إليه طلب ما لا يعلمه، وهذا تكليف بالمحال. وهذا وجه حسن.

قال في الجمع: تأخير البيان عن وقت الفعل. ولم يعبر بالحاجة.

قال: تأخر البيان عن وقت الفعل.

قال الزركشي في التشنيف: وعدل عن تعبير ابن الحاجب بالحاجة، فإن الأستاذ أبا إسحاق لم يستحسنها، قال: التعبير بالحاجة ليست حسنة وإنما يعبر بالفعل.

قال: وهي عبارة تليق بمذهب المعتزلة القائلين: إن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف.

وهذا إنكار غريب، يعني: العدول عن الحاجة إلى الفعل لئلا يقع في موافقة المعتزلة، وما هو قول المعتزلة؟ المعتزلة قائلون بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف. وهو كذلك: المؤمنون لهم حاجة إلى التكليف، فالتعبير بالحاجة لا **إشكال فيه**.

(ولا يؤخر) أي: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. على ما ذكره.

قال: (ولمصلحة) (هو ﴿البيان﴾ الواجب أو المستحب، كتأخيره).." [١]

"(دلالة ظنية) خرج النص فإنه يدل دلالة قطعية.

(وضعا) أي: بالوضع اللغوي كأسد للحيوان المفترس.

(أو عرفا) أي: الوضع العرفي كالغائط المراد به: المحل الذي يتغوط فيه.

إذا قوله: ما دل () جنس، والظاهر هنا عرفه الزركشي: ما يفيد معنى سواء أفاد مع معنى آخر -يعني: أفاد المعنى السابق- إفادة مرجوحة أو لم يفده.

وهذا الذي ذكره المصنف فيه غموض، والصواب أن يقال: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أرجح.

قال: ﴿فالظاهر الذي يفيد معنى مع احتمال غيره، لكنه ضعيف﴾ يعني: معنى مرجوح.

﴿فبسبب ضعفه خفي﴾ لأنه مرجوح ﴿فلذلك سمي اللفظ لدلالته على مقابله -وهو القوي- ظاهرا﴾.

إذا المناسبة واضحة: يدل على معنيين المعنى هذا راجح وهو الظاهر فسمي ظاهر؛ لأن مقابله المعنى الضعيف المرجوح فيه خفاء. إذا: خفي وظاهر. واضح هذا.

﴿فلذلك سمي اللفظ لدلالته على مقابله -وهو القوي- ظاهرا.

كالأسد، فإنه ظاهر في الحيوان المفترس ويحتمل أن يراد به الرجل الشجاع مجازا، لكنه احتمال ضعيف﴾ هذا عند عدم القرينة عند من يقول بها، وإلا فهما مستويان عند من لم يشترط قرينة.

﴿والكلام في دلالة اللفظ الواحد ليخرج المجمل مع المبين؛ لأنه -وإن أفاد معنى لا يحتمل غيره- فإنه لا يسمى مثله نصا﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٦/١

أقيموا الصلاة. وحده مجمل، مع بيان النبي صلى الله عليه وسلم حصل من التركيب معنى واحدا. إذا: لا يحتمل الصلاة معاني.

إذا: هل مع التركيب نسمي الجميع هذا نصا؟ **الجواب**: لا.

قال: (والتأويل) الذي يقابل الظاهر .. وهو تقديم القول الضعيف أو الخفي، أو المرجوح على الراجح.

واعلم أن الأصل يجب العمل بالنص، ولذلك قال بعضهم: منكره كافر، ولا يترك ما دل عليه النص إلا بنسخ.

والظاهر يعني: المعنى الذي دل عليه اللفظ الظاهر .. المعنى الراجح الأصل فيه أنه يجب العمل به، حينئذ إذا كانت هذه القاعدة، فالأصل في حمل النصوص في باب العقائد وفي باب العمليات على ظواهرها، والذي يحارب الظاهرية ينبغي أن يقيد، يقول: الظاهرية ظاهرية ابن حزم .. يقيدها؛ لأنها ظاهرية خاصة، وظاهرية داود الظاهري.

أما العمل بالظاهر والظاهرية وهكذا. نقول: لا. نحن ظاهريون الأصل فينا .. السلف ظاهريون.

يعني: الأصل في حمل الألفاظ على ظاهرها، ولا يجوز حملها على المعنى المرجوح إلا بدليل وليس ثم دليل .. إلا إذا دل دليل، إذا دل دليل فلا إشكال، إذا لم يكن ثم دليل فالأصل هو وجوب العمل بالظاهر، وأما الإيرادات العقلية فكما ذكرنا سابقا أنه لا يلتفت إليها البتة.." (١)

"وهذا كقوله تعالى: ((يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم)) [البقرة:٢١] الذي خلقكم هذا وصف للمفعول ربكم، رب خلق ورب لم يخلق! لا. ربكم الذي واقع الأمر أنه خالق لكم وليس للاحتراز، هذه تسمى صفة كاشفة يعني: لبيان الواقع، تكشف الموصوف فقط وليست للاحتراز، مثله هذا النص الذي معنا، وخفي ذلك على ابن حزم رحمه الله تعالى.

((وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن)) لأن هذه قاعدة لغوية متفق عليها يذكرها أهل البيان: أن الوصف ليس دائما يكون للاحتراز -يعني: الإخراج- نعم تقول: جاء زيد العالم تحترز به عن الجاهل، وهذا لا **إشكال فيه**، لكن ربائبكم قد يكون الوصف لبيان الواقع.

ولذلك إذا قلت: جاء زيد العالم وليس عندنا إلا واحد زيد وهو عالم، الوصف هنا لبيان الواقع فقط، ليس للاحتراز.

﴿فإن تقييد تحريم الربيبة بكونها في حجره -لكونه الغالب- لا يدل على حل الربيبة التي ليست في حجره عند جماهير العلماء﴾ خلافا لابن حزم رحمه الله تعالى.

ومنه قوله سبحانه وتعالى: ((ومن قتله منكم متعمدا)) على قول أنه لم يحترز به عن الخطأ وإنما ذكر متعمدا لأنه هو الغالب، لكن الظاهر أن هذا المثال لا يصلح، لكن أراد به مثال.

والشأن لا يعترض المثال ... إذ قد كفى الفرض والاحتمال

((وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة)) [البقرة:٢٨٣] التقييد بالسفر هنا لأن الغالب أنه في السفر لا يجد

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٥٦

كاتبا، إذا: ليس للاحتراز.

﴿وقوله: ((فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله)) ونحو ذلك﴾.

((فإن خفتم)) .. فإن لم تخافا؟ لا يكون الحكم بالمخالفة، وإنما كذلك قيد لبيان الواقع.

إذا: (ولا خرج مخرج الغالب).

قال: (فلا يعم).

يعني: ﴿على اشتراط كون مفهوم المخالفة لا يكون خرج مخرج الغالب لا يعم﴾ لا يعم غير ما قيد في النص فليس له عموم؛ لأنه قد يراد به ما لم يقيد، فما لم يقيد له أفراد هل تكون هذه الصيغة صيغة عموم .. هذا مراده، هل تكون هذه الصيغة صيغة عموم؟ **الجواب**: لا.

ولذلك قال: فعلى هذا لا يعم.

﴿ولهذا احتج العلماء من أصحابنا وغيرهم على اختصاص تحريم الربيبة بالحجر بالآية، وأجابوا بأنه لا حجة فيها، لخروجها على الغالب﴾ فلا يعم.

قال الموفق في المغني: تجوز خطبة مسلم على ذمي. فقيل له: النهي على الغالب. فقال: هو خاص بالمسلم فلا يعم، وإلحاق غيره به إنما يصح إذا كان مثله.

إذا: (فلا يعم) يعني: لا يفهم العموم عند عدم اعتبار هذا القيد؛ لأنا قلنا: ((وربائبكم اللاتي)) اللاتي هذا ألغينا دلالته، فلم نجعله للاحتراز.

إذا: هل ربائبكم يعم؟ من هذه الحيثية لا يعم.

قال: (ولا مخرج تفخيم).." (١)

"يعني: ﴿من شرطه أيضا﴾ لاعتباره مفهوم المخالفة ﴿أن لا يكون خرج مخرج تفخيم كحديث: (٢)> الحديث، فقيد الإيمان للتفخيم في الأمر، وأن هذا لا يليق بمن كان مؤمنا﴾.

إذا: فمن حدت فوق ثلاث ليست مؤمنة بمفهوم المخالفة؟ نقول: لا. هنا خرج مخرج التفخيم في الشأن؛ لأن هذا لا يليق لمن آمن بالله واليوم الآخر أن يقع منه ذلك، فإذا وقع لا ينفي الإيمان عنه .. لا هو مؤمن ولكنه يعتبر عاصيا.

إذا: خرج هذا القيد مخرج التفخيم.

فمن حدت فوق ثلاث لا ينتفي عنها وصف الإيمان، وهذا محل وفاق عند أهل السنة والجماعة.

قال: (ولا **جوابا** لسؤال) يعني: لا يعتبر مفهوم المخالفة إذا وقع اللفظ الذي فهم منه المخالفة **جوابا** لسؤال؛ لأنه يختص بالسؤال.

قال: ﴿ولا خرج اللفظ **جوابا** لسؤال يعني: أنه إذا خرج اللفظ **جوابا** لسؤال﴾ عن حكم إحدى الصفتين ﴿لم يعمل

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٥٨

(٢)> لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث

بمفهومه﴾ صار مفهومه باطلا ولا يحتج به.

﴿ذكره المجد في شرح الهداية في صلاة التطوع اتفاقا﴾.

مثاله: ﴿أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم: هل في الغنم السائمة زكاة؟﴾ فيقول: [١]< الجواب مطابق للسؤال، والسؤال معاد في الجواب، هذه قاعدة العرب.

حينئذ هل له مفهوم؟ قالوا: لا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يبين ما سئل عنه فحسب، حينئذ لا يفهم من هذا الجواب مفهوم المخالفة بأن المعلوفة لا زكاة فيها.

إذا: لو سئل النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيقول: [٢]< فلا يلزم من جواب السؤال عن إحدى الصفتين أن يكون الحكم على الضد في الأخرى؛ لظهور فائدة في الذكر غير الحكم بالضد﴾.

يعني: السؤال صار مخصصا للجواب باللفظ فحسب، وهذه نازع فيها الشوكاني في الإرشاد، وفيه كلام جميل فليرجع إليه.

قال: ﴿فإن قيل: لم جعلوا هنا السؤال﴾ هنا جاء الإشكال.

ولذلك جعل الشوكاني أن هذا لا يعتبر من سلب المفهوم يعني: لا يقال بأن من شرط اعتبار المفهوم ألا يقع في جواب السؤال؛ لأنه مر معنا أن الجواب المستقل والجواب غير المستقل ينظر فيه باعتبار السؤال. إذا: السؤال لا يمنع اعتبار دلالة اللفظ لا من جهة النطق، ولا من جهة الخصوصية، ولا من جهة العمومية، ولا من جهة المفهوم. حينئذ التفريق هذا .. فرقوا بينهما لكن على ما سيذكره المصنف.." [٣]

"قال: ﴿وكالأولى وهي الصفة المقترنة بالعام، كقولهم: في الغنم السائمة الزكاة، الصفة العارضة المجردة، نحو قولهم: في السائمة الزكاة.

قال ابن مفلح: عند أصحابنا وغيرهم.

وذكره الآمدي وغيره وذلك لأن غايته أن الموصوف فيها محذوف﴾.

وهذا جرى على لسان العرب ولا إشكال فيه.

لكن ليست الأولى كالثانية، ولا الثانية كالأولى في القوة. ولا إشكال في ذلك.

ولذلك قال: (والأولى أقوى دلالة).

لا شك أن الموصوف مع صفته إذا نطق بهما أقوى مما لو حذف أحدهما. يجوز حذف الموصوف دون الصفة والعكس، لكن هل هما سيان في المعنى؟ الجواب: لا.

لأن ما نطق أقوى مما دل عليه بالمفهوم، وهذا واضح بين.

﴿والأولى أقوى دلالة في المفهوم؛ لأن الأولى وهي التي المثال فيها مقيد بالعام كالنص﴾ بل هي نص ﴿بخلاف هذا﴾ لأنه

---

(١)< في الغنم السائمة زكاة

(٢)< في الغنم السائمة زكاة

(٣) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٥٨

لم يذكر.

قال: (والثاني) ﴿من أقسام مفهوم المخالفة الستة: التقسيم﴾.

يعني: إذا جاء التقسيم بين شيئين في الشرع يدل على أن الثاني مخالف للأول، فالأول أخرج مفهوم الثاني والثاني أخرج مفهوم الأول.

((وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)) [الحشر:٧] هذا من التقسيم.

كقوله: (الثيب أحق بنفسها، والبكر تستأذن).

قسم .. دل على أن الأولى لها حكم بالمنطوق يخالف مفهوم الأخرى.

قال: (كالأول قوة) يعني: ﴿هو كالأول أي: في القوة ذكره الموفق وغيره.

ووجه ذلك: أن تقسيمه إلى قسمين، وتخصيص كل واحد بحكم، يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر﴾.

وهو كذلك ولسان العرب يدل على ذلك.

﴿إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة، فهو من جملة مفهوم المخالفة﴾.

لو كان الحكم مستويا في النوعين: البكر والثيب، ما الداعي إلى أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: الثيب والبكر؟ حينئذ قابل بينهما إما هذا وإما ذاك.

إذا: التقسيم يدل على أن بينهما مخالفة في الحكم. ودليل ذلك: لغة العرب تدل على ذلك.

قال: (والثالث) ﴿الشرط﴾ يعني: من أقسام مفهوم المخالفة.

والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي، ويكاد أن يكون فيه اتفاق وإن كان فيه نزاع عند المتأخرين.

﴿والمراد به: ما علق من الحكم على شيء بأداة الشرط، مثل إن وإذا ونحوهما، وهو المسمى بالشرط اللغوي، لا الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع﴾.

﴿وذلك كقوله تعالى: ((إن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن))﴾ فيه مفهوم مخالفة بعدم إيجاب النفقة على من لم تكن حاملا.." (١)

"ولذلك ذهب بعض الأصحاب إلى أن هذه الدلالة ضعيفة فهي غير معتبرة. يعني: لا ينظر إلى فعل النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار المخالفة.

قال: ﴿وضعف هذه الدلالة بعض أصحابنا وغيرهم.

قال ابن عقيل: ليس للفعل صيغة تعم ولا تخص﴾ لا تعم ولا تخص، لماذا؟ لأن العموم والخصوص وصفان للفظ وليسا وصفين للفعل ﴿فضلا عن أن يجعل لها دليل خطاب﴾.

لكن هذا لا يمنع إذا فهم من حادثة ما أو فعل النبي صلى الله عليه وسلم التخصيص أو النفي عما عداه أن يؤخذ به، وإنما كقاعدة عامة: هل كل فعل له مفهوم أو لا؟ **الجواب**: لا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/٥٨

لكن لا يلزم من ذلك ألا يكون ثم تخصيص أو أن يكون لفعل النبي صلى الله عليه وسلم مفهوما يؤخذ منه بخلاف الحكم الذي فعله عليه الصلاة والسلام.

يعني: الفعل ينظر له من جهة كل فعل بخصوصه، وهذا قلنا لا يلزم من القواعد العامة التي يذكرها الأصوليون أن تكون مطردة، ولا يلزم من نفي بعض القواعد أن تنفى مطلقا. وهذه لعلها ثالث قاعدة ينظر فيها بالتفصيل.

القاعدة الأولى وهي: دلالة الاقتران. ينظر فيها بالتفصيل.

القاعدة الثانية: مفهوم اللقب. هل هو حجة أو لا؟ لا نقول نعم ولا لا، وكذلك دلالة الاقتران لا نقول نعم ولا لا.

هذه لعلها تكون ثالثة، حينئذ نقول: فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا نجزم بأن له -كقاعدة عامة- مفهوم ولا ننفي، إنما ينظر في كل فعل بخصوصه، وأما القواعد العامة هذه المستنبطة قد لا تطرد، وإنما ينظر فيها فيما يمكن طرده، وأما ما لا يمكن طرده فيأتي فيه تفصيل.

قال: (ودلالة المفهوم كلها بالالتزام).

وهذا مر معنا في أول المبحث.

﴿بمعنى أن النفي في المسكوت لازم للثبوت في المنطوق﴾ الثبوت إنما يكون في المنطوق واللازم الذي هو المسكوت يكون عكسه ﴿ملازمة ظنية لا قطعية﴾.

لكن إذا كانت ظنية بمعنى أنه يحتمل ألا يراد فلا إشكال، وأما إذا كانت بمعنى أنه لا يمكن ألا يفهم إلا أن المسكوت له نقيض حكم المنطوق فقد نقول بأنها قطعية، وهذا ينبني على المسألة السابقة .. أنواع مفهوم المخالفة .. الأنواع الستة، من حيث الاتفاق وعدمه.

فما اتفق عليه وأجمع عليه وكان الخلاف فيه غير سائغ، فهذا قد يقال بأن دلالته قطعية لا تحتمل، وهذا أشد ما يكون في مفهوم الشرط .. مفهوم الشرط دلالته لغوية ولا ينبغي أن يقع في نزاع.

ولذلك مر معنا كلام الشوكاني أنه لا ينكره إلا العجم؛ لأن النظر في لسان العرب يدل على أنه ما علق الحكم بشرط إلا لإثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه. حينئذ جاء بالمخالف.

ثم نصوص الوحيين كذلك .. عشرات الآيات، وكذلك فهم الصحابة أن الحكم إذا علق بشرط دل على أن ثم مفهوم مخالفة ينظر فيه باعتبار ما رتب على المنطوق.

فحينئذ نقول -كقاعدة هنا- قال: ﴿ظنية لا قطعية﴾.." (١)

"إذا: يشترط فيه المعنى واللفظ، أما باب الصفات فهذه أوسع؛ لأن الذي يدل على الصفة: إما المصدر وليس بمشتق ((ولله العزة)) هذا مصدر، ثبتت به الصفة؟ نعم ثبتت به الصفة.

((إن بطش ربك لشديد)) بطش هذا مصدر، ثبتت به الصفة؟ نعم ثبتت.

هذا مصدر .. هذا الأول: أنه تؤخذ من المصادر وهي جامدة.

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٩/٤

ثانيا: تؤخذ الصفات من الأفعال: ((الرحمن على العرش استوى)) استوى هذا فعل، هل نخبر عن الباري جل وعلا بأنه مستو؟ **الجواب**: نعم. فنخبر عنه بأنه مستو.

هل يسمى الباري فنقول: المستوي؟ **الجواب**: لا.

إذا: لا نأخذ من الأفعال أسماء، ونأخذ منها صفات.

النوع الثالث مما هو مصدر للصفات: الأسماء. فالعليم اسم دل على صفة العلم.

حينئذ ((ما ننسخ)) هذا فعل، هل نشتق منه اسما؟ **الجواب**: لا. فلا نقول: الناسخ، لكن هل نخبر عنه بالناسخ؟ نعم .. من باب الإخبار، لكن باب الإخبار نوعان:

منه ما جاء له أصل في الكتاب مثل هذا الذي معنا.

ومثل ((صنع الله الذي أتقن)) إذا: أتقن وصنع.

هل يصح أن يخبر عنه بالصانع؟ نعم؛ لوجود أصله.

هل يخبر عنه بالمتقن؟ نعم؛ لوجود أصله.

لكن القديم: هل له أصل في الكتاب والسنة؟ لا، هذا الأصل فيه المنع، لكن جوزه ابن تيمية وابن القيم بناء على أنه من قبيل الإخبار، لكن الأصل -والله أعلم- أن فيه المنع.

ما لم يرد له أصل في الكتاب والسنة فحينئذ نقول: الأصل فيه المنع، ما جاء له أصل فحينئذ نقول: هذا لا بأس به.

ف: ((ننسخ)) هنا قال المصنف: (الناسخ) جاء بأل من باب الإخبار. ولا يكون اسما، فيوصف الباري جل وعلا بما دل عليه الفعل، ويخبر عنه بالمصدر ونحوه، لكن لا يشتق له منه اسم البتة.

قال هنا: (والناسخ هو الله تعالى حقيقة).

قال ابن قاضي الجبل وغيره: الناسخ يطلق على الله سبحانه وتعالى يقال: نسخ فهو ناسخ، قال الله تعالى: ((ما ننسخ من آية)) [البقرة:١٠٦] الآية.

﴿ويطلق﴾ أيضا إطلاقا آخر ﴿على الطريق المعرفة لارتفاع الحكم﴾ يعني: الآية ﴿وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره. والإجماع على الحكم﴾ وهذا لعله جعله ثالثا؛ لأنه ذكر أنها أربعة.

﴿كقولنا: وجوب صوم رمضان نسخ صوم يوم عاشوراء﴾ على أنه إجماع.

الرابع: ﴿على من يعتقد﴾ بقلبه ﴿نسخ الحكم، كقولهم: فلان ينسخ القرآن بالسنة﴾ يعني يقول بذلك ويعتقد به .. لا **إشكال فيه** ﴿أي: يعتقد ذلك فهو ناسخ﴾.

﴿والاتفاق على أن إطلاقه على الأخيرين﴾ وهما: الإجماع ومن يعتقد نسخ الحكم.

﴿مجاز، وإنما الخلاف في الأولين﴾ جعلها أربعا، ولذلك لا بد من أن تكون أربعا، وإلا ظاهر صنيعه أن الإجماع داخل في الطريق المعرفة .. الظاهر أنها ثلاثة وليست بأربعة، لكن لا بد من التفصيل على ما ذكر ليأتي ما ذكره أخيرا.." [١]

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٥٩

"﴿ويجوز النسخ في السماء والنبي صلى الله عليه وسلم هناك ذكره ابن عقيل والمجد، وكثير من العلماء؛ وذلك لأنه قد بلغ بعض المكلفين وهو سيد البشر، فإنه قد اعتقد هو وجوبه وعلمه.

وعليه يدل كلام السمعاني حيث قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمه واعتقد وجوبه، فلم يقع النسخ له إلا بعد علمه واعتقاده﴾ فسماه نسخا.

يعني: فرضت الصلاة أول ما فرضت خمسين، نسخت قبل أن ينزل النبي صلى الله عليه وسلم من السماء، رفع الحكم. هل يسمى نسخا أو لا؟

يسمى نسخا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بذلك -على ما مر معنا- وعلم الحكم واعتقده، ثم رفع، هذا رفع قبل التمكن من العمل، فلا **إشكال في** تسميته نسخا، لكن ليس له مثال إلا هذا والله أعلم (ويجوز في السماء والنبي صلى الله عليه وسلم هناك).

قال: (وقبل وقت الفعل).

يعني: ﴿يجوز النسخ أيضا قبل وقت الفعل أي: قبل دخول وقت الفعل عند أصحابنا﴾.

يعني: يأمر بصلاة مثلا، قبل دخول وقتها تنسخ، يمكن؟ نقول: نعم هذا ممكن وجائز.

﴿ويجوز النسخ أيضا قبل وقت الفعل أي: قبل دخول وقت الفعل عند أصحابنا. وأكثر الشافعية. وذكره الآمدي، قول أكثر الفقهاء﴾.

لكن المراد بالوقت هنا -ليعم مسألتين-: ما يمكن فيه الفعل حسا وشرعا -لأن المصنف هنا جمع بين مسألتين-، ما يمكن فيه الفعل حسا وشرعا لا الوقت المقدر؛ حتى تكون المسألة خاصة بالوقت فقط يعني: دخول وقت الصلاة وخروجها لا، وإنما المراد به متى ما أمكن الفعل؛ ليدخل تكليف إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه.

﴿ومنعه أكثر الحنفية والمعتزلة، والصيرفي وابن برهان.

واستدل للأول وهو الصحيح بما تواتر في ذلك، ففي الصحيحين وغيرهما في نسخ فرض خمسين صلاة في السماء ليلة الإسراء بخمس قبل تمكنه صلى الله عليه وسلم من الفعل﴾.

إذا: هذا المثال يصلح لجهتين:

الجهة الأولى: أنه ينسخ في السماء حيث النبي صلى الله عليه وسلم واحد من المكلفين.

ثانيا: نسخ قبل التمكن من الفعل. يعني: هل هناك من صلى خمسين صلاة؟ **الجواب**: لا. لكن ارتفع الحكم قبل العمل.

﴿وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه في بعث، وقال: (١)>﴾ هذا أمر.." (٢)

"إذا: يأتي القياس بهذين المعنيين: التقدير والمساواة.

وهل القياس في اللغة لهذين المعنيين حقيقة أم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ هذا محل نزاع فيه.

---

(١)> إن وجدتم فلانا وفلانا فأحرقوهما بالنار

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٩/٢٣

وقيل: حقيقة في التقدير مجاز في المساواة، واختاره ابن قدامة في الروضة: أنه حقيقة في التقدير مجاز في المساواة.

قالوا: لأن المساواة لازمة للتقدير، والتقدير حينئذ يكون ملزوما، وإذا أطلق اللفظ على اللازم وأريد به الملزوم صار مجازا –كما مر معنا–: إطلاق الملزوم وإرادة اللازم.

فهو في هذا المعنى مجاز لغوي من إطلاق الملزوم على اللازم، وهو مجاز مرسل.

وقيل: مشترك لفظي بينهما فيكون حقيقة فيهما، وقيل: مشترك معنوي.

على الثاني والثالث: استعمال التسوية في تعريف المجاز يكون حقيقة، وعلى الأول: استعمال التسوية في تعريف القياس يكون مجازا.

إذا: لو قال القياس هو تسوية فرع بأصل حينئذ استعمل المعنى المجازي. هذا الذي ينبني على هذا الأمر.

وإذا قال: رد فرع أو حمل .. إلى آخره. نقول: هذا معنى حقيقي.

إذا: القياس في اللغة: (التقدير والمساواة).

قال: وأما (شرعا) ﴿وأما القياس شرعا﴾ المصنف هنا ذكر للقياس معنيين: معنى شرعي ومعنى اصطلاحي، وقل من ذكر المعنى الشرعي على ما ذكره المصنف هنا؛ لأن المراد في الاصطلاح: القياس هو الذي يصح أن يكون دليلا شرعيا، حينئذ رده إلى المعنى الشرعي، إلا إذا كان مراد المصنف استعمال القياس مطلقا يعني: لا في الأحكام الشرعية، إنما يكون في باب المعقولات، ويكون فيما جاء التنظير .. أو نحو ذلك أو الشبه، أو المثل في القرآن .. فحينئذ لا **إشكال فيه**، أراد به العموم .. ما يعم الأحكام الفقهية وغيرها ولا **إشكال فيه**، بأن يقال: هذا شرعي بالمعنى العام.

وإن أريد به المعنى الاصطلاحي فهو شرعي كذلك إلا أنه خاص بالأحكام الفقهية.

قال: ﴿وأما القياس شرعا﴾.

(وشرعا) أي: ﴿أي في عرف الشرع﴾.

(تسوية فرع بأصل في حكم).

هذا يدل على تسوية خاصة .. فرع بأصل؛ لأنه لم يطلق التسوية: تسوية شيء بشيء، فيدخل فيه: فرع بفرع وأصل بأصل إلى آخره، وإنما تسوية فرع بأصل، حينئذ كانت التسوية خاصة هنا.

قال: (من باب تخصيص الشيء ببعض مسمياته).

كتخصيص لفظ الدابة ببعض مسمياتها، ولذلك قال: ﴿فهو حقيقة عرفية. مجاز لغوي قاله الطوفي في شرحه وغيره﴾.

إذا: ما الفائدة من هذا التعريف؟ ليس فيه ما يفيد الأصولي إلا في كون القياس: مطلق تسوية فرع بأصل؛ لأنه لم يذكر حكم الأصل، ولم يذكر أن المساواة من أجل تعدية العلة من الأصل إلى الفرع. إذا: هل هذا يفيدنا؟ **الجواب**: لا.

وما وقفت على من قسم القياس إلى شرعي فعرفه ثم الاصطلاحي إلا في هذا الموضع، حتى أصله –التحرير وشرحه التحبير– لم يجري هذا المجرى.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٦١

"إذا: نحن نقول: لا نعلل بالحكمة، لماذا؟ لأنها غير منضبطة، إذا: هذا تعليل للحكم، ما هو الحكم؟ عدم التعليل بالحكمة، ما هي العلة؟ لعدم انضباطها. يلزم منه أنها إن كانت منضبطة علل بها، وهذا هو الصحيح: أنها إذا كانت منضبطة علل بها.

لكن اختار المصنف هنا على ما اشتهر في المذهب: أنه (لا يعلل بحكمة مجردة عن وصف ضابط لها) لأن المسألة هنا مفروضة في ماذا؟ فيما سبق قلنا: في وصف ترتبت عليه حكمة، هنا في حكمة مجردة عن الوصف. يعني: ليس عندنا في تعليق الحكم على علة إلا هذه الحكمة.

حينئذ إذا لم نعلق الحكم على هذه الحكمة نحتاج إلى التعليل وليس ثم تعليل، ولكن بناء على مذهبهم أن العلة مجرد أمارة فيكفي أدنى ما يمكن أن يتعلق به الحكم الشرعي، لكن بناء على ما سبق إما أن يكون وصفا مشتملا على حكمة، فحينئذ واضح أنه يعلل به، إن لم يكن وصف وعندنا حكمة نقول: إن كانت منضبطة صح التعليل بها وهو الصحيح.

قال: ﴿وجه الأول -وهو كون التعليل لا يصح بالحكمة المجردة مطلقا- لخفائها، كالرضا في البيع، ولذلك أنيطت صحة البيع بالصيغ الدالة عليه﴾ قبول وإيجاب، والرضا هذا خفي، وقد يكون مكرها ونحو ذلك .. قد لا يظهر.

حينئذ علق الحكم بالصيغة، وهذا لا شك فيه أن الرضا خفي. فحينئذ لا يعلق الحكم هنا ونسلم بهذا ولا **إشكال فيه**.

﴿ولعدم انضباطها كالمشقة فلذلك أنيطت بالسفر﴾.

وهذا نسلم به، ويلزمه أنه إذا انتفى الأمران صح التعليل؛ لأنه قال: كون التعليل لا يصح لخفائها، وهل كل حكمة خفية؟ **الجواب**: لا.

إذا: "لخفائها" هذا احتراز عن ظهورها.

ثم قال: "لعدم انضباطها" هل كل علة غير منضبطة؟ لا.

إذا: يلزم من هذا أنه إذا كانت ظاهرة منضبطة أنه صح التعليل بها، هذا لازم له.

﴿قال الآمدي: منعه الأكثر﴾.

ثم قال رحمه الله تعالى: (ويعلل ثبوتي بعدم).

﴿يعني: أنه يصح أن يعلل الحكم الثبوتي بالعدم عند أصحابنا﴾ كبيع الآبق باطل، هذا حكم، ما العلة؟ قال: لعدم القدرة على التسليم.

قال: (ويعلل ثبوتي بعدم) بيع الآبق باطل. هذا حكم ما العلة؟ قال: لعدم القدرة على التسليم، إذا: علل بعدم.

قال المصنف: (ويعلل ثبوتي بعدم) ﴿أنه يصح أن يعلل الحكم الثبوتي﴾ كبيع الآبق باطل ﴿بالعدم، وذكره ابن برهان عن الشافعية.

وحكي المنع عن الحنفية واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهما﴾.

على كل: حكي المنع عن الحنفية.

﴿واستدل للأول -وهو الصحيح﴾ عند المصنف ﴿بأنه كنص الشارع عليه﴾ يعني: يجوز أن يأتي الشارع فيعلل بالعدم،

كالمسألة السابقة، وما جاز شرعا جاز أن يستنبط، إذا لم يمنع العقل ورود الشرع بشيء ما جاز أن يكون علة مستنبطة.." (١)

"المتعدية: هي التي توجد في غير محلها، كالإسكار مثلا يوجد في الخمر ويوجد في النبيذ ويوجد في غيره، هذا يسمى متعدية.

وأما القاصرة: فهي التي لا تتعدى محلها، حينئذ محال أن يوجد الذهب في غير الذهب، والفضة في غير الفضة .. وهكذا.

فحينئذ نقول: هذه علة قاصرة، هذه العلة القاصرة قد تكون منصوصة، وقد تكون مستنبطة.

الإجماع انعقد على أن المنصوص والمجمع عليها من العلل القاصرة أنها يعلل بها، لكن يعلل بها في محالها ولا يتعدى بها.

فنقول: شرع الحكم في هذا المحل لأجل كذا، فنعلل الحكم بالعلة القاصرة، لكن لا نعديها.

قال هنا: (ولا) ﴿تكون العلة﴾ (قاصرة مستنبطة) والمستنبطة مما عرفت بغير نص أو إجماع.

يعني: المستنبطة من الاستنباط وهو الاستخراج، مما عرفت بغير نص أو إجماع.

كتعليل الربا في النقدين بالثمنية، فذهب الحنفية إلى بطلانها، وذهب الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة إلى الصحة؛ لأنها مناسبة للحكم فيصح.

يعني: وافق المصنف هنا على ما جعله مذهبا للحنابلة أنه لا يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، وجمهور أهل العلم ومنهم الأئمة الثلاثة، وظاهر كلام أحمد رحمه الله تعالى: أنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

قال هنا: ﴿عند أكثر أصحابنا والحنفية. وإحدى الروايتين عن أحمد﴾.

فمنعوا التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

قالوا: لو كانت صحيحة كانت مفيدة لكنها غير مفيدة، لو كانت صحيحة لكانت مفيدة، ما وجه فائدتها؟ أن يتعدى الحكم بتعديها، إذا: ما دام أنها قاصرة في محلها ما الفائدة منها؟

إذا: هي غير مفيدة، وإذا كانت غير مفيدة لتعدية المحل أو الحكم الفرع لئلا يلحق بها وحينئذ ما الفائدة فيها؟ قالوا إذا: هي غير مفيدة.

قالوا: لو كانت صحيحة كانت مفيدة لكنها غير مفيدة؛ لأن الحكم في الأصل ثابت بغيرها، وليس لها فرع إذ هي قاصرة. إذا لا يلحق بها شيء.

قالوا: وهذا منقوض بالقاصرة بنص أو إجماع. نحن سلمنا بأن التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت بنص .. لا **إشكال فيه**، وكذلك إذا كانت مجمعا عليها سلمتم، هل تتعدى العلة القاصرة المنصوص عليها؟ **الجواب**: لا. إذا: ما الفائدة فيها؟ فالحكم واحد.

فحينئذ نقول: إذا سلمتم بعدم تعدية العلة القاصرة المنصوص عليها أو المجمع عليها مع إقراركم بها، وأنها لا تتعدى، كذلك يمكن أن تكون مستنبطة ولا تتعدى.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٦٣

قالوا: وهذا منقوض بالقاصرة بنص أو إجماع، فإن الخصم وافق على تجويزه -وهم الأحناف-، فلو صح ما قالوه كان النص عليها عبثا، والإجماع عليها خطأ.

وبأن الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم من إثبات الحكم بها، بل لها فوائد وهو ما نص عليه المصنف فيما يأتي.

إذا: لا يلزم من حصر العلة في فائدتها أن تتعدى محلها، هذا ليس بلازم لها، بل تكون علة قاصرة ومستنبطة في محلها، ويفهم منها إدراك حكم الشرع؛ من كونه ربط هذا الحكم بهذه العلة.." (١)

"قال ابن قدامة: فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد. يعني: ابن قدامة رحمه الله تعالى قرر وهو الذي قرره هنا: أن الدلالة على صحة العلة بالاطراد فاسد؛ لأن النقض يرد وهو أن توجد العلة بلا حكم.

فحينئذ ينزل هذا الحكم هنا كتعارض الخاص مع العام، كما أننا نخرج بعض أفراد العام بالخاص ويبقى ما دل عليه اللفظ في بقية الأفراد ولا يعتبر هذا نقضا لأصل العام، بل يبقى حجة فيما بقي من الأفراد، وما خرج بالنص حينئذ قلنا: هذا مخصص. قال كذلك في العلة.

ولذلك قال: (ويسمى تخصيص العلة) لأنه يدل على أن بعض الأفراد -أفراد العلة- وجدت ولم يوجد معها الحكم، وهذا نقض لكنه يعتبر مخصصا لا مفسدا للعلة.

قال: فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد.

قال الشيخ الأمين رحمه الله تعالى: يعني به دوران الحكم مع وجودا فقط لا عدما.

"عدما" هذا العكس وسيأتي، المراد هنا في الوجود، كلما وجدت العلة وجد الحكم، وجدنا العلة ولم يوجد الحكم حينئذ نقول: هذا يدل على فساد العلة، أو نقول: أنه مخصص للعلة!

قال: (والنقض، ويسمى تخصيص العلة عدم اطرادها) يعني: العلة.

﴿وعدم اطراد العلة﴾ قال: (بأن توجد بلا حكم) يعني: ﴿بأن توجد العلة بلا حكم﴾.

﴿مثاله: أن يقال في تعليل وجوب تبييت النية في الصوم الواجب: صوم عري أوله عن النية فلا يصح كالصلاة﴾.

﴿صوم عري﴾ يعني: خلا ﴿أوله عن النية فلا يصح﴾ هذا فرع قيس على الصلاة، والصلاة إذا خلي وعري أوله عن النية لم تصح، لم ينوي إلا في الركعة الثانية أنها ظهر صحت ظهرا؟ **الجواب**: لا .. محل وفاق.

مثله الصوم، لو شرع في الصوم ولم ينوي فحينئذ نقول: هذا لا يعتد به كما أنه لا يعتد بالصلاة إذا لم ينو من أول الصلاة.

قال: ﴿فتنتقض العلة -وهو العري في أوله- بصوم التطوع﴾.

يعني: الصوم وجد ولم توجد معه العلة وهو بطلان الصوم عند عري أوله من النية، أنتم استدللتم على أن الصوم الواجب لا يصح إلا بنية من أوله، قياسا على الصلاة، ننقض هذا الحكم بوجود العلة وهو صوم عري أوله عن النية وصح، وهو صوم النفل. هذا مثال فقط.

قال: ﴿فتنتقض العلة -وهو العري في أوله﴾ يعني: خلو أول الصوم عن النية ﴿بصوم التطوع فإنه يصح من غير تبييت

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٦٣

نية﴾.
إن كان للدليل هذا لا **إشكال فيه**، لكن المراد هنا مجرد مثال.
قال هنا: ﴿ثم اعلم أن تخلف الحكم عن الوصف﴾ الذي هو العلة ﴿إما في وصف ثبتت علته بنص قطعي أو ظني أو باستنباط﴾.
يريد هنا أن تخلف الحكم عن العلة مطلقا. قد تكون العلة قطعية، وقد تكون ظنية، وقد تكون مستنبطة.
﴿والتخلف إما لمانع أو فقد شرط، أو غيرهما، فهي تسعة، من ضرب ثلاثة في ثلاثة﴾.." (١)
"﴿مثال القدح في المستنبطة: تعليل القصاص بالقتل العمد العدوان، مع انتفائه في قتل الأب﴾ وهو واقع، إذا: واقع في الشرع، هل انتفاء الحكم مع تحقق العلة في الأب يجعل نقضا لأصل العلة؟ **الجواب**: لا. بدليل اطراد العلة في غير هذه الصورة، متى ما قتل عمدا عدوانا وجب القصاص.
جاءت صورة وهي: قتل الأب لابنه، انتفى الحكم مع وجود العلة، قتل عمد عدوان بلا شبهة.
حينئذ نقول: الأصل فيه أنه يتبعه الحكم، لكن جاء التخصيص فأخرجت هذه الصورة من مدلول العلة يعني: العلة لها معلولات يعني: لها محال.
حينئذ لها أفراد لا حصر لها، فكدلالة العام على أفراده، صور هذه بتلك، العام له أفراد بلا حصر، العلة لها محال وهذه المحال صور بلا حصر، كما أنه يجوز إخراج بعض أفراد العام بنص كذلك يجوز إخراج بعض أفراد معلولات العلة بنص ولا إشكال، كما سلمنا في العام والخاص نسلم هنا في التعارض بين أصل العلة وما جاء معارضا لها.
إذا: تعليل القصاص بالقتل العمد للعدوان ثابت وهو حق، ودلت عليه النصوص، وجاءت الأدلة دالة على استثناء صورة تحققت فيها العلة لكن انتفى الحكم، لا نرجع إلى أصل العلة ونبطلها.
إذا: وجوده في الشرع يدل على أنه ليس بقادح.
﴿وعدم القدح في المنصوصة كقوله صلى الله عليه وسلم: (٢)> مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيل على رأي﴾.
(٣)> هذا يدل على أن كل ما خرج من عرق فهو ناقض؛ لأن هذه استحاضة، حينئذ هذا دم خرج من عرق.
﴿مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيل﴾ مع كونه خرج من عرق.
إذا: وجدت العلة فيما لو خرج من يده شيء، نقول: هذا وجدت العلة وهو (٤)> لكن لا يعتبر نقضا للعلة، وإنما يعتبر تفصيلا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٦٤
(٢)> إنما ذلك عرق
(٣)> إنما ذلك عرق
(٤)> إنما ذلك عرق

إذا: ثلاثة أقوال هي أشهر ما ذكر في النقض، القول الذي قدمه المصنف أنه (لا يقدح مطلقا، ويكون حجة في غير ما خص) وهذا حق، لكن ينتبه إلى أن المنصوصة لا يتسلط عليها النقض. هذا الذي يستفصل فيه.

قال رحمه الله تعالى: ﴿وليس الخلاف لفظيا، خلافا لأبي المعالي وابن الحاجب.

وتأتي أحكام النقض في القوادح﴾.

القوادح تتعلق بها الكلام بالنقض والعكس والكسر ونحوها، والمصنف قدمها هنا وخالف كثيرا من الأصوليين لأنه يتعلق بها بطرد العلة وعكسها.

قال: (والتعليل لجواز الحكم لا ينتقض بأعيان المسائل) وهو كذلك.

إذا جاءت علة لبيان جواز حكم، وقلنا الحكم يدور مع علته، لو وجدت صورة وليس ما علق عليه الحكم، وإنما هي مسألة يعني: موضوع ومحمول لم يلتفت فيها إلى هذه العلة، هل نأتي نقول بأن هذه الصورة تعتبر نقضا للتعليل؟ **الجواب**: لا.

مثاله –قال هنا–: الصبي حر مسلم فجاز أن تجب الزكاة في ماله كبالغ، فلا ينتقض بغير الزكوي.

يعني: لو قال قائل: زيد له غنم سائمة ومعلوفة .. "غنم" مشترك.." (١)

"لو اجتمع فيه الأمران ﴿ويبقى القصاص، وينتفي القتل بالقصاص قبل إسلامه بعفو الولي﴾ مع أن الحكم واحد ﴿ويبقى القتل بالردة﴾.

﴿وإباحة القتل بجهة القصاص حق للآدمي، وبجهة الردة حق لله تعالى﴾.

إذا: ما دام أنه مقيد دل على أنه مشخص.

﴿ولا يتصور ذلك في شيء واحد، ويقدم الآدمي في الاستيفاء. وقاله قبله أبو المعالي.

واختاره بعض أصحابنا. قال: وعليه نص الأئمة، كقول أحمد في بعض ما ذكره: هذا مثل: خنزير ميت حرام من وجهين﴾ ميتة وكونه خنزيرا ﴿فأثبت تحريمين.

وحل الدم متعدد لأنه ضاق المحل، ولهذا يزول واحد ويبقى الآخر. ولو اتحد الحل بقي بعض حل، فلا يبيح.

وقول الفقهاء: وتتداخل هذه الأحكام، هو دليل تعددها، وإلا فالشيء الواحد لا يعقل فيه تداخل﴾.

يعني: السبب المقتضي للحدث وهو النوم غير السبب المقتضي للحدث وهو اللمس مثلا أو الريح، حينئذ ما ترتب على هذين الحكمين كأن الحدث متنوع في نفسه، كما أن القتل هنا متشخص متنوع كذلك الحدث متنوع، لكن هل ينبني عليه شيء في ذلك؟ **الجواب**: لا.

إلا أن يقال: أنه يزداد إثما فيما إذا اجتمع فيه التحريمان.

وأنه إذا وجد واستحضر أنه بسبب النوم رفع الحدث، وبسبب البول وسبب كذا .. حينئذ ازداد أجرا! قد يقال في مقابل ما ذكر.

أما من حيث ارتباطه بالعلة فلا أثر له البتة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٦٤

قال هنا: ﴿وقول الفقهاء: وتتداخل هذه الأحكام، هو دليل تعددها، وإلا فالشيء الواحد لا يعقل فيه تداخل.

قال: وقول أبي بكر من أصحابنا في مسألة الأحداث: إذا نوى أحدها ارتفع وحده﴾.

هذه مسألة: إذا نوى الحدث المترتب على النوم، ولم ينو الحدث المترتب على البول، هل يرتفع أو لا؟ بناء على هذا؛ أن الحدث متشخص، وقد ينوي بعض ما ترتب على سبب فلا يرتفع .. إنما الأعمال بالنيات، فلا يرتفع الآخر. هذا مبني عل هذه المسألة.

والصواب أن الحدث جنس، والقتل جنس. حينئذ إذا أمكن إفراد أحد النوعين على الآخر كما لو أسلم بعد ردة، حينئذ نقول: هذا انفك بالدليل الشرعي وكذلك هو مرتبط بعلته، أما في الحدث فهذا لا يتأتى.

قال: ﴿يقتضي ذلك. والأشهر لنا وللشافعية: يرتفع الجميع. وقاله المالكية﴾.

وهو كذلك، يعني: لو نوى أحدها فحينئذ يرتفع، لكن يبقى **الإشكال فيما** إذا نوى أنه لم يرتفع أحد الآثار، هنا يبقى هذا فيه شيء من الإشكال؛ لأن الأسباب لا شك أن لها آثار، فإذا نوى أحدها وغفل عن البقية لا **إشكال أنه** يرتفع، لكن لو استحضر أنه نوى ما ترتب على النوم دون ما يترتب على البول مثلا. هذا فيه نظر .. يحتاج إلى تأمل.." (١)

"فما أخرجه نص عليه في النص يعني: داخل في ضمن أفراد العام.

﴿وأما عود العلة على حكم الأصل بالتعميم: فإنه جائز بغير خلاف، كما يستنبط من قوله صلى الله عليه وسلم: (٢)<﴾.

جاء النص "غضبان" فقط، والمراد به التشويش، حينئذ لا يقضي وهو غضبان، وهو جوعان، وهو عطشان، وهو نعسان .. إلى آخره.

قال: ﴿أن العلة: تشويش الفكر، فيتعدى إلى كل مشوش من شدة فرح ونحوه﴾.

قال: (وأن لا يكون للمستنبطة معارض في الأصل).

يعني: ألا يدل النص على أن ثم معارضة مع هذه العلة.

﴿يعني أنه يشترط في العلة إذا كانت مستنبطة: أن لا تكون معارضة بمعارض مناف موجود في الأصل صالح للعلية، وليس موجودا في الفرع؛ لأنه متى كان في الأصل وصفان متنافيان يقتضي كل واحد منهما نقيض حكم الآخر لم يصلح أن يجعل أحدهما علة إلا بمرجح﴾.

إذا: (أن لا يكون للمستنبطة معارض في الأصل) أراد به وصف آخر يصلح كل منهما أن يكون علة، ونحتاج إلى مرجح. إن صلح أن يكون الوصفان علة واحدة أو علتين فلا **إشكال فيه**.

﴿مثال ذلك: أن يقول الحنفي في صوم الفرض: صوم معين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل.

فيقال له: صوم فرض، فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة﴾.

لأنه فيه معنيان أولا: قال: ﴿صوم معين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٦٤

(٢)< لا يقضي القاضي وهو غضبان

فيقال له: صوم فرض، فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة﴾ لكن هذا هل هو وصف لازم يصلح أن يكون علة؟ هل الاحتياط وعدم السهولة فيه وصف صالح للعلية؟ **الجواب**: لا. لكن يجاب عليه بالنصوص السابقة: [1]< ولا بد من تبييت النية، ونحو ذلك.

المراد هنا الأصل وهو ألا يكون للمستنبطة معارض في الأصل، فإن كان كذلك فلا بد من مرجح.

قال: (وأن لا تخالف نصا ولا إجماعا) وهو كذلك لأنه اجتهاد، وإذا كان اجتهادا يشترط فيه ألا يخالف نصا ولا إجماعا.

﴿لأن النص والإجماع لا يقاومهما القياس﴾ وهما مقدمان عليه مطلقا ﴿بل يكون إذا خالفهما باطلا﴾.

يكون اجتهادا في مقابلة النص، ويسمى فساد الاعتبار.

﴿مثال مخالفة النص: أن يقول حنفي: امرأة مالكة لبضعها﴾ دائما يمثلون بالأحناف؛ لأن الأمثلة كثيرة.

﴿امرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها، كبيعها سلعتها﴾.

يعني: قياسا على بيع السلعة.." [2]

"هكذا علله في تشنيف المسامع، والأولى أن نقول: اجتهاد في مقابلة النص؛ إذ من شرط الفرع أن يكون مجهول الحكم، فإذا كان معلوم الحكم فحينئذ القياس باطل، وهل مراد المصنف هذه الصورة؟ **الجواب**: لا .. نقول: ليس هذا مراد المصنف.

وإما أن يكون غيره. يعني: ما دل على الأصل دل دليل آخر على الفرع، هذه صورة هنا أخرى.

وإما أن يكون غيره وهو مراده فأطلق جماعة المنع -أنه لا يصح-، وقالوا: لا يجوز القياس على المنصوص عليه مطلقا لقضية معاذ -مر معنا- فإنها تفهم امتناع القياس عند وجدان النص، ولم يحدد.

قال: [3]<.

حينئذ لم يدل على تعيين شيء من السنة أو من الكتاب على إثبات حكم معين، فشمل هذا النوع.

لقضية معاذ فإنها تفهم امتناع القياس عند وجدان النص؛ لأنه ترتيب: فإن لم تجد .. فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي. دل على أنه لا يعدل إلى الرأي إلا عند عدم النص.

حينئذ إذا وجد النص سواء قلنا النص الدال على أصل الحكم أو نصا آخر، نقول: الأصل فيه المنع.

قال: ولكن الأكثرين هنا على الجواز .. أكثر الأصوليين على أنه يجوز إذا اتحد الدليل بطل القياس. يعني: إذا اتحد الدليل الدال على حكم الأصل والفرع دليل واحد، بطل القياس.

وإذا اختلفا، أكثر الأصوليين على جواز القياس.

لأن ترادف الأدلة على مدلول واحد جائز، يعني: عللوا بتعليل آخر .. من باب تكثير الأدلة، وهذا ما ذكرناه سابقا نقول:

---

(١)< إنما الأعمال بالنيات

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٦٥

(٣)< فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: في سنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي

الكتاب والسنة والقياس، كيف جاز القياس مع الكتاب والسنة؟ قالوا: دل دليل آخر منفصل عن الدليل الأصلي.

قالوا: لإفادة زيادة الظن، ويخالف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحدا. فإن القياس في هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن.

يعني: أرادوا أن يفرقوا بين المسألتين، والصحيح أنه لا فرق بين المسألتين.

متى ما كان الفرع منصوصا عليه سواء كان بنفس النص الدال على حكم الأصل، أو بنص منفصل فالأصل منع القياس، والأصل فيه أنه باطل؛ للعلة السابقة.

الصورة الثانية: أن يكون ذلك الحكم المنصوص عليه مخالفا للقياس.

يعني: يقيس على أصل فينتج حكما، ثم يأتي نص آخر يشمل الفرع ثم يخالفه في الحكم، نقدم ماذا هنا؟ نقدم النص، فالقياس يكون باطلا.

فيمتنع مطلقا، وإلا لزم تقديم القياس على النص، وهذا باطل.

القياس له حد. يعني: لا يتعدى حده .. لا يرتفع على الكتاب ولا السنة، إنما هو اجتهاد مقيد بزمن معين وبحال معين.

إذا: (أن لا يكون منصوصا على حكمه بموافق).

فإن كان بمخالف فهو باطل .. لا **إشكال فيه**، كيف بمخالف؟

يعني: يأتي نص يخالف نتيجة القياس. هذا باطل.

(أن لا يكون منصوصا على حكمه بموافق).." (١)

"على كل: الكل قائل به أنه يفيد العلية، لكن الخلاف هنا لفظي: هل هو داخل في الإيماء .. في الإشارة أو لا؟

﴿وقيل: من أقسام الصريح﴾ كما جعلها ابن الحاجب.

﴿وقيل: من أقسام الظاهر﴾.

قال هنا: ﴿والصحيح: أن هذا نوع من الإيماء﴾.

إذا: رجح المصنف أنه من الإيماء.

قال هنا: لأن ترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء يفيد العلية بوضع اللغة، ولم تضع العرب ذلك دالا على مدلوله بالقطع والصراحة بل بالإيماء والتنبيه، وإنما يجعله صريحا لتخلفه في بعض محاله عن أن يكون إيماء وهو حيث تكون الفاء بمعنى الواو فكانت دلالته أضعف.

ويمكن جعله مع الظاهر؛ لأنا جعلنا اللام من الظاهر، لأنها محتمل المعنيين يعني: تأتي في موضع لمعنى وتأتي في موضع للتعليل وهي أظهر في التعليل.

وإذا كانت الفاء قد تأتي للتعقيب فقط دون السببية وهو لغة، وقد تأتي كذلك بمعنى الواو وعاطفة ومجردة لا للتعقيب ولا السببية.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/٦٥

إذا: صار استعماله استعمال اللام، على كل: جعلها المصنف هنا من الإيماء، ولو جعلت من الظاهر لا إشكال فيه.

قال: (وترتب حكم على وصف بصيغة الجزاء).

يعني: من أنواع الإيماء التي تدل على أن الوصف المذكور أو المستنبط علة للحكم المذكور، متى؟

قال: (ترتب حكم على وصف بصيغة الجزاء) هذا يدل على التعليل.

﴿نحو قوله تعالى: ((من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين))﴾.

"يضاعف" هذا حكم، والإتيان بالفاحشة هذا فعل الشرط، رتب عليه الجزاء، دل على عليته.

﴿وقوله تعالى: ((ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها))﴾ هذا حكم ﴿((أجرها مرتين)).

وقوله تعالى: ((ومن يتق الله يجعل له مخرجا)) أي لتقواه﴾.

إذا رتب هنا حكم على وصف بصيغة الجزاء، فدل على أنه علة له.

﴿وقوله صلى الله عليه وسلم من اتخذ كلبا -إلا كلب صيد أو ماشية- نقص من أجره كل يوم قيراطان﴾ إذا: النقص بسبب اتخاذ الكلب وهو علة له.

﴿فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه، ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده﴾.

إذا: هذا فيه معنى السببية الجزاء المرتب على الشرط فيه معنى السببية، بمعنى أنه لولا هذا الوصف لما رتب عليه الجزاء. لو لم "من اتخذ كلبا" لما نقص الأجر. وهكذا.

﴿ومن أنواعه أيضا﴾ أنواع الإيماء:

(ذكر حكم جوابا لسؤال) يعني: عندنا سؤال ويقع في الجواب حكم، ثم يرتب على وصف، لولا أن هذا الوصف له أثر في الحكم لكان حشوا كالسابق فيما مر معنا (ذكر حكم جوابا لسؤال لو لم يكن علته كان اقترانه به بعيدا شرعا ولغة ولتأخر البيان).

يعني: لولا كان السؤال علته يعني: علة لهذا الحكم.." (١)

"ولذلك قال هنا: متفق عليه، ففهم منه التعليل بكونه دينا: حجي عنها لأنه دين، كما أن الدين يقضى عن الميت في المال، كذلك الدين يقضى عن الميت في العبادات.

قال هنا: (٢)> هذا نظير لما يقع جوابا للسؤال، فليس هو عين الجواب.

وإنما نظيره والحكم واحد لاستواء العلة.

قال هنا: ﴿ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي في الكتب الستة: أنه صلى الله عليه وسلم لما سألته المرأة الخثعمية: (٣)<﴾.

هذا أظهر مما ذكره المصنف سابقا؛ لأنه عدل مباشرة ولم يذكر الجواب، فدل على أن هذا الجواب نظير الجواب -جواب

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٦٦

(٢)< أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟

(٣)< إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج، أينفعه إن حججت عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه، أكان ينفعه؟ قالت: نعم

السؤال–، لكنه لم يجب **بالجواب** المعين وإنما عدل إلى نظيره لاستواء العلة، فالعلة واحدة .. استواء الحكم والعلة.

﴿فنظيره في المسئول عنه كذلك. وفيه تنبيه على الأصل الذي هو دين الآدمي على الميت، والفرع وهو الحج الواجب عليه، والعلة وهو قضاء دين الميت، فقد جمع فيه صلى الله عليه وسلم أركان القياس كلها﴾ وهو كذلك.

القياس حق وهو ثابت ولا **إشكال فيه**، وأجمع الصحابة عليه، ولكن الغلو في القياس هو الذي ينكر.

إذا: هذه المسألة نوع من أنواع دلالة الإيماء (تقدير الشارع وصفا) أن يقدر يعني: لا ينطق بعين الوصف وإنما يفهم من الكلام.

(لو لم يكن للتعليل كان بعيدا لا فائدة فيه إما في السؤال أو في نظير محله).

"في السؤال" يعني: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود ثم يذكر الحكم عقبه، من الذي يستنطق؟ النبي صلى الله عليه وسلم يعني: يستفصل من السائل، ثم يرتب الحكم.

دل على أن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم هو علة الحكم، ونظيره واضح بين.

قال: (ومنها).

﴿أي ومن أنواع الإيماء أيضا تفريقه صلى الله عليه وسلم بين حكمين﴾ يعني: بين شيئين في الحكم ﴿بصفة مع ذكرهما أي ذكر الحكمين﴾.

يفرق بين شيئين في حكمين ويذكر الصفة، دل على أن هذا الحكم ما علق بصفة إلا لكونه مغايرا للحكم السابق .. للحكم الآخر، وما علق عليه الحكم الآخر إلا لكونه مغايرا للحكم السابق .. وهكذا.

﴿تفريقه صلى الله عليه وسلم بين حكمين﴾ يعني: بين شيئين في الحكم ﴿بصفة مع ذكرهما أي ذكر الحكمين﴾.

إما بذكر صفة فاصلة فهو تنبيه على أن الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذي عرف به المفارقة، ثم تارة يذكر القسمين وتارة يذكر أحد القسمين.

إما القسمين كقوله: (للراجل سهم وللفارس سهمان).." (١)

"يعني: نظر المجتهد .. السبر والتقسيم انتهى، فحينئذ إذا كان ثم مناظرة وأرد تمحيص وتحقيق العلة فقال المدعي أو المناظر أو المستدل: هذا سبرت، حينئذ قال هنا: (يكفي المناظر بحثت فلم أجد غيره) يعني: أنه نظر في هذه الأوصاف في الأصل فجمع ما يمكن أن يكون وصفا، ثم يلغي.

يحتمل أن وصفا لم يقف عليه المستدل السابق، يحتمل أنه نظر إلى النص فوجد فيه وصفين وغفل عن الثالث، فحينئذ يكفيه في المناظرة أن يقول: بحثت فلم أجد إلا هذا، أو يقول: الأصل العدم؛ فيستدل بالبراءة الأصلية. يكفيه ذلك، ويحصل له النجاة من الاعتراض.

(ويكفي المناظر) يعني: قول المستدل ﴿في بيان الحصر إذا منع﴾ قال له مثلا: أنت قلت ثلاثة أوصاف والصواب: لا، زيادة على ذلك.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/٦٦

يكفيه ﴿إذا منع أن يقول﴾: (بحثت) يعني: من طرق نفي العلة (فلم أجد غيره) يعني: غير هذا الوصف.

(أو) ﴿أن يقول﴾ دليلا آخر أو جوابا ثانيا: (الأصل عدمه) ﴿أي عدم غير هذا الوصف﴾.

فحينئذ سلم ﴿ويقبل قوله؛ لأنه ثقة أهل للنظر﴾ غلب على الظن انتفاء ما سواء المذكور فإنه يحصل ظن الحصر فيما ذكره.

﴿ولأن الأوصاف العقلية والشرعية لو كانت﴾ يعني: لو وجدت ﴿لما خفيت على الباحث عنها﴾.

إذا: إذا ادعى إثبات العلة بالسبر والتقسيم، فاعترض عليه معترض بأنه بقي وصف لم تقف عليه، بماذا يجيب؟ يجيب: بحثت فلم أجد غير ما ذكر، أو الأصل عدم الوصف فيما زاد على ما ذكرته؛ لأنك ادعيت وصفا وأنا ادعيت عدمه، ما هو الأصل؟ الأصل العدم. فحينئذ يستمسك به ويكفيه ذلك. يعني: يقبل قوله.

﴿مثاله: أن يقول في قياس الذرة على البر في الربوية: بحثت عن أوصاف البر، فما وجدت ما يصلح علة للربوية في بادئ الرأي، إلا الطعم أو القوت أو الكيل﴾ هذه ثلاثة أوصاف .. حصر.

﴿لكن الطعم والقوت لا يصلح﴾ هذا إبطال ﴿لذلك عند التأمل، فيتعين الكيل﴾.

هذا حصر وإبطال، حصر الأوصاف المحتملة: إما هذا، وإما هذا، وإما ذاك. ثلاثة احتمالات، فأبطل القوت والطعم فتعين حينئذ أن تكون العلة هي الكيل.

﴿أو يقول: الأصل عدم ما سواها. فإن بذلك يحصل الظن المقصود﴾.

هذا جواب المستدل، لكن قد يكون المعترض .. قد يثبت وصفا وقد يسكت، لو سكت المعترض لا إشكال فيه .. نجا المستدل، لكن لو أثبت وصفا قال: بقي عليك وصف كذا، فحينئذ لا بد من النظر.

(فإن بين المعترض وصفا آخر لزم إبطاله) يعني: إن قال: بقي عليك وصف رابع، فلا بد أن يبطله أو يسلم به، فإن لم يبطله حينئذ صار نقضا له. وإن أبطله قبل يعني سلم.." (١)

"وسبر المعترض، وهو قوله: إني بحثت في الوصف المستبقى فلم أجد فيه مناسبة قاصر. والعلة المتعدية أرجح من القاصرة﴾.

يعني: بناء على أن المتعدية أرجح من القاصرة وهو المختار: المتعدية أرجح ولا إشكال فيها.

(وليس له بيان المناسبة).

(وليس له) ﴿أي للمستدل بيان المناسبة بين الوصف الباقي والحكم؛ لأنه حينئذ انتقال من السبر إلى المناسبة﴾.

يعني: من مسلك إلى مسلك، وهذا يؤدي إلى انتشار الكلام وهو ممنوع في باب الجدل والمناظرة، لكن المستدل يحتاج إلى إثبات مرجح يترجح به سبره على سبر المعترض، بأن يبين أن سبره موافق لتعدية الحكم.

ثم قال: (والسبر الظني حجة مطلقا أي سواء كان من ناظر أو مناظر).

لأنه يثير غلبة الظن. هذا مذهب الجمهور.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٠/٦٦

يعني: ماذا يفيد بالعلية؟ هي يفيد القطع أو لا؟

قال: (والسبر الظني حجة) لأنه يثير غلبة الظن (مطلقا) أراد بالإطلاق هنا يعني: ﴿من ناظر أو مناظر﴾.

"ناظر" يعني: بنفسه .. منفك .. في غير باب المناظرة.

و"مناظر" يعني: في باب المناظرة، وهذا مذهب الجمهور واختاره القاضي أبو بكر وقال: إنه أقوى ما تثبت به العلل.

قال: (ولو أفسد حنبلي علة شافعي لم يدل على صحة علته).

﴿ولو أفسد حنبلي علة شافعي في الربا أو غيره لم يدل على صحة علته أي: علة الحنبلي، لتعليل بعض الفقهاء بغير العلة التي علل بها الشافعي والحنبلي﴾.

هذا إذا كانت متعددة. يعني: لو كانت علة الربا ليس إلا الطعم والكيل فقط، أبطلت الكيل هل يحتاج أني أثبت الطعم؟ لا يحتاج.

لكن إذا كانت متعددة: الطعم أو الكيل أو القوت فأبطلت القوت، هل يتعين صحة علتي؟ **الجواب**: لا؛ لوجود وصف آخر لم أبطله، الأوصاف ثلاثة أبطلت واحدة، حينئذ بقي علي واحد آخر، أي النوعين هو؟

وأما إذا كانا احتمالين فقط: إما الطعم وإما الكيل فأبطلت الكيل، هذا صار دليلا على صحة علتي.

(ولو أفسد حنبلي علة شافعي لم يدل على صحة علته).

﴿وليس إجماعهما دليلا على من خالفهما﴾ وهو كذلك، لو اتفق المتناظران حنبلي وشافعي .. ليس إجماعا.

(لكنه طريق لإبطال مذهب خصمه).

﴿أي لكن إفساد علة الشافعي الذي هو الخصم طريق لإبطال مذهب خصمه، وإلزام له أي للشافعي صحة علته أي علة الحنبلي﴾.

يفكك المجتمع هذا، كله بناء على مسألة التقليد، وهذه سيأتي في آخر البحث أنه يجب التقليد، وهذا من أبطل الباطل في التعميم، وأما التفصيل سيأتي.

قال: ﴿وليس إجماعهما دليلا على من خالفهما، لكنه طريق لإبطال مذهب خصمه﴾.." (١)

"﴿كالإسكار للتحريم﴾ فإن تحريمه منصوص عليه، وعلته غير منصوص عليها. هذا مثال يعني، ولكن استنبطها الأئمة بالنظر والاجتهاد، فإن الإسكار لكونه مزيلا للعقل المطلوب حفظه يناسب التحريم، ولذلك ألحقوا به النبيذ وما في حكمه.

إذا: كالإسكار للتحريم. العلة ليست منصوصة على كلام المصنف كمثال، وإنما هي مستنبطة، فهي مناسبة للتحريم.

إذا: حفظا للعقل حرمت الخمر؛ من أجل ما فيه من إسكار.

قوله: فيحكم العقل بوجود تلك المناسبة، قال الشيخ الأمين في التعبير عن هذا الموضع وهو أجود: ويقوم الدليل على استقلاله بالمناسبة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٦٦/٣٧

العقل هنا قد يقال بأنه يستنبط نعم، لكن يستنبط في ماذا؟ ليس استقلالا وإنما هو بواسطة دليل.

قال: ويقوم الدليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره، فيعلم أنه علة ذلك الحكم.

ومثل بحديث: [(١)]>، فالإسكار مناسب للتحريم، مقترن به في النص، سالم من القوادح، مستقل بالمناسبة.

قال هنا: ﴿والقتل العمد العدوان للقصاص﴾.

كذلك المناسبة واضحة بينة ((ولكم في القصاص حياة)) [البقرة:١٧٩].

قال: (والمناسبة لغوية) يعني: قيل في التعريف السابق: (تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة). وما هي المناسبة؟ ..

فيلزم منه الدور .. سيرجع إلى التعريف، لكن أبدا هنا **جوابا** عن هذا الاعتراض؛ لئلا يقال بأن ثم دورا في التعريف قال: المناسبة المراد بها اللغوية، ولو أريد بها الاصطلاحية لقيل: تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة، ما هي المناسبة؟ هي تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة .. وهكذا، هذا يلزم منه الدور، يعني: لا يفهم إلا بما اشتق منه.

والمناسبة إذا قيل في التعريف دور؛ لأن معرفة إبداء المناسبة تتوقف على معرفة المناسبة، فكيف يعرف بها؟ ما هو العلم؟ إدراك المعلوم، وما هو المعلوم؟ هذا مشتق من العلم، لا يفهم إلا بفهم العلم. وما هو العلم؟ إدراك المعلوم .. وهكذا .. إلى الصباح.

فحينئذ لا تخرج بنتيجة، يسمى دورا، هنا كذلك.

إذا: ﴿المناسبة هنا﴾ في التعريف ﴿لغوية بخلاف المعرف، وهو المناسبة، فإنها بالمعنى الاصطلاحي، حتى لا يكون تعريفا للشيء بنفسه﴾.

ثم لما عرف المناسبة التي هي المعنى، الذي من أجله يحكم على الوصف بكونه مناسبا، حينئذ احتجنا إلى معرفة ما هو المناسب. إذا: عندنا مناسبة وعندنا مناسب.

قال: (والمناسب: ما تقع المصلحة عقبه).

(ما) هذا وصف، وإن جعلت الحكم الشرعي، مر معنا أن الحكم الشرعي يكون علة، يحرم بيع الكلب لنجاسته، والنجاسة حكم شرعي.

حينئذ هل الحكم الشرعي وصف، إن كان وصفا -وهو كذلك- فلا **إشكال فيه**، وإن لم تجعله وصفا فحينئذ تقول: معلوم، تأتي بلفظ معلوم، وإن جعلته وصفا كذلك لا **إشكال فيه**؛ لأن الأحكام الشرعية هي أوصاف قائمة بمحالها.

قال هنا: (ما) أي: وصف، أو معلوم لشمول الحكم الشرعي.." [(٢)]

"يعني: دل الشرع على إلغائه، هذا ليس كالمناسب أو الوصف الذي لم يعتبره الشارع ولم يلغه. يعني: الأول والثاني إذا عرفنا المصلحة المرسلة بأنها وصف لم يعتبره الشارع ولم يلغه حينئذ هذا لا **إشكال فيه**، لكن لو جاء الشرع بإلغائه هل يصح التعليل به؟ **الجواب**: لا. ألغى الشرع الفرق في الذكورة والأنوثة في الصلاة مثلا، هل يصح التعليل به في الصلاة؟

---

(١)>كل مسكر حرام

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٦٧

الجواب: لا. لا يصح.

فقال: هذا لا يجوز التعليل به بالاتفاق، هذا على ما ذكرناه سابقا في الوصف من حيث هو إما أن يعتبره الشارع أو أن يلغيه الشارع، وإما ألا يرد: لم يعتبره ولم يلغه الشارع.

إن اعتبره الشارع اعتبر على أي وجه كان، ثانيا: إن ألغاه الشارع لا يصح الاعتبار به البتة، وهذا الذي عناه بالمرسل هنا الذي ثبت إلغاؤه.

فكأن المصنف يوزع لك المسألة إلى قسمين باعتبار المصالح المرسلة: مصالح مرسلة شهد لها الشرع. إما باعتبار الجنس: جنس الحكم أو جنس الوصف، ومصالح مرسلة لم يعتبرها وإنما هي تعتبر بظن المكلف، فجعل القسم الأول الذي هو المرسل الملائم والمرسل الغريب وإن كان ليس بحجة جعله داخلا في المصالح المرسلة.

وأما المرسل الذي ثبت إلغاؤه وإن سماه مرسلا لكنه ألغاه من جهة العمل فقال: لا يعمل به بالاتفاق، وهذا تصنيف للمناسب على حسب ما ذكرناه.

قال هنا -في الملغى-: ﴿وذلك كإيجاب صوم شهرين ابتداء في الظهار، أو الوطء في رمضان على من يسهل عليه العتق﴾ المثال الذي اشتهر ذكره في الغريب، المصنف هنا رتب ترتيبا يختص به.

قال: (وهما مردودان).

﴿أي المرسل الغريب، والمرسل الذي ثبت إلغاؤه مردودان:

أما الأول﴾ الذي هو الغريب ﴿فعند الجمهور. وأما الثاني: فبالاتفاق﴾.

إذا: المناسب عند المصنف ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل. والمرسل هذا هو المصالح المرسلة، وقسمها إلى ثلاثة أقسام، وإذا قلنا بأن المصالح المرسلة ليست بحجة حينئذ كفينا النظر في نوعية الأقسام.

لكن النوع الثالث هذا متفق عليه وهو ما ألغاه الشرع.

المؤثر والملائم كل منهما دل الدليل على اعتبار الوصف بالنص والإجماع، إلا أن الفرق بينهما عند المصنف -يعني: خلافا مما اشتهر-: أن المؤثر اعتبر فيه عين في عين. يعني: جاء الوصف مخصوصا بالنص أو بالإجماع، وعين الحكم.

وأما الملائم فهو ما لم يكن فيه عين في عين، وإنما عين في جنس أو جنس في عين، أو جنس في جنس.

(وإلا فغريب) يعني: إن لم يعتبر، اعتبره الشارع في ترتيب الحكم على الوصف، لكن لم يدل عليه نص ولا إجماع، وهو ما اشتهر عند جمهور الأصوليين أنه الوصف الذي لم يشهد له الشرع باعتبار ولا إلغاء.

قال رحمه الله تعالى: (فائدة).

لما بين لك شيئا مما يتعلق بالأمثلة السابقة: الجنس، والعين .. هذه ألفاظ تحتاج إلى بيان .. تحتاج إلى تحرير فقال: (أعم الجنسية في الوصف).." (١)

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٦٨

"﴿فإذا انضم الدوران إلى المناسبة ارتقى بهذه الزيادة إلى اليقين﴾ فاجتمع دليلان.

﴿وقيل: إنه لا يفيد بمجرده العلة قطعا ولا ظنا﴾.

يعني: لا يفيد التعليل أصلا .. ﴿لا يفيد بمجرده﴾ يعني: الدوران، دون اعتبار مسلك آخر. لا يفيد العلة لا قطعا ولا ظنا.

يعني: لا تثبت به العلة أصلا، لا نقول هذا علة الشيء.

أي: لا يفيد التعليل أصلا؛ لاحتمال كون الوصف الدائر معه الحكم ملازما للعلة لا نفسها، ولذلك يرد رائحة خمر أو جزء منها يعني: أن الدوران لا يدل على أن الوصف الذي دار معه الحكم وجودا وعدما على أنه علة، بدليل ماذا؟ بدليل رائحة الخمر دار معها الحكم وجودا وعدما. ما الفرق بينهما؟

قلتم: الإسكار علة؛ لكون الحكم دار معه وجودا وعدما، وأثبتناه بالدوران، طيب رائحة الخمر، الشدة المطربة؟ هذه يدور معها الحكم وجودا وعدما، فورد هذا الإيراد.

قال هنا: لاحتمال كون الوصف الدائر معه الحكم ملازما للعلة يعني: لا نفسها. كرائحة الخمر أو جزء منها، إلا أن يدل دليل على أن هذا الوصف معتبر في إثبات الحكم فحينئذ يكون حجة.

يعني: لا نكتفي بالدوران، لا بد من دليل خارج يؤكد أن هذا الوصف شهد له الشرع بالاعتبار. وهو قول القاضي وأبي الطيب الطبري والسمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب. وله وجه من حيث إذا أردنا تخصيص الدوران هنا بالعلة لا بالمناط. يرد هذا الإشكال؛ لأن العلة إذا أردنا بها العلة بمعنى ما يفيد قياس العلة.

حينئذ يرد هذا **الإشكال ولا جواب** عنه. والقول بأنه من خارج نقول: نحن لا نريد من خارج نريد الدوران بذاته بنفسه، هل يثبت العلية أو لا؟

إذا كان من خارج ما استفدنا شيئا من هذا المسلك، إلا من جهة التقوية فحسب، أما أنه يثبت العلة ابتداء فلا، فحينئذ نقول: إن كان المراد به ما يشمل قياس العلة وقياس الدلالة فلا **إشكال فيه**.

يعني: ما يكون مناطا للحكم ويعلق به الحكم.

فما دار معه الحكم وجودا وعدما دل على أنه علة أو لازم علة أو جزء علة أو أثر علة .. أو نحو ذلك، شمل النوعين.

قال: ﴿واستدل للأول﴾ الذي أنه يفيده ظنا لا قطعا، أو أنه لا يفيد ظنا ولا قطعا.

﴿بأنه لو دعي رجل باسم فغضب، وبغيره لم يغضب، وتكرر ذلك منه، ولا مانع: دل أنه سبب الغضب﴾ الدليل هذا ركيك.

﴿لو دعي رجل باسم فغضب﴾ اسمه محمد قال: يا عمرو! فغضب .. يا عمرو! غضب .. عمرو! إذا: دار الحكم، فعلمنا أن غضبه لأنه نودي ودعي بغير سمه، هذا دليل!

قال هنا: (ولا يلزم المستدل نفي ما هو أولى منه) يعني: بالعلة في هذا المقام.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/٦٨

"قال الفتوحي: (قلت: بل صفة مسموعة) يعني: التعبير بالعرض فيه إشكال، هو عنده إشكالان، أولا: من حيث التعبير بكون الصوت عرضا مسموعا، والعرض لا يوصف به صفات الباري جل وعلا، فإذا قيل: الباري يتكلم بصوت، إذا: ثبتت الصفة، هل هي عرض؟ لا نعبر عنها بأنها عرض، وإنما نقول: صفة، كما أقر النبي صلى الله عليه وسلم قول الصحابي: صفة الرحمن، فهي صفة ثابتة، لكن يبقى في كيفية إخراج هذا الصوت.

فرجع رحمه الله تعالى بقوله: (قلت) يعني: (بل).

كما قال في الشرح: ﴿الأخلص في العبارة﴾ لئلا يرد **الإشكال بأن** صوت الباري لا يقال عنه بأنه عرض وإنما هو صفة نقول: الصوت (صفة مسموعة. والله أعلم).

ليشمل الصوت الذي هو صفة لله تعالى فإنه لا يطلق عليه عرض وإنما هو صفة، بقي **إشكال آخر** في شرحه وهو تفسير كيفية الصوت، فلزم منه كما قوله: ﴿فصوت المتكلم: عرض حاصل عن اصطكاك أجرام الفم﴾ نقول: لا يلزم منه ذلك، فثم إشكالان على ما ورد هنا.

﴿قال في شرح التحرير: وإنما بدأنا بالصوت؛ لأنه الجنس الأعلى للكلام الذي نحن بصدد الكلام عليه﴾.

ثم قال: (واللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف) هذا كذلك فيه نوع من الإشكال؛ لأنه لا يلزم من اللفظ الذي هو القول والكلام أن يكون معتمدا على بعض مخارج الحروف، وإنما هذا الشأن في المخلوق الذي هو الإنسان، وأما المخلوق الذي ليس بإنسان كذلك لا نجزم؛ لأننا نقطع بأن السماوات تكلمت وبأن الأرض تكلمت، وبأن الحجر سمعه النبي صلى الله عليه وسلم يسلم، وقد قال الله عز وجل: ((وإن من شيء إلا يسبح بحمده)) [الإسراء:٤٤] فحينئذ نقول: هذه كلها تتكلم وتسبح بحمد الله تعالى، ولم يرد حرف واحد أنها تكلمت بمخارج، ثم هذه المخارج تكون معتمدة على اللسان والحلق ونحو ذلك.

(واللفظ) ﴿في اللغة: الرمي﴾ يقال: لفظت النواة إذا رميتها.

﴿وفي الاصطلاح﴾ (صوت) عرفنا معنى الصوت أنه كل ما يسمع، كل ما يدرك بحاسة السمع فهو صوت.

(معتمد على بعض مخارج الحروف) ﴿لأن الصوت لخروجه من الفم صار كالجوهر المرمي منه فهو ملفوظ﴾.

يعني: اللفظ هنا استعمل وأريد به اسم المفعول، يعني أطلق المصدر وأريد به اسم المفعول.

﴿فأطلق اللفظ عليه من باب تسمية المفعول باسم المصدر، كقولهم: نسج اليمين: أي منسوجه، إذا تقرر هذا، فاللفظ الاصطلاحي: نوع للصوت، لأنه صوت مخصوص. ولهذا أخذ الصوت في حد اللفظ، وإنما يؤخذ في حد الشيء جنس ذلك الشيء﴾ كما مر معنا.

إذا: اللفظ صوت، هل كل صوت يكون لفظا؟ **الجواب**: لا، هذا معنى كون الجنس المأخوذ في الحد أعم من المحدود .. لابد أن يكون أعم من المحدود.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٧

"﴿فإنهما تارة يستعملان على أصلهما﴾ وهو الماضي ﴿كنعم زيد أمس﴾ هذا فعل ماضي، ويدل على الزمن الماضي.

﴿وبئس زيد أمس﴾ وهذا دال على الزمن الماضي ولا **إشكال فيه**، كقام وجلس.

وتارة يسلبان الدلالة على الزمن ﴿وتارة يستعملان لا بنظر إلى زمان، بل لقصد المدح أو الذم مطلقا كنعم زيد﴾ رجلا، هذا فيه مدح، المدح يناسبه ماذا؟ أن يتصف زيد بالصفة الممدوح بها مطلقا: نعم زيد رجلا، رجلا أمس واليوم ليس برجل؟ هل هذا مدح؟ هذا ذم وليس بمدح.

حينئذ يناسبه سلب الفعل عن الزمن، فيقال: نعم زيد رجلا مطلقا، فسلب الزمن فدل على الماضي والحال والاستقبال، وكذلك بئس زيد رجلا.

إذا: هذا ما يتعلق بالقسم الأول وهو الفعل (فإن استقل بمعناه) فهو على نوعين: إما أن يدل على زمن من الأزمنة الثلاثة وهو ثلاثة أفعال على ما سبق بيانه.

(وإلا) ﴿أي وإن لم يدل المفرد المستعمل بمعناه بهيئته على أحد الأزمنة﴾ مع كونه استقل بالمعنى فهو الاسم (فالاسم) ﴿فصبوح، وغبوق وأمس، وغد: وضارب أمس، وضارب اليوم، ونحو ذلك: يدل بنفسه على الزمان، لكن لم يدل وضعا، بل لعارض. كاللفظ بالاسم ومدلوله﴾ يعني: دلالة اللفظ على الزمن قد تكون وضعية وقد تكون طارئة، إن كانت طارئة فحينئذ لا اعتبار بها في الحكم على كون الكلمة اسما أو فعلا، وإذا كانت لازمة للكلمة فينظر فيها، إن كان المراد بالزمن أحد الأزمنة الثلاثة المعلومة: الماضي والحال والاستقبال فهو فعل، وإلا فهو اسم.

ولذلك نقول ما قد يفهمه البعض بأن الاسم غير مقترن بزمان ليس المراد به مطلق الزمن وإنما المراد به الزمن المعين، وهو أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا قد يدل الاسم على زمن، أمس هذا اسم بالإجماع، مدلوله الزمن، لكنه هل هو الزمن المعين الذي هو أحد الأزمنة التي يدل عليها الفعل؟ **الجواب**: لا.

إذا: كونه دالا على زمن لا يسلبه الوصف بالاسمية، بل هو اسم ودال على زمن.

كذلك صبوح وهو أخذ اللبن في الصباح، صبوح هذا نسبة إلى الصباح، دل على زمن أو لا؟ دل على زمن، لكن هل هو معين؟ **الجواب**: لا، بل هو مطلق.

إذا قاعدة: الاسم قد يدل على زمن مطلق غير معين، بل قد يكون مدلوله الزمن، والذي يجعل الكلمة فعلا لا اسما هو الزمن المعين لا مطلق الزمن، ففرق بين النوعين.

ولذلك قال الشارح: (وإلا فالاسم) يعني: فهو الاسم خبر لمحذوف.

﴿فصبوح﴾ هذا دال على زمن لكنه اسم ﴿وغبوق﴾ وهو أخذ اللبن في آخر المساء كذلك دال على زمن لكنه اسم.

﴿وأمس، وغد: وضارب أمس﴾ هذا بالقيد ﴿وضارب اليوم﴾ هذه كلها أسماء.

دلت بنفسها على زمن لكنه الزمان المطلق وليس هو الزمان المعين الذي يجعل الكلمة فعلا.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٧

"(أو عرف) إما بنقل من اللغة أو من العرف.

﴿يعني أو يبين كون لفظه﴾ يعني: المستدل ﴿ظاهرا في مقصوده بالعرف، كإطلاق الدابة على ذوات الأربع﴾.

هنا يحتمل، نعم ليس كالسؤال السابق الذي هو الوضوء، هنا يحتمل إذا قال: الدابة كذا، حينئذ الدابة لها استعمال لغوي واستعمال عرفي: ماذا تعني بالدابة هنا؟ لأنه ينبني عليه كلام.

فحينئذ لا إشكال في هذا.

﴿أو يبين كون اللفظ ظاهرا في مقصوده بما معه من قرينة﴾ .. (أو قرينة).

﴿نحو قوله: قرء تحرم فيه الصلاة، فيحرم فيه الصوم﴾ ويأتي فيقول: القرء هذا يحتمل الطهر والحيض، ماذا تعني به؟ نقول: لا. عندي قرينة.

والمراد به هنا الحيض قطعا وليس الطهر؛ لقوله: تحرم فيه الصلاة. والطهر لا يحرم فيه الصلاة.

فيحرم فيه الصوم. والطهر لا يحرم فيه الصوم، بل يشرع.

﴿فإن قرينة تحريم الصلاة فيه﴾ يعني: في القرء ﴿تدل على أن المراد به الحيض، وكذا لو كان اللفظ غريبا ودلت قرينة معه على المراد، مثل قوله: طلة زوجت نفسها فلا يصح﴾.

المراد بالطلة يعني: المرأة، ما الدليل؟ القرينة: زوجت نفسها.

قال: ﴿فلا يصح فالطلة: المرأة، بقرينة قوله: زوجت نفسها، لا صفة الخمر﴾.

إذا: الجواب هنا يكون بماذا؟ وجوابه بمنع احتماله أو بظهوره في مقصوده ويبين الدليل إما بالوضع، وإما بالعرف، وإما بالقرينة.

قال: (أو تفسيره) يعني: يفسر المقصود.

﴿يعني: أو يكون جواب المعترض بكون اللفظ غريبا: تفسير المستدل للفظه إن تعذر عليه إبطال غرابته﴾ لأنه يحتمل إذا قال: هذا اللفظ غريب، هل كل من ادعى أن اللفظ غريب يقبل منه؟ لا.

فإن أمكن إبطال الغرابة حينئذ صار متعينا، إن سلم به فحينئذ يفسره ولا إشكال فيه.

(أو تفسيره) يعني: أن يفسر مقصوده باللفظ.

﴿أو يكون جواب المعترض بكون اللفظ غريبا: تفسير المستدل للفظه إن تعذر على المستدل إبطال غرابته﴾ يعني: سلم بغرابته .. سلم بكون اللفظ غريبا.

﴿بأن يقول: مرادي المعنى الفلاني، لكن لا بد أن يفسره بما يحتمله اللفظ وإن بعد، كما يقول: يخرج في الفطرة الثور، ويفسره بالقطعة من الأقط.

قال ابن الحاجب وابن مفلح وتابعهما صاحب التحرير﴾ (ولو قال) ﴿أي المستدل﴾ (يلزم ظهوره دفعا للإجمال، وفيما

قصدته لعدم ظهوره في الآخر اتفاقا كفى).

يعني: لو قال المستدل: ﴿يلزم ظهوره أي ظهور اللفظ في أحد المعنيين دفعا للإجمال﴾ قبل منه.." [1]

"﴿وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ فإنه أخر الاجتهاد عن النص﴾.

وصوبه النبي صلى الله عليه وسلم [2]> فصوبه النبي صلى الله عليه وسلم فدل على أن رتبة القياس بعد النص.

ولما اتفقوا عليه فيما سبق. يعني: كيف يكون القياس مخالفا للإجماع؟ إذا كان النص معلوما -معلوم الحكم-، إما أنه داخل في دليل الأصل أو دل عليه دليل آخر، أو يكون معلل ونحو ذلك.

فقياسه على أصل مع العلم بحكم الفرع يكون مخالفا لنص أو إجماع.

بماذا يجيب المستدل؟

قال: ﴿**وجوابه** أي **وجواب** القدح بفساد الاعتبار﴾ هم يعلمون الآن المعترض، كيف تعترض؟ فإذا أدخلوا له الاعتراض نقضوا من جهة المستدل.

بماذا يجيب المستدل إلا اعترض عليه بما سبق؟

قال: ﴿**وجواب** القدح بفساد الاعتبار﴾ إما بالطعن في السند أو بالنظر في المدلول.

إما بالطعن في سنده بضعفه بأن يمنع .. يعني: من وجهين:

أن يبين أن النص لم يعارض دليله.

أن يبين أن دليله أولى بالتقديم من نص المعارض. هذا مجمل ما يجيب به.

أولا: أن يبين أن النص لم يعارض دليله.

الثاني: أن يبين أن دليله أولى. يعني: يسلم بدليل المعترض لكن دليلي أولى بالاعتبار.

قال: ﴿إما بضعفه بأن يمنع صحة النص بالطعن في سنده، بأن يقول: لا نسلم صحة تغسيل علي لفاطمة﴾ يعني: بالفعل يقول: لا يسلم.

من باب الجدل هذا كذب ولا يجوز، يعني: من باب الاعتراض فقط يطعن في السند هكذا! نقول: لا. المراد به أنه عنده لم يصح بالفعل، وليس المراد أنه إذا أراد أن يبطل حجة الخصم يقول: الحديث لم يثبت وهو في صحيح البخاري، نقول: هذا باطل.

﴿بضعفه بأن يمنع صحة النص بالطعن في سنده﴾ منع الصحة.

﴿بأن يقول: لا نسلم صحة تغسيل علي لفاطمة وإن سلم فلا نسلم أن ذلك اشتهر﴾ لأنه ادعى صحة الأثر واشتهر فصار إجماعا سكوتيا، حينئذ لا نسلم الأثر فهو باطل لا يصح، من باب التنزل سلمنا أنه ثابت لا نسلم أن ذلك اشتهر، بل قد يكون خفيا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٧٠

(٢)> أجتهد رأيي ولا آلو

سلم بأنه اشتهر.

﴿فلا نسلم أن الإجماع السكوتي حجة﴾.

إذا: الترتيب في المنع.

﴿وإن سلم﴾ بأن الإجماع السكوتي حجة ﴿فالفرق﴾ إثبات الفرق.

إذا: ثم خصوصية لعلي رضي الله تعالى عنه، هذا كما يدعى في شأن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خاص به، الآن أرادوا أن يدعوا أنه في فعل الصحابي، أنه يحتمل خاص به.

النبي صلى الله عليه وسلم قد يقال بأن له فعلا خاصا من باب التشريع، لكن علي وغيره من الصحابة ليس لهم أفعال خاصة إلا ما خصصه النبي صلى الله عليه وسلم: لن تجزئ عن غيرك. فلا **إشكال فيه**.

وأما هكذا ..." (١)

"(**وجوابهما**) ﴿أي: **جواب** النوعين المذكورين بتقرير كونهما كذلك أي: بتقرير كون الدليل صالحا لاعتباره في ترتيب الحكم عليه، كأن يكون للدليل جهتان، ينظر المستدل فيه من إحداهما، والمعترض من الأخرى، كالارتفاق ودفع الحاجة في مسألة الزكاة.

ويجاب عن الكفارة في القتل: بأن غلظ فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة﴾.

يعني: لا يقال بأنه أخذ تخفيفا من تغليظ، إنما التغليظ وجد في القصاص فيكفي.

﴿ويجاب عن المعاطاة بأن عدم الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة، لا على الرضى﴾.

لأن الصيغة دليل على الرضا فهي أمر خفي فلم يعلق بها الشرع ذلك.

إذا: هذا ما يتعلق بفساد الوضع.

قال هنا: ﴿الرابع: من القوادح:﴾ (منع حكم الأصل).

وقيده المصنف هنا لأنه سيذكر أنواع المنع، وإلا الأصل عند الكثير يذكرون المنع، القادح الرابع هو المنع، ويدخل تحته أربعة أنواع: (منع حكم الأصل) وهو الذي ذكره هنا.

ومنع وجود ما يدعيه علة في الأصل.

ومنع كونه علة.

ومنع وجوده في الفرع.

هذه موانع أربعة.

(منع حكم الأصل) لا يسلم به.

منع وجود ما يدعيه علة في الأصل. هذا منع

وثالثا: منع كونه علة. لا يسلم بأنه علة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٧٠

رابعا: منع وجوده في الفرع. وهذه سيذكرها المصنف أربعة قوادح، والأصل لو جمعها في قادح واحد كان أسلم، لكن قال هنا: (منع حكم الأصل).

﴿أي: منع المعترض حكم أصل المستدل﴾.

هنا انظر! ليس القدح في عين العلة، وإنما هو في حكم الأصل، وإن كان هو لازما للعلة، لكن سلط المنع على الحكم.

﴿كأن يقول حنبلي: الخل مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجاسة كالدهن﴾.

النجاسة حكم الأصل، والدهن هذا هو الأصل، وحكمه النجاسة.

﴿فيقول حنفي: لا أسلم الحكم في الأصل، فإن الدهن عندي يزيل النجاسة﴾.

قال: ﴿الخل مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجاسة﴾ لا يرفع الحدث هذا مسلم به .. لا **إشكال فيه**، لكن هل يزيل النجاسة أو لا؟ فيه نزاع.

عند الأحناف بكل مائع.

قال: ﴿فلا يزيل النجاسة كالدهن﴾ يعني: الخل لا يزيل النجاسة كالدهن، يقول: لا. لا أسلم، نعم لا يرفع الحدث لكن كونه لا يزيل النجاسة لا، فالدهن يزال به النجاسة عند الحنفي.

﴿فهل يسمع منه منع حكم الأصل أم لا؟﴾ هذا محل خلاف.

﴿فالجمهور قالوا يسمع﴾.

يعني: يقبل منه .. الاعتراض مقبول؛ لأنه ليس كل ما اعترض به المعترض يقبل منه.

حينئذ إذا اعترض على حكم الأصل ومنع منه نقول: "يسمع" كما قال المصنف.

﴿وقال أبو إسحاق الشيرازي: لا يسمع أصلا﴾ حكاه عن ابن الحاجب ووهموه يعني: بأنه لم يثبت عن ابن الحاجب.." (١)

"نعم إذا احتاج إلى وصف لا أثر له في الحكم، لكن له فائدة هذا لا **إشكال فيه**، لكن الكلام في أنه قد يوهم أن هذا الوصف الذي زاده له أثر في الحكم، فحينئذ هذا يمنع، وأما إذا كان له فائدة فينزل عليه كلام ابن عقيل هنا: ﴿أن له ذكره تأكيدا، أو لتأكيد العلة، فيتأكد الحكم، وللبيان ولتقريبه من الأصل.

وقال: إن جعل الوصف مخصصا لحكم العلة، كتخليل الخمر مائع لا يطهر بكثرة. فكذا بصنعة آدمي؛ كخل نجس، فلا يطهر الأصل مطلقا﴾ أين **الجواب؟**

﴿وقال: إن جعل الوصف مخصصا لحكم العلة﴾ ثم ذكر مثالا، أين **الجواب؟**

"إن جعل" هذا إن شرطية لا بد من **الجواب**.

فيقال: لا تأثير لقولك بصنعة آدمي في الأصل. يعني: سقط لعله إما من الأصل وإما من المختصر، قلنا فيما مر أن الفتوحي اختصر هذا الشرح من التحبير شرح التحرير، اختصره لفظيا لا يغير إلا في بعض المواضع .. الضمائر فقط، فترك شيئا إما

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧٠/١٩

سقط في النسخة وإما أنه سهو.

قال: ﴿فيقال﴾ هذا **جواب** ابن عقيل ﴿لا تأثير لقولك بصنعة آدمي في الأصل .. ﴾ إلى آخر كلامه.

إذا: الحاصل أنه إن أتى المستدل بما لا أثر له في الأصل لدفع النقض لم يجز، إلا إذا أراد به التأكيد أو بيان أو إيضاح ..

يعني: له فائدة، حينئذ لا **إشكال في** ذكره.

ثم قال: التاسع، وسيأتي بحثه، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين ... !!!." (١)

"يعني: الصورة التي هي (الحلي مال غير نام فلا زكاة فيه، كثياب البذلة) هذا يسمى صورة النقض.

﴿إما بمنع وجود العلة في صورة النقض؛ لأن النقض إنما يتحقق بوجود العلة وتخلف الحكم عنها﴾ يعني: التعريف السابق.

﴿فإذا منع وجود العلة لم يتحقق النقض﴾.

يعني: أراد أن ينقض عليه، بمعنى أن العلة موجودة والحكم منتف. هو ماذا يصنع؟

قال: ﴿بمنع وجود العلة في صورة النقض﴾ وحينئذ لم يوجد الحكم لانتفاء العلة.

ولم توجد العلة مع انتفاء الحكم فلا نقض.

﴿فإذا منع وجود العلة لم يتحقق النقض، وإنما تخلف الحكم في الصورة المذكورة لعدم علته، فهو يدل على صحة علته عكسا، وهو انتفاء الحكم لانتفائها﴾ لكن هذا ليس مرادا هنا.

﴿كقوله: لا نسلم أن الحلي كثياب البذلة. ويبرهن على ذلك﴾.

لكنه ليس المراد هنا؛ لأن المراد إثبات العلة دون الحكم، ويمنع ذلك بأن العلة غير موجودة، وأما الانتقال إلى العكس هذا شيء آخر.

هذا **الجواب** الأول: منع العلة في صورة النقض.

الجواب الثاني: (بمنع وجود الحكم فيها).

﴿أي في صورة النقض. فيقول: حكم ثياب البذلة مخالف لحكم الحلي، ويبين الفرق بينهما﴾.

وإذا أثبت الفرق بينهما اختلفا في الحكم، وإذا اختلفا في الحكم حينئذ منع وجود الحكم فيها فلم يستويا.

قال: ﴿وإذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض، فـ (ليس للمعترض الدلالة على وجود العلة فيها) أي في صورة النقض﴾.

يعني: هل يمكن المعترض من الدلالة على وجود العلة في صورة النقض أو لا؟ قال: لا.

يعني: (ليس للمعترض الدلالة على وجود العلة فيها) ﴿أي في صورة النقض﴾.

بمعنى أنه قال: (بمنع وجود الحكم) يمنع وجود الحكم.

طيب! عدم وجود الحكم قد يكون مع وجود العلة وقد يكون مع انتفاء العلة، هل يلزم المعترض إذا منع وجود الحكم أن

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧٠/٤٠

يبين عدم وجود العلة؟ قال: لا يلزمه، وإنما يبين فوات الأثر.

يعني: الحكم غير موجود.

ثم يحتمل احتمالين: الحكم غير موجود لعدم وجود العلة ولا **إشكال فيه**.

الحكم غير موجود .. غير ثابت مع وجود العلة.

وعلى الاحتمالين أن يكون الموضع غير معلل، إما بعلة غير صالحة أو عدم وجود العلة في المحل.

إذا: ﴿وإذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض، فـ﴾ (ليس للمعترض الدلالة على وجود العلة فيها) يعني: لا يلزم بذلك ﴿أي في صورة النقض﴾.

لا يقيم الدليل على عدم وجود العلة في صورة النقض.

﴿وهذا الصحيح، وعليه الأكثر؛ وذلك لأنها انتقال﴾ انتقال من وضع إلى وضع.." [١]

"الأول: منع وجود الوصف في صورة النقض، فيصير تخلف الحكم لعدم وجود علته فلا نقض إذا على القول بأنه ليس بناقض.

يعني: الوجه الأول: منع وجود الوصف العلة في صورة النقض، فيصير تخلف الحكم لعدم وجود العلة، فليس عندنا نقض.

إذا ادعى المعترض بأن الحكم تخلف عن صورة النقض، فيأتي المستدل ينفي وجود الوصف، هل ثم إشكال؟ لا إشكال.

إذا: منع وجود الوصف في صورة النقض، فيصير تخلف الحكم لعدم وجود علته.

هذه الصورة الأولى.

الثاني: منع تخلف الحكم عن العلة، العلة موجودة ولا أسلم بأن الحكم منع أو تخلف، بأن يقول: الحكم موجود لوجود علته.

الثالث: بيان وجود مانع من تأثير العلة في الحكم، أو فقد شرط.

ومعلوم أن وجود المانع وفوات الشرط لا يستلزم عدم وجود العلة، بل هي موجودة لكنه يكون من التخصيص السابق.

قال: بيان وجود مانع من تأثير العلة في الحكم أو فقد شرط -شرط تأثيرها فيه-، عند من يرى ذلك مانعا من النقض.

الرابع: كون الصورة الواردة فيها النقض مستثناة بالنص من القاعدة الكلية.

يعني: ما يسمى بما خرج عن القياس.

الخامس: هو أن تكون المصلحة المشتملة عليها العلة معارضة بمفسدة أرجح منها أو مساوية لها.

وذكرها الشيخ الأمين مع الأمثلة في المذكرة، يرجع إليها.

﴿الرابع عشر من القوادح﴾: (الكسر).

﴿وهو كالنقض﴾.

الكسر سبق أنه: وجود الحكمة بلا حكم.

قال: ﴿وهو كالنقض﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٧١

(الكسر كالنقض) مثله.

يعني: إن قلنا أنه قادح أو قلنا ليس بقادح أو فصلنا.

﴿قال ابن مفلح: الكسر: نقض المعنى﴾.

هو نفسه، فسره بالنقض، لكنه وجهه إلى المعنى لا إلى الألفاظ.

﴿والكلام فيه كالنقض، وقد سبق.

قال في التمهيد: يشبه الكسر من الأسئلة الفاسدة قولهم: لو كان هذا علة في كذا لكان علة في كذا، نحو: لو منع عدم الرؤية صحة البيع منع النكاح﴾ كما مر معنا.

﴿ويشبه ذلك قولهم أخذت النفي من الإثبات أو بالعكس، فلم يجز كالقول في الموطوءة: مغلوبة ما فطرها مع العمد؟ لم يفطرها مغلوبة كالقيء﴾ على ما سبق.

﴿وجوابه: يجوز لتضاد حكمهما للاختيار وعدمه. ولهذا للشارع تفريق الحكم بهما﴾.

﴿الخامس عشر من القوادح﴾: (المعارضة في الأصل).

وقد تكون في الفرع، سيذكرها المصنف لكن عنون هنا بالمعارضة في الأصل.

قال: ﴿وهو﴾ أي: المعارضة في الأصل ﴿أن يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية غير ما علل به المستدل﴾.

هذه معارضة في الأصل: ﴿أن يبدي المعترض معنى آخر﴾ يعني: وصفا آخر ﴿يصلح للعلية غير ما علل به المستدل﴾.." (١)

"يعني: ﴿بعد تسليم علة الأصل في الفرع﴾ وهو داخل فيما سبق.

يعني: الحكم في الفرع مخالف للحكم في الأصل حقيقة، وأنا لا أدري المصنف لماذا يفرق بين هذه الأنواع ويجعل كل واحد منها قادحا برأسه، وكلها متداخلة.

قال: ﴿مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بعد تسليم علة الأصل في الفرع.

مثاله: أن يقيس المستدل النكاح على البيع﴾ البيع أصل والنكاح فرع.

﴿أو البيع على النكاح﴾ يعني: العكس ﴿في عدم الصحة بجامع في صورة، فيقول المعترض﴾ في صورة واحدة يعني: في فرد ﴿الحكم يختلف، فإن عدم الصحة في البيع﴾ ما معناه؟ ﴿عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع﴾ لا تترتب عليه الآثار.

﴿وفي النكاح﴾ عدم الصحة ما هو؟ ﴿حرمة المباشرة﴾.

لكن هذا اشتركا في عدم الصحة، لكن ما يترتب من الآثار هذا أمر مختلف.

قال: (وجوابه ببيان اتحاد الحكم عينا).

يعني: كأن من عارض قال: الصحة في البيع تقتضي عدم حرمة الانتفاع بالمبيع، وعدم الصحة في النكاح حرمة المباشرة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/٧١

كأنه فرق بين الفرع والأصل، نقول: لا.

الفرع لا يصح، والأصل لا يصح، ولا ننظر إلى ما يترتب على الصحة؛ لأن عدم الصحة عدم ترتب الآثار، ثم تختلف الآثار، حينئذ الحكم واحد، من نظر إلى الآثار فرق بينهما وهو الذي عناه هنا، وليس الأمر كذلك.

﴿**وجوابه** ببيان اتحاد الحكم عينا، كصحة البيع على النكاح، والاختلاف عائد إلى المحل يعني: أن البطلان شيء واحد. وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه.

وإنما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا. واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه﴾.

يعني: إذا قيس شيء على شيء، فرع على أصل في عدم الصحة، لا يلتفت للآثار المترتبة على عدم الصحة ولا يجعل ذلك فرقا بين الفرع والأصل.

﴿واختلافه أي اختلاف المحل شرط فيه﴾ يعني: في القياس ﴿يعني: أن اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة. فكيف يجعل شرطه مانعا منه؟!﴾.

(**وجوابه** ببيان اتحاد الحكم عينا).

قال: ﴿واختلافه أي اختلاف المحل شرط فيه﴾ يعني: في القياس ﴿يعني: أن اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة. فكيف يجعل شرطه مانعا منه؟!﴾.

لكن ليس على التفسير الذي ذكره المعترض، نعم اتفاق المحل لا بد منه، والحكم الذي في الأصل لا بد أن يكون بعينه في الفرع: واجبا واجبا، مندوبا مندوبا، حراما حراما، لكن متعلقه فهذا لا **إشكال فيه** أنه يختلف.

﴿أو يجيبه ببيان اتحاد الحكم جنسا﴾ إما عينا وإما جنسا.

(كقطع الأيدي باليد) اجتمع ثلاثة فقطعوا يد زيد. تقطع أيديهم؟ تقطع أيديهم.." (١)

"(ككل موجود مرئي) إن كان المراد به المخلوق فلا **إشكال فيه**، وإن كان المراد به أنه يدخل فيه الخالق في الدنيا

نقول: لا، ليس كل موجود هنا الوجود يشمل الباري جل وعلا يكون مرئيا، فيلزم أن يرى في الدنيا. هذا باطل.

(كل ما ليس في جهة ليس مرئيا) ما المراد بالجهة؟ لا بد من النظر هنا فيما ذكره أهل السنة والجماعة في الجهة.

إن كان المراد بها الفوق، فحينئذ نقول: هذا يثبت.

(وكونه لا في جهة دليل منعها).

(أو مع عدمه) ﴿عدم إضمار الدليل﴾.

(كشكر المنعم واجب لذاته فيقلبه) يعني: المعترض.

﴿قال ابن مفلح: أما قلب الدعوى مع إضمار الدليل فيها﴾ الدعوى المراد بها النتيجة، يعني: يذكر نتيجة أو قياسا يذكر فيه مقدمة واحدة فقط، لا يذكر فيه مقدمتين؛ لأن القياس المستقيم أن يأتي بالصغرى والكبرى والنتيجة، قد يأتي بالنتيجة فقط هذه تسمى دعوى، أو يأتي بالمقدمة الصغرى ويحذف الكبرى مثلا، أو يذكر الكبرى ويحذف الصغرى المشهورة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧٢/١١

حينئذ هذا يسمى دعوى؛ لأنه قول بلا دليل، والقول بلا دليل هذا يسمى دعاوى.

قال: ﴿قال ابن مفلح: أما قلب الدعوى مع إضمار الدليل فيها فمثل: كل موجود مرئي. فيقال: كل ما ليس في جهة ليس مرئيا فدليل الرؤية الوجود، وكونه لا في جهة دليل منعها﴾ منع الرؤية، إذا لم يكن في جهة كيف يرى؟ هذا دليل على أنه يمنع الرؤية.

ومن هنا قول من يقول بأن الله تعالى يرى لا في جهة. هذا نفى الرؤية، هذا لازمه نفي الرؤية، وهذا إنكار للرؤية ولا شك.

﴿ومع عدم إضماره، مثل: شكر المنعم واجب لذاته فيقلبه. فيقال: شكر المنعم ليس بواجب لذاته﴾.

"لذاتهط المراد به المسألة التي مرت معنا: أن دليلها العقل لذاته لا ذات الشرع.

إذا: (زيد قلب الدعوى، مع إضمار الدليل فيها).

قال: ﴿وزيد أيضا قلب الاستبعاد كالإلحاق أي: إلحاق الولد في النسب.

ومن صور ذلك: لو ادعى اللقيط اثنان فأكثر بلا بينة، ولم توجد قافة. وقلنا: إنه يترك حتى يبلغ فينتسب إلى من شاء ممن ادعاه﴾ يعني: اللقيط.

﴿فيعترض بأن يقال﴾: (تحكيم الولد فيه تحكم بلا دليل).

يعني يقول المعترض: ﴿تحكيم الولد فيه أي في النسب تحكم بلا دليل.

فيقال جوابا لذلك: تحكيم القائف أيضا تحكم بلا دليل﴾.

لكن القائف معتبر من جهة الشرع .. يعتبر دليل، لكن لو لم يعتبر شرعا، حينئذ كما أنه حكم القائف بلا دليل فهو تحكم، كذلك اللقيط يحكم في الاختيار بلا دليل، هذا مجرد مثال.." (١)

"قال: ﴿وجوابه: بمنع التكافؤ، وإن تعارضا.

واحتج له أيضا بالقياس على قول الشارع.

وأجاب بما معناه: أنه لا يجوز استصحاب حكم الدليل في الحالة الثانية، إلا أن يتناولها الدليل﴾ والإجماع لا يتناول الصورة الثانية؛ بمعنى أنه خاص، الإجماع ليس عاما.

فإذا قيل بأنهم أجمعوا في غير الصلاة اختص الإجماع بغير الصلاة. فليس له عموم حتى يتناول الصلاة، هذا فرد آخر؛ لأن حال المسلم إما أن يكون مصليا وإما ألا يكون مصليا، فحينئذ إذا فقد الماء إن لم يكن مصليا بالإجماع أنه يتيمم، إن كان مصليا الإجماع السابق لا يتناوله؛ لأن له فردا واحدا، الإجماع خاص فلا يعم.

إذا قوله: ﴿أنه لا يجوز استصحاب حكم الدليل في الحالة الثانية، إلا أن يتناولها الدليل﴾ والإجماع لا يتناول الحالة الثانية.

إذا: الاستصحاب بأنواعه الأول والثاني والثالث الذي ذكره المصنف هذا يعتبر حجة، وأما استصحاب الإجماع في محل الخلاف فليس بحجة؛ لأن الإجماع ليس محله صورة الخلاف وإنما الإجماع محله صورة الاتفاق، فثم صورتان لا يسوى بينهما البتة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٧٢

وهذه لها دليلها وهذه لها دليلها.

ثم قال رحمه الله تعالى .. أراد أن يمهد لمسألة: شرع من قبلنا.

فقال: (ويجوز تعبد نبي بشريعة نبي قبله عقلا) من جهة العقل، نبي يتعبد بشريعة نبي قبله، جائز عقلا؟ جائز عقلا .. لا **إشكال فيه**.

يجوز عقلا تعبد نبي ما بشريعة نبي ما قبله .. لا **إشكال فيه**.

﴿ليس بمحال، ولا يلزم منه محال، وهذا على الصحيح.

ومنعه بعضهم لعدم الفائدة﴾.

هذا نبي مبعث من عند الله تعالى، ومعه رسالة فالتعبد بها هو الأصل؛ لأن الأصل في النبي إذا لم يكن خاصا الأصل عموم رسالته.

قال: ﴿ورد بأن فائدته إحياؤها ولعل فيه مصلحة﴾.

ثم قال -لما عمم الحكم أراد أن يدخل للنبي صلى الله عليه وسلم-.

(ولم يكن نبينا) ﴿محمد صلى الله عليه وسلم﴾ (قبل البعثة على ما كان عليه قومه) ولا شك أن ما كان عليه قومه هو الشرك الأكبر.

﴿ولم يكن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على ما كان عليه قومه﴾ وهذا لا **إشكال فيه**، ومر معنا: أن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم من الكبائر، وأكبر الكبائر الشرك بالله.

إذا: هو معصوم عن الوقوع في الشرك.

﴿عند أئمة الإسلام. كما تواتر عنه﴾ عليه الصلاة والسلام.

﴿قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: من زعمه فقول سوء.

قال في نهاية المبتدئين: لم يكن على دين قومه قبل البعثة، بل ولد مسلما مؤمنا. قاله ابن عقيل.

وقيل: بل على دين قومه﴾ هذا فاسد.

﴿حكاه ابن حامد عن بعضهم، وهو غريب بعيد﴾ بل فاسد.." (١)

"(ولا من بذل وسعه، ولو خالف قاطعا وإلا أثم لتقصيره).

﴿ولا يأثم أيضا من بذل وسعه، ولو خالف دليلا قاطعا﴾ يعني: ليس حكما وإنما الدليل؛ لأن الدليل قد يكون قاطعا والمدلول لا يكون قاطعا، لا بد من حمل كلامه على هذا.

(وإلا أثم لتقصيره) يعني: إذا لم يبذل وسعه حينئذ أثم لتقصيره؛ لأنه يعتبر مقصرا.

﴿أما عدم إثمه إذا بذل وسعه: فلأنه معذور، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وقد أتى بما يقدر عليه.

وأما إذا لم يبذل وسعه: فإنه يأثم؛ لكونه قصر في بذل الوسع﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٧٣

قال رحمه الله تعالى: ﴿وللمجتهد أن يقول في مسألة واحدة (في وقتين لا) في وقت واحد﴾ (قولين متضادين).

يعني مسألة اجتهادية يقول في وقت بالوجوب، ويقول في وقت آخر بعدم الوجوب. لا **إشكال فيه**؛ لأنه قد يكون بدا له شيء لم يظهر له في السابق، لكن في وقتين.

لكن في وقت واحد –واجب وليس بواجب- يصح؟ لا يصح، هذا الأصل.

ولذلك أولوا عن الشافعي بما سيأتي.

﴿وللمجتهد أن يقول في مسألة واحدة (في وقتين لا) في وقت واحد﴾ (قولين متضادين) الوجوب وعدم الوجوب، ما حكم كذا؟ قال: واجب ليس بواجب، حرام ليس بحرام، مندوب ليس بمندوب، مباح ليس بمباح .. افعل ولا حرج.

﴿أما كون المجتهد ليس له أن يقول في مسألة في وقت واحد قولين متضادين: فلأن اعتقاد ذلك في الوقت الواحد محال﴾ وهذا واضح لأنه محال.

واجب وليس بواجب في وقت واحد وهو يعتقد هذا. لا يمكن أن يوجد، هذا محال أن يعتقد في وقت واحد الوجوب وعدم الوجوب، هذا لا وجود له.

قال: ﴿وروي عن الشافعي مثل ذلك﴾.

أنه أجاب في وقت واحد **بجوابين** متضادين، لكن حملوه.

﴿قال أبو حامد: ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر موضعا: ستة عشر، أو سبعة عشر، وهو دليل على علو شأنه﴾.

يعني: أراد أن يبين أنه ليس هذا مما يقدح به الشافعي رحمه الله تعالى.

قال: ﴿وفائدة ذكر القولين من غير ترجيح﴾ يعني: ذكر قولين وإحسان ظن بالشافعي أنه لم يعتقد مدلول القولين. يعني: في بضع مسائل قال فيها: يجب لا يجب، أراد أن يذكر القولين دون ترجيح.

لكنه قطعا لا يعتقد مدلول القولين، وإلا حصل تناقض.

﴿وفائدة ذكر القولين من غير ترجيح: التنبيه على أن ما سواهما لا يؤخذ به﴾ قال: واجب ليس بواجب. إذا: الحق محصور في هذين القولين فلا يجوز إحداث قول ثالث، وهذه فائدة وخاصة من الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وهو إمام الفقه والأصول.

فإذا حصل لك القولين الخلاف هذه فائدة.

قال: ﴿وأن **الجواب** منحصر فيما ذكر فيطلب الترجيح فيه﴾ فلا يخرج عنه البتة.." (١)

"(والوقف مذهب) ﴿يعني أن الإمام إذا سئل عن مسألة وتوقف فيها، فيكون مذهبه فيها الوقف، والله أعلم﴾.

(فصل: لا ينقض حكم في مسألة اجتهادية).

يعني: ﴿حكم حاكم في مسألة اجتهادية عند الأئمة الأربعة﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٨/٧٤

إذا حكم القاضي بحكم هل ينقض أو لا؟ يعني: من هو أعلى منه هل ينقضه أو لا؟ **الجواب**: لا. إلا في مسألة استثناها المصنف هنا، وستأتي استثناءات كذلك.

﴿ولا ينقض حكم حاكم في مسألة اجتهادية عند الأئمة الأربعة ومن وافقهم؛ للتساوي في الحكم بالظن﴾.

لأنه اجتهاد، وكل منهما اجتهد بما أداه إليه ظنه، فحينئذ هذا إذا نقض سينقض بظن، ثم القاعدة: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد. كل منهما اجتهاد فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد.

﴿للتساوي في الحكم بالظن﴾ يعني: لو نقضه سينقضه بظن. وإنما هو حكم بظن، إذا استويا.

لكن لو ترجح الناقض بأنه نص لا يحتمل التأويل فحينئذ صح النقض، أو أنه محل إجماع صح النقض.

ولذلك هنا تصور المسألة فيما إذا كان النقض بمسألة اجتهادية، ظن بظن.

قال: ﴿للتساوي في الحكم بالظن وإلا نقض﴾ يعني: وإن لم يكن النقض بظن بأن كان المخالف خالف قطعيا، فحينئذ ينقض حكمه ولا **إشكال فيه**.

قال: ﴿وإلا نقض بمخالفة قاطع في مذهب الأئمة الأربعة، إلا ما سبق في مسألة: أن المصيب واحد وذكره الآمدي اتفاقا؛ لأنه عمل الصحابة﴾ يعني: النقض ﴿وللتسلسل﴾ كلما نقض جاء نقضه، والنقض الثاني يأتي ينقضه .. ضاع الحكم.

﴿فتفوت مصلحة نصب الحاكم؛ إذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض﴾ ما دام أنك جوزت الأول جاز نقض النقض.

﴿وهكذا، فتفوت مصلحة حكم الحاكم، وهو قطع المنازعة لعدم الوثوق حينئذ بالحكم، وهو معنى قول الفقهاء في الفروع: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد﴾.

إذا: الأصل في حكم الحاكم أنه لا ينقض هذا في الجملة، وقد ينقض في بعض الأحوال.

(إلا) هذا جاء الاستثناء، يعني: فيما يجوز نقضه.

﴿إلا الحكم﴾ (بقتل مسلم بكافر) هذا خالف نصا، وإذا خالف نصا قاطعا حينئذ جاز نقضه.

﴿وإلا الحكم﴾ (بجعل من وجد عين ماله عند من حجر أسوة الغرماء) جاء النص بهذا التعبير. إذا: إذا خالف الاجتهاد نصا فحينئذ هذا الاجتهاد لا عبرة به.

فإذا حكم به الحاكم يعني: القاضي جاز أن ينقض هذا الحكم، ومثل بهذين المثالين إشارة إلى أنه قد خالف النص، فلو حكم بقتل مسلم بكافر قال: هذا خالف النص ولا يعمل به، ولا يجوز إمضاؤه.

قال: ﴿لمخالفة ذلك لنص آحاد السنة، وسيأتي أن ما خالف نص سنة ولو آحادا ينقض﴾ لأنه ليس باجتهاد.." (١)

"(٢)< فأقره الله تعالى.

يعني: يمكن **الجواب** ليس بنص في المسألة (٣)< حينئذ يقره الله تعالى فصار شرعا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٤/٧٤

(٢)< لو قلت: نعم

(٣)< لو قلت: نعم

قال: (ولعامي عقلا) هذا توسع، يعني: لنبي ومجتهد، ولكن اختلفوا هل هو واقع أم لا؟ مع الجواز العقلي، بقي العامي هل يجوز أو لا يجوز عقلا؟

قال: (ولعامي عقلا).

يعني: يجوز أن يقال ذلك: احكم بما شئت، وهو الصواب.

(لعامي عقلا) ﴿أي جوازا من جهة العقل؛ لأنه ليس بمحال، لا من جهة الشرع إجماعا﴾ يعني: من جهة الشرع فهو ممنوع.

فحينئذ إذا منعه الشارع وكان محل إجماع لم يجز عقلا، استدلال دائما بالمقابلة.

فقوله: ويجوز عقلا لعامي نقول: لا. لا يجوز عقلا.

ما الذي دلنا؟ إجماع أهل العلم على أنه لا يجوز شرعا.

كيف يجوز عقلا ولا يجوز شرعا؟

إذا: بينهما تنافي. إذا: الشرع جاء بما لم يقتض به العقل! نقول: لا.

الشرع جاء بما يقتضي به العقل وهو المنع في هذه المسألة.

قال: (وفي قول وأخبر فإنك لا تخبر إلا بصواب).

يعني: السابق في الأوامر والنواهي: احكم بما شئت، وهنا لا: أخبر.

﴿ويجوز في قول للقاضي وابن عقيل: أن يقال له وأخبر فإنك لا تخبر إلا بصواب.

ومنعه أبو الخطاب. قال في التمهيد: لو جاز، خرج كون الإخبار عن الغيوب دالة على ثبوت الأنبياء وكلف بتصديق النبي وغيره من غير علمه بذلك.

قال ابن مفلح: كذا قال﴾.

قال: والفرق بالمعجزة.

على كل: إن كان في شأن النبي ويخبره الباري جل وعلا هذا لا **إشكال فيه**، أما غير النبي فهذا يمنع عقلا وشرعا.

(فصل: نافي الحكم عليه الدليل).

الحكم كما يكون تارة بالإثبات فيقام عليه الدليل، ويكون تارة كذلك بالنفي.

وحينئذ يطالب بالدليل، ليس كل نفي لا يطالب بالدليل. نعم في بعض المواضع لا يطالب بالدليل لأنه الأصل، يقول: الأصل عدم التشريع ما يحتاج.

قال هنا: (نافي الحكم عليه الدليل).

﴿عند الأكثر من أصحابنا والشافعية وغيرهم﴾ (كمثبته) يعني: كمثبت الحكم.

﴿أي: كما أن مثبت الحكم عليه الدليل وقيل: ليس على نافي الحكم دليل مطلقا﴾.

يعني: لا في حكم شرعي ولا في حكم عقلي.

﴿وقال قوم: عليه الدليل في حكم عقلي لا شرعي، وعكسه عنهم في الروضة.

ولنا: أنه أثبت بنفيه يقينا أو ظنا. فلزمه الدليل كمثبت﴾.

أراد أن يدلل لها بدليل المتكلمين، وإلا قال الله تعالى: ((قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)) [البقرة:١١١] لما قالوا: ((لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى)) [البقرة:١١١] هذا حكم بالنفي ((لن يدخل الجنة)) هذا نفي .. حكم.." (١)

"﴿وأجازه بعض الشافعية لإجماع السلف على قبول الشهادتين، من غير أن يقال لقائلهما: هل نظرت؟﴾ هذه مسألة أخرى.

يعني: إذا كان أراد الدليل الذي هو الدليل السمعي نقول: بإجماع السلف أنه لا يلزمه، فكيف بالدليل العقلي؟ هذا من باب أولى وأحرى، بل هو معتبر من البدع أن يلزم الناس بأن: ينظر أولا، ثم يقصد، أو أنه يشك. الأقوال الثلاثة مختلف فيها عند الأشاعرة، هذا قول باطل.

قول المصنف هنا .. ما نقله: ﴿من غير أن يقال لقائلهما﴾ يعني: قائل الشهادتين.

﴿هل نظرت؟﴾ يعني: نظرت في الكون واستدللت به على وجود الباري جل وعلا، أو شكيت أولا ثم آمنت.

قال: ﴿وسمعه ابن عقيل من أبي القاسم بن التبان المعتزلي، وأنه يكفي بطريق فاسد﴾ هو فاسد مثله.

﴿قال هذا المعتزلي: إذا عرف الله وصدق رسله، وسكن قلبه إلى ذلك واطمأن به: فلا علينا من الطريق: تقليدا كان، أو نظرا، أو استدلالا﴾.

نقول: لا؛ لأنه ليس كل ما اعتقده يكون معتقدا صحيحا، لا بد أن يثبت بطريق شرعي:

فإما أن ينظر بنفسه في الكتاب والسنة، ويستدل بهما على معتقده.

وإما أن يحال إلى من أحاله الله عز وجل وهو أهل العلم قال: ((فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)) عمم، إن كنتم لا تعلمون في باب التوحيد، وفي باب الرسالة، وفي باب الغيبيات، وفي باب الصلاة والزكاة والحيض والنفاس .. كل هذه داخلة في النص .. كل ذلك داخل في النص.

فالتفصيل ليس عليه دليل، وأما ما ذكره من الدليل العقلي فهو باطل ولا **إشكال فيه**.

أما قوله: فلا علينا من الطريق. نقول: لا. كيف لا علينا من الطريق؟

يعني: ممكن يأخذ معتقده من صحيفة يمكن؟ نقول: لا.

لا بد أن يكون المعتقد صحيح؛ لأنه خبر عن الله تعالى، فلا يجوز حينئذ أن يأخذه إلا من طريق صحيح.

قال هنا: ﴿قال ابن قاضي الجبل في أصوله، قال ابن عقيل: القياس النقلي حجة يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع. ولا يجوز التقليد.

وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول، وبهذا قال جماعة من الفقهاء المتكلمين من أهل الإثبات، وذهبت المعتزلة إلى وجوب النظر، والاستدلال قبل الشرع ولما ورد به الشرع كان توكيدا﴾.

إذا: القياس العقلي لا يكون أصلا في إثبات الشرعيات. يعني: ما يحتج به الإمام أحمد -ونقل بعضهم عنه-: ما يكون في

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٧٥

ثانيا الرد على أهل البدع هذا لا **إشكال فيه**، لكن هل الإمام أحمد يستدل ابتداء على إثبات صفة من صفات الباري جل وعلا أو على معتقد ما بدليل عقلي؟ **الجواب**: لا. وإنما يجعل السمع هو الأصل.." [١]

"(لا كفاية له) يعني: لا من ماله، ما عنده ما يكفيه، ولا من بيت المال. ولا كفاية له يعني: ليس ثم ما يكفيه لا من عند نفسه ولا من بيت المال.

(أخذ رزق) بفتح الراء (من مستفت) ﴿على الصحيح﴾.

إن كان متعينا، تعين أن يفتي .. لا يوجد في هذا البلد إلا مفت واحد، ولا كفاية له: هل يجوز له أخذ الأجرة من المستفتي؟ قال: نعم.

قال: (ولمتعين لها) ﴿أي: للفتيا مع كونه﴾.

(لا كفاية له) لا من ماله ولا من بيت المال.

(أخذ رزق من مستفت) ﴿على الصحيح؛ لأنه إن لم يأخذ أفضى إلى ضرر يلحقه في عائلته إن كانوا﴾ إن كان عنده ﴿وحرج، وهو منفي شرعا﴾ [٢]>.

﴿وإن لم يفت حصل أيضا للمستفتي ضرر. فتعين الجواز، وقدمه ابن مفلح في فروعه﴾.

إذا: قوله: (لا كفاية له) مفهومه: إن كان له كفاية فلا يجوز وهو الصحيح. اختاره ابن القيم.

إذا: من تعين للفتيا له حالان .. تعين للفتيا يعني: تعين عليه .. لا يوجد غيره.

إما أن يكون له كفاية فلا يجوز أن يأخذ من المستفتي.

وإن لم يكن فحينئذ جاز، والشأن هذا في غير الفتيا.

ولذلك قال:

وآخذ أجر الحديث يقدح

وآخرون جوزوا لمن شغل ... جماعة وآخرون سمحوا

عن كسبه فاختير هذا وقبل

قال: (وإن جعل له) أي: للمفتي.

(أهل بلد رزقا ليتفرغ لهم جاز).

وهو كذلك، قرية قالوا: يا فلان أنت تطلب العلم وتفرغ لنا ونكفيك، تفتي وتعلم وتدرس وتخطب .. إلى آخره، جاز؟ جاز ولا **إشكال فيه**.

(وإن جعل له) ﴿أي: للمفتي﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٧٥

(٢)> لا ضرر ولا ضرار

(أهل بلد رزقا ليتفرغ لهم جاز) ﴿ذلك على الصحيح.

قال في شرح التحرير: لكن ظاهر هذا: ولو كان له كفاية، وما يقوم به، فيشكل، أو يقال: يفهم من قوله: ليتفرغ لهم. أنه إن كان مشغولا بما يقوم بالعيال، وهو الظاهر﴾.

يعني: قوله: (ليتفرغ لهم) معناه إن لم يتفرغ شغل، وإذا كان كذلك رجعنا إلى المسألة السابقة وهو: إن كان سيتفرغ لهم بحيث سيترك عمله ويترك طلب رزقه، وحينئذ لا بأس أن يأخذ، وإلا فالأصل المنع.

لماذا؟ لأن ما كان عبادة .. لأنه يقوم بواجب، قال تعالى: ((فاسألوا أهل الذكر)) إذا: إفتاء الناس واجب، إن احتيج إليه وكانت المسألة معينة ولا تتأخر -بضوابط سيأتي ذكرها-، حينئذ تعين عليه أن يفتي.

إذا: هو كمن تعينت عليه الصلاة، هل له أن يأخذ؟ **الجواب**: لا. كذلك الشأن في الفتيا.

قال هنا: (وله قبول هدية) لو أهدي للمفتي، لكن الهدية لا يكون فيها شبهة.

(وله) ﴿أي: للمفتي﴾.

(قبول هدية) أطلق الهدية يعني: ليس فيها أي شبهة، إن كان فيها شبهة حينئذ ينظر فيها.." (١)

"﴿والتنويه باسمه﴾ فلان ﴿والسكينة والوقار: ترغب المستفتي، وهم ورثة الأنبياء، فيجب أن يتخلقوا بأخلاقهم، والكفاية؛ لئلا ينسبه الناس إلى التكسب بالعلم، وأخذ العوض عليه. فيسقط قوله.

ومعرفة الناس: تحتمل حال الرواية﴾ يعني: الأخبار .. الرجال يعني.

﴿وتحتمل حال المستفتين﴾ وهو كذلك، حال المستفتين لا بد من معرفتها؛ لأنهم أحيانا يتحايلون على المفتي.

﴿فالفاسق لا يستحق الرخص﴾ يعني: يعرف أن هذا السائل إنما أراد بسؤاله أن يتوصل به إلى محذور شرعي، حينئذ لو كان ثم رخصة فيغلقها، هنا يأتي الفقه.

﴿فالفاسق لا يستحق الرخص فلا يفتيه بالخلوة بالمحارم، مع علمه بأنه يسكر﴾ مثلا، هذا لا يفتيه بالخلوة بالمحارم.

﴿ولا يرخص في السفر لجند وقتنا﴾ لعله شيئا عنده.

﴿لمعرفتنا بسفرهم﴾ وما يفعلون في السفر.

﴿والتسهيل على معتدات على صفات وقتنا؛ لئلا يضع الفتيا في غير محلها﴾.

إذا: المقصود بمعرفة الناس هذه تختلف باختلاف الأزمان والأماكن؛ لأنه ينبني عليه أولا: فهم السؤال، ثم **الجواب** يحل على ..

﴿قال في شرح التحرير: كذا قال. والخصلة الأولى واجبة﴾ الإرشاد وإظهار أحكام الله تعالى واجبة، وترك الريا والسمعة.

﴿وعن عمر مرفوعا: (٢)> حديث حسن رواه أحمد والدارقطني، وقال: موقوفا أشبه.

وعن عمر قال كنا نتحدث: إنما يهلك هذه الأمة كل منافق عليم اللسان. رواه أبو يعلى، وفيه مؤمل بن إسماعيل وهو

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٧٥

(٢)< إن أخوف ما أخاف على أمتي: كل منافق عليم اللسان

مختلف فيه، وقال معاذ: احذر زلة العالم، وجدال المنافق﴾.

"زلة العالم" إذا: العالم تكون له زلة، فلا بد من بيانها، ولا بد من التحذير منها، وهذا لا **إشكال فيه** عند أهل السنة والجماعة.

قال رحمه الله تعالى: (ومن عدم مفتيا فله حكم ما قبل الشرع).

يعني: لو فرض -وهذا لا وجود له، لكن لو فرض- بأن زيدا من الناس يعيش في قرية ما، وجاءته نازلة وليس ثم مفت، فحينئذ ماذا يفعل؟

قال: (له حكم ما قبل الشرع).

ومر معنا أن حكم ما قبل الشرع اختلفوا فيه، وقلنا الصواب: هو الوقف؛ لأن مبنى المسألة على خلو ذلك الزمان عن شرع، وهذه المسألة ليس مسلمة، لا يخلو زمان عن شرع منذ أن خلق الله تعالى آدم أمره ونهاه: افعل ولا تفعل، وهذا هو الأمر والنهي، وهذا هو الشرع.

إذا: لا يوجد منذ أن خلق آدم إلى أن تقوم الساعة لا يوجد زمن خلا عن شرع البتة.

قال: (ومن عدم مفتيا فله حكم ما قبل الشرع) ﴿من إباحة أو حظر أو وقف﴾.." (١)

"﴿ومحله إذا كان في البلد غيره﴾ يعني: لم يتعين عليه؛ لأن الفتيا هذه من فروض الكفايات، وقد تكون حينئذ إذا لم يكن في البلد غيره صارت فرض عين عليه، وإذا كان كذلك لا يجوز ردها، وأما إذا كان في البلد غيره فحينئذ لم يتعين عليه فيجوز الرد.

(لمفت ردها) ﴿ومحله﴾ محل الرد وجوازه.

(إذا كان في البلد غيره) ﴿أي: الراد﴾.

﴿وهو﴾ (أهل لها) ﴿أي: للفتيا﴾ يعني: لغير ذاك، أما أن يكون غيره موجود وليس أهلا للفتيا لا يسوغ له الرد.

قال: (شرعا) يعني: من جهة الشرع، جوز له الشرع ذلك.

وهذا الذي عليه وجهه أنه فرض كفاية، وفرض الكفاية لا يتعين على شخص بعينه، وحينئذ لا يلزم، وخاصة طلاب العلم؛ لأنهم قد يفتنون أنه يسأل يقول: كيف لا أجيب! لا يجوز، هذا كتمان للعلم.

نقول: لا. هذا لا يتعين عليك؛ لأن البلد موجود فيها من يفتي، إذا تقول: اسأل أهل العلم، وأما أنك تتصدر للفتوى هذا تدخل فيما مر معنا.

إذا: (لمفت ردها وفي البلد غيره أهل لها شرعا).

﴿وهذا الذي عليه جماهير العلماء؛ لأن الفتيا -والحالة هذه- في حقه سنة﴾.

هذا اعتبره أنه فرض كفاية على جهة العموم، وفي حق زيد من الناس أنه يعتبر من السنن. ولا **إشكال فيه**.

﴿وقال الحليمي الشافعي: ليس له ردها﴾ لا يجوز ﴿ولو كان في البلد غيره. لأنه بالسؤال تعين عليه **الجواب**﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/٧٥

والصواب الأول: أنه لا يتعين عيه.

(وإلا لزمه **الجواب**).

يعني: وإن لم يكن في البلد غيره تعين عليه أن يجيب؛ لأنه فرض عين وهذا قطعا كما قال هنا ﴿ذكره أبو الخطاب وابن عقيل وغيرهما﴾.

(إلا عما لم يقع) هذا تفصيل، ليس كل سؤال يجب أن يجيب عنه؛ لأن بعض المسائل قد تكون حالة نازلة حادثة لا بد من **الجواب** عليها، هذه التي يتعلق بها الحكم.

وأما شيء لم يقع، أو شيء لا ينتفع به السائل. هذا لا نقول بأنه يجب على المفتي أن يفتي.

(إلا عما لم يقع) ﴿فإنه لا يلزمه **الجواب** عنه﴾.

وكذلك (وما لا يحتمله سائل).

سأل عن شيء أكبر منه، فلا يحتاج أن يجاب؛ لأن بعض الناس قد يسأل في أشياء لا تتعلق به.

إن سئل عن شيء يعنيه **فالجواب**، وأما شيء يتعلق بالمجتمع، يتعلق بأشياء أخرى، ما الذي عناك في هذا؟! تسأل عما يعنيك، هذا لا يلزمه أن يجيب .. المفتي لا يلزمه أن يجيب.

فليعلم أن طالب العلم أن المفتي إذا عدل عن **الجواب** في مثل هذه المسائل ليس تركا لما وجب عيه.

قال: (إلا عما لم يقع، وما لا يحتمله سائل) ﴿فإنه لا يلزمه إجابته﴾.

(وما لا ينفعه) ﴿أي: ينفع السائل من **الجواب**، فإنه يلزمه أن يجيبه، وقد سئل الإمام أحمد رحمه الله تعالى عن يأجوج ومأجوج﴾.." (١)

"وقد يورد بعض الأقوال هذه ولا يردها، وتعلق في نفس العامي مسكين، سمع قولا أعجبه، حينئذ نقول: هذا لا يجوز إلقاءه على الناس لأنه يوقع في الفتنة.

وكذلك الأقوال الشاذة، أما المسائل التي وقع فيها نزاع بين أهل العلم وهي أقوال معتبرة والخلاف فيها سهل، هذا لا بأس بذكره.

يعني: ذكر الخلاف للعامة لا **إشكال فيه**.

لكن الخلاف الضعيف، والخلاف الشاذ .. هذه إن ذكرت إنما يكون للتنبيه، وإنما يذكر ما عليه أهل العلم على جهة العموم.

قال: ﴿أنه يحرم إلقاء علم لا يحتمله السامع، لاحتمال أن يفتنه، وذكر ابن الجوزي: أنه لا ينبغي إلقاء علم لا يحتمله السامع.

قال البخاري: قال علي حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟.

وفي مقدمة مسلم عن ابن مسعود: ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم﴾ وهو كذلك، هذا

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٧٦

واقع.

ولذلك بعض طلاب العلم قد يدخل في بعض المسائل فيضيع، لا يكون محصنا. ولذلك إذا دخلوا في هذه الوسائل الإنترنت ونحوها ومنتديات وكتبوا إلى آخره، السني يصير أشعري، والمسلم قد يتنصر، والأشعري قد يكون سني لكن هذا قليل، وحينئذ نقول: هذه كلها سببها أنه ليس أهلا فرمى نفسه في مثل هذه المواضع.

فالأصل في مثل هذه الأماكن المجانبة وعدم الجواز بأن يلج فيها الإنسان إلا إذا كان محكما، فلا يدخل منتديات يرد على الرافضة وهو ضعيف في العلم، أو يدخل يجادل الإباضية ونحوها وهو ضعيف في العلم؛ لأنه قد ينزلق، الأصل أنه يحرم عليه ذلك، إذا دخل قد يأثم، بل يأثم قطعا، حينئذ نقول: مثل هذه المسائل "ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقول لكان فتنة لهم" هذا كذلك في شأن هذه المسائل.

﴿وعن معاوية مرفوعا: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغلوطات. رواه أحمد وأبو داود.

قيل –بفتح الغين واحدها غلوطة– وهي المسائل التي يغالط بها، وقيل: بضمها، وأصلها الأغلوطات﴾.

(وكان السلف يهابونها) يعني: يهابون الفتوى.

(ويشددون فيها، ويتدافعونها) هذه سنة سلفية، فينبغي العض عليها.

يعني: البعد عن مواطن الفتوى، وإذا سئل الإنسان يدفعها ويهاب أن يتكلم في شأن يخشى أن يقع فيما هو محذور، وأما أنه يسارع إليها نقول: هذا من علامات الفتنة.

(وكان السلف يهابونها ويشددون فيها، ويتدافعونها) ﴿وأنكر أحمد وغيره على من تهجم في الجواب﴾.

يعني: بعض الناس إذا سئل غيره يتقدم هو، وهذا من العجائب حتى في طلاب العلم، قد أسأل أنا فيجيب.

قال هنا: ﴿وقال: لا ينبغي أن يجيب في كل ما يستفتى فيه﴾ وهو كذلك.." (١)

"يعني: خالف الإمام أحمد وانفرد في بعض المسائل، وخالف أبا حنيفة ومالكا والشافعي، وهذا لا يدل على أن الانفراد ليس بحق، وإنما الحق في صحة الدليل ومدلوله.

وكذلك يقال فيما لو خرج عن المذاهب الأربعة: هل يجوز الخروج على المذاهب الأربعة أو لا؟ هذه مسألة وقع فيها نزاع قديم حديث، والصواب أنه يجوز، لكن بشرط أن يكون القول الذي لم يكن في المذاهب الأربعة، أنه قول لإمام معتبر كالأوزاعي أو سفيان أو نحوهم.

قال: (فصل).

ذكر بعض المسائل المتعلقة بآداب المستفتي والمفتي.

قال: (ينبغي حفظ الأدب مع مفت وإجلاله فلا يفعل معه ما جرت عادة العوام به، كإيماء بيده في وجهه) يعني: يشير بيده.

﴿ولا يقول له ما لا ينبغي﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٧٦

(ولا يطالبه بالحجة) ما هو دليلك؟ ﴿على ما يفتي به﴾.

(ولا يقال له: إن كان جوابك موافقا فاكتب، وإلا فلا) ﴿تكتب (ونحوه) كقوله: ما مذهب إمامك في هذه المسألة؟ أو ما تحفظ في كذا؟ أو أفتاني غيرك بكذا، أو أفتاني فلان بكذا، أو قلت أنا كذا، أو وقع لي كذا﴾.

كل ذلك يعتبر من سوء الأدب مع المفتي، وما أكثرها الآن من طلاب العلم إلا من رحم ربك.

(لكن إن علم غرض السائل لم يجز أن يكتب غيره).

هذا في الكتابة، كانوا قديما كما ذكرت لكم الفتاوى لا تكون على الهواء، والفتاوى التي على الهواء هذه فسادها وضررها أكثر من نفعها؛ لأن السؤال يأتي هكذا مباشرة، ثم يأتي الجواب كذلك مثله .. يكون في أدنى الذهن، ولو تحقق وتأمل ونظر في المسألة لكان الجواب يختلف.

(لكن إن علم ﴿المفتي﴾ غرض السائل) ﴿في شيء﴾.

(لم يجز أن يكتب غيره).

يعني: لا يكتب إلا ما يراه المفتي.

﴿ولا يسأله في حالة ضجر، أو هم، أو غضب، أو نحو ذلك﴾.

قلنا: هذا الشأن في الإفتاء والحاكم، المفتي كالقاضي في هذه المسائل، ويحرم عليه أن يجيب.

﴿وقال البرماوي وغيره: للعامي سؤال المفتي عن مأخذه استرشادا﴾ لكن بأدب.

﴿ويلزم العالم حينئذ أن يذكر له الدليل﴾ يعني: يجوز للمستفتي أن يقول: ما دليلك في كذا؟ لكن يأتي به بأدب.

قال: ﴿إن كان مقطوعا به، لا الظني؛ لافتقاره إلى ما يقصر فهم العامي عنه﴾.

يعني: إن كان واضحا، ودلالته نصا، فحينئذ قد يستفيد منه العامي، لكن هل يلزم المفتي أن يذكر الدليل مع الفتوى؟ قيل: يلزم، وقيل: لا يلزم، وهو الصحيح أنه لا يلزم، إلا إذا كان المستفتي كطالب العلم يفهم الدليل ومأخذ الدليل، فحينئذ لا إشكال فيه.

وأما العامي فلا يلزم المفتي أن يذكر له الدليل .. لقوله تعالى كذا وفي قوله صلى الله عليه وسلم كذا.." (١)

"فيثبت أولا التعارض ثم بعد ذلك يأتي الترجيح، نحن لا نجوز أن يتعادل قطعيان؛ لأن كلا منهما محال يكون، وإذا كان كذلك فحينئذ لا ترجيح بينهما، ولذلك قال: (ولكن تعادل قطعيين محال) ﴿اتفاقا﴾ فلا ترجيح؛ لأنه محال، هذا لا يتصور في الذهن أن يتعارض عقليان قطعيان، أو نقليان قطعيان ثم يرجح بينهما، هذا لا وجود له.

قال: (والمتأخر ناسخ ولو آحادا ومثله قطعي، وظني).

(والمتأخر) ﴿منهما﴾ ظاهر صنيعه والله أعلم أنه يعود إلى القطعيين إذا نقل ذلك ووجد. حينئذ المتأخر ناسخ، وإذا كان ناسخا لا إشكال فيه.

قد يأتي آية قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وتأتي آية أخرى قطعية الثبوت قطعية الدلالة ولكن الثانية ناسخة للأولى، بينهما

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٧٦

تناف؟ **الجواب**: لا. ليس بينهما تناف.

(والمتأخر) ﴿منهما﴾ (ناسخ) ﴿للمتقدم﴾.

لكن بشرط: ﴿إن علم التاريخ بالقطع ولو كان الدليلان آحادا على الأصح﴾.

هنا لعل فيه خلط عند المصنف في الاختصار.

قال: ﴿إن علم التاريخ بالقطع﴾ فإن كان منقولا بالآحاد عمل به أيضا على الأصح.

يعني: إن علم التاريخ .. كيفية نقل التاريخ إما أن يكون بالقطع يعني: التواتر، وإما بالآحاد.

إن كان بالتواتر قال: لا شك أن الثاني ناسخ للأول، وأما إن كان النقل بالآحاد هذا بعضهم توقف فيه، قال: لا .. لا يرجح الثاني بأن يكون ناسخا للأول إن علم التاريخ بالآحاد، يشترط فيه القطع.

ولذلك قال صاحب الأصل –التحرير-: (والمتأخر ناسخ بالقطع ولو آحادا) يعني: ولو كان النقل –نقل التاريخ- بالآحاد، لكن المصنف هنا في شرحه خالف.

قال في التحبير: والمتأخر ناسخ للمتقدم إن علم التاريخ بالقطع، فإن كان منقولا بالآحاد. انظر الكلام في نقل التاريخ. فإن كان منقولا بالآحاد عمل به أيضا على الأصح؛ لأنه انضم إلى ذلك أن الأصل فيه الدوام والاستمرار. وهذه عبارة المصنف أوردها ولعله حصل خلط عنده.

وذكر الأبياري: احتمالا بالمنع؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد.

إذا: (ولو آحادا) الظاهر والله أعلم أنها ترجع إلى نقل التاريخ وليس النظر في الدليلين، وإنما إلى نقل التاريخ، وهذا ظاهر صنيع التحرير وشرحه.

(والمتأخر ناسخ) ﴿للمتقدم إن علم التاريخ بالقطع﴾.

فإن كان آحادا على الأصح.

ولذلك قال: (ولو آحادا) ﴿على الأصح؛ لأنه انضم إلى ذلك: أن الأصل فيه الدوام والاستمرار﴾ هذا في القطعيين.

قال: (ومثله) ﴿أي ومثل القطعيين في عدم التعارض﴾.

(قطعي، وظني) لا تعارض، لماذا؟ لأنه يقدم القطعي لا **إشكال فيه**.." (١)

"حينئذ نقول: اللفظ مهمل، وهذا كـ: ديز مقلوب زيد، وهذا يتعلق بالمفردات وهذا لا نزاع فيه، المهمل في المفردات لا نزاع فيه مثل: ديز مقلوب زيد، العرب نطقت بزيد ولم تنطق بديز مقلوب زيد، نطقت بجعفر ولم تنطق برفعج، رفعج هذا مقلوب جعفر ما نطقت به، حينئذ نقول: هذا مهمل مأخوذ من الإهمال وهو الترك وهو الذي لم تضعه العرب.

(و) أما (المركب) فهل من المركب ما هو مهمل؟ هذا محل النزاع، والمصنف هنا رجح أنه يكون مهملا كذلك، وله مثال واحد .. عز مثاله لكن مثله بالهذيان.

(المركب) ﴿من حيث هو﴾ يعني: كونه موضوعا أو لا ﴿فقسمان﴾ (مهمل) وهذا اسم مفعول من أهمل يهمل فهو مهمل،

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣١/٧٦

فحينئذ يفسر بالترك .. الإهمال هو الترك، فالمهمل هو المتروك، وهل هو موجود أو لا؟ قال: (موجود) بمعنى أنه له مثال، ولا يلزم من ذلك أن تضعه العرب، يعني له مثال ولم تضعه العرب قطعا، ولذلك قال: (مهمل موجود لم تضعه العرب ﴿قطعا﴾. يعني: لم تنطق به العرب.

فحينئذ يكون اللفظ الذي دل على المركب المهمل لم تضعه العرب بمعنى أنها لم تنطق به، فحينئذ نقول: كما هنا فيما مثله بالهذيان، الهذيان: كلام المجنون أو الصبي إذا خلط فتكلم بكلام .. جاء بفعل وفاعل ومبتدأ وخبر، نقول عنه هذا هذيان، لفظ (هذيان) موضوع في لسان العرب، لكن مسماه .. مدلوله .. الذي تكلم به المجنون هل يسمى كلاما مركبا؟ نعم يسمى مركبا، لكن هل وضعته العرب؟ **الجواب**: لا.

هل هو موضوع بمعنى أنه مستعمل؟ **الجواب**: لا، لكن على كلام المصنف هنا أنه موجود بمعنى أنه يصح أن يقال بأنه مركب، لكن يرد **الإشكال أنه** لو قال المجنون: قام زيد، من اشترط القصد في الكلام حينئذ لا يصح أن يسمى هذا اللفظ كلاما، أو هذا المركب كلاما؛ لانتفاء شرط من شروط صحة الكلام وهو القصد، هذا بناء على تفسير الوضع في الكلام.

ما هو الكلام؟ هو اللفظ المركب المفيد بالوضع، اختلف في تفسير الوضع هنا، فقال بعضهم: المراد به القصد وهو إرادة المتكلم إفادة السامع، لا بد أن يكون قاصدا، ولا شك أن المجنون والصبي إذا تكلم بكلام وجاء بمركب إسنادي: جملة تامة اسمية وفعلية أنه لم يقصد، فحينئذ على اشتراط القصد لا يسمى كلاما، ثم كذلك إذا تكلم بكلام ليس فيه إفادة جديدة، يعني: ليس مفيدا فائدة جديدة، كذلك لا يسمى كلاما.

على قول من لم يشترط القصد، وفسر الوضع بأن المراد به الوضع العربي، يعني: ما نطقت به العرب وهو الصحيح، فحينئذ يصح أن يقال: بأن ما تكلم به المجنون يسمى كلاما، لماذا؟ لأن العبرة هنا بالمبتدأ والخبر، وضم كلمة إلى أخرى قصد أو لم يقصد هذا ليس لنا دخل فيه؛ لأن بحث أهل اللغة إنما هو في الألفاظ لا في المقاصد، لا نبحث في المقاصد وإنما نبحث في الألفاظ، متى ما قلنا بأن المركب الإسنادي مؤلف من مسند ومسند إليه، قام زيد. قام زيد لا شك إذا تكلم به المتكلم وهو عاقل وقاصد للكلام يسمى كلاما، فالعبرة باللفظ، فإذا نطق المجنون بقام زيد فحينئذ نقول: هذا كلام ولا شك.." (١)

"إذا: (إلى ما وضع لإفادة نسبة) المراد بالنسبة هنا الإسناد، وهو نسبة حكم إلى اسم إيجابا أو سلبا.

فسرنا النسبة هنا التامة احترازا عن النسبة غير التامة، وهي التي تسمى التقييدية، أو النسبة الناقصة لا **إشكال فيه**، وهو كل مركب ليس بكلام، فالكلم غير المفيد فيه إسناد وفيه نسبة، لكنها ليست تامة.

ونفسر النسبة التامة والإسناد التام هنا بحيث يصير السامع لا ينتظر شيئا آخر، المفيد فائدة تامة بحيث لا يصير السامع منتظرا لشيء آخر انتظارا تاما، يعني يسكت، وهذا معنون عندهم بضابط وهو: أنه إذا وجد المبتدأ والخبر، أو وجد الفعل والفاعل، فحينئذ لا ينتظر المخاطب إلى شيء آخر غير أصل في الكلام، وهو إما الفعل مع فاعله أو المبتدأ مع خبره.

إذا: (لإفادة نسبة) أي: إسناد إحدى الكلمتين إلى الأخرى لإفادة المخاطب معنى يصح سكوته عليه، سكوت من؟

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٨

سكوت المتكلم على الصحيح.

ومتى يكون ذلك؟ إذا جاء بالفعل والفاعل والمبتدأ والخبر على المشهور عند النحاة.

(وهو الكلام)

(وهو) أي ما وضع لإفادة نسبة وهو أحد قسمي الجملة يسمى كلاما، وعليه: الجملة أعم من الكلام:

كل كلام جملة لا تنعكس

كل كلام جملة لا تنعكس إذ الكلام أحد نوعي الجملة؛ لأن الجملة كلام وزيادة فهي أعم مطلقا، والكلام أخص مطلقا، لا يمكن أن ينفك الكلام عن الجملة، ويمكن أن تنفك الجملة عن الكلام، يعني: يصدق بفرد لا يصدق عليه أنه كلام، مثل: إن قام زيد، إن قام زيد هذا كلم ليس بكلام، ويصدق عليه أنه جملة؛ لأن الجملة هي: المركب الإسناد أفاد أم لا، و: إن قام زيد هذا أفاد فائدة ناقصة لكنها ليست تامة ويسمى جملة، ويسمى كلم لكنه لا يسمى كلاما.

هل يوجد كلام ولا يسمى جملة؟ **الجواب**: لا، قام زيد هذا جملة وكلام.

إذا (إلى ما وضع لإفادة نسبة وهو الكلام) يعني: واللفظ الذي وضع لإفادة نسبة هو الكلام لا غيره، فخرج المركب الإضافي كغلام زيد، غلام زيد مركب تركيبا إضافيا، هل فيه نسبة؟ **الجواب**: نعم، هل نسبته تامة؟ **الجواب**: لا، ولكنها ناقصة، لماذا؟ لأن النسبة التامة هي المفيد فائدة تامة، وهذه لا تكون إلا بمبتدأ وخبر وفعل وفاعل، فإذا قلت غلام زيد فقط ما حصلت النسبة التامة، وإنما حصلت نسبة ناقصة أو نسبة تقييدية وهو كونك نسبت الغلام إلى زيد، لكن هذا اسم، أين المحكوم به على هذا الاسم؟ ليس عندنا في الكلام ذلك.

فخرج المركب الإضافي كغلام زيد ونحوه؛ لأنه لم يفد المخاطب معنى يصح السكوت عليه.

قال: (ولا يتألف إلا من اسمين).

(ولا يتألف) يعني: الكلام (إلا من اسمين) نحو: زيد قائم زيد مبتدأ وقائم خبر، زيد اسم وقائم اسم.

(أو) للتنويع، من اسم وفعل (أو اسم وفعل) يعني: يكون مؤلفا الكلام من فعل واسم، فالنوع الأول يسمى جملة اسمية، والنوع الثاني: يسمى جملة فعلية. وفيهما تفصيل مرده إلى علم النحو.." (١)

"والثاني: وضع لإفادة نسبة اسم الفاعل إلى الضمير الذي هو فاعله. **والجواب** عن السؤال المقدر أن يقال: لا نسلم أن الحد يصدق عليهما﴾ لاختلاف مورد النسبة، فالمثال المذكور نسبته تقييدية، وأما الحد المذكور فالمراد به النسبة التامة فافترقا، فلا يجتمعا.

﴿لأن المراد بإفادة النسبة: إفادة نسبة﴾ تامة، وضابطها: أنه ﴿يحسن السكوت عليها﴾ من المتكلم على الصحيح ﴿وهما لم يوضعا لإفادة نسبة كذلك، انتهى﴾ كلامه.

إذا: لا يرد على تعريف الكلام أو الجملة الذي هو بمعنى الكلام: ما وضع لإفادة نسبة، ما كانت النسبة فيه تقييدية كسائر

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/١٠

المركبات ما عدا الكلام؛ لأن النسبة فيه ناقصة وليست بتامة.

﴿ولما تقدم أن الجملة تنقسم إلى ما وضع لإفادة نسبة، وإلى غير ما وضع لإفادة نسبة، وانتهى الكلام على الأول﴾ وهو الكلام ﴿شرع في الكلام على الثاني، فقال﴾ (وإلى غير) ﴿أي غير ما وضع لإفادة نسبة﴾ يعني: تامة ﴿وذكر مثاله بقوله﴾ (كجملة الشرط) ﴿بدون جزاء﴾ (أو الجزاء) يعني: ﴿بدون شرط﴾ (ونحوهما) كجملة الصلة، وجملة الحال، وجملة الخبر .. يعني من المركب الإسنادي المقصود لغيره.

المركب الإسنادي نوعان: مركب إسنادي مقصود لذاته وهو الكلام السابق.

والمركب النوع الثاني: مقصود لغيره، يعني: جعل متمما لغيره، وهو: كل جملة وقعت خبرا أو صفة أو حالا أو شرطا أو جزاء أو نحو ذلك، يعني الجملة إذا دخلت جملة، الخبر قد يكون مفردا وقد يكون جملة، إذا قلت: زيد قائم، قائم هذا خبر مفرد لا إشكال فيه.

إذا قلت مثلا: زيد قام أبوه، قام أبوه هذا فعل وفاعل، هل هو كلام؟ فيه تفصيل.

قبل إدخاله الجملة نعم هو كلام؛ لأنه مقصود لذاته، أما بعد جعله جزء الجملة فصار مقصودا لغيره؛ لأنه ما أدخل الجملة إلا من أجل أن يتمم الجملة السابقة، فقولنا: زيد قام أبوه. هذه جملة وهي كلام، لكن جملة: قام أبوه. في ضمن الجملة هذه ليست بكلام لكنها جملة.

هل فيها إسناد؟ نعم فيها إسناد، إسناد تركيبي، لكنه ليس مقصودا لذاته، فلا يسمى كلاما وإنما يسمى جملة دون كلام.

إذا: وإلى غيره) يعني: القسم الثاني من أقسام الجملة ﴿وإلى غير ما وضع لافادة نسبة﴾ أي: تامة والمراد به ما قصد لغيره، والسابق ما قصد لذاته، وذكر مثاله بقوله: كجملة هذه تمثيلية وليس المراد بها الحصر.." (١)

"(أو لم يفهم) مثل بعضهم بما هو دليل ولم يفهم منه شيء، لماذا؟ لأنه قد يكون الشيء مفهما ويفهم منه زيد ولا يفهم منه عمرو، حينئذ حصل الفهم بالفعل لبعض ولم يحصل للبعض الآخر، فحينئذ صار فيه تنازع.

فلو قلنا بأن الدلالة لا تكون إلا بالفعل لاضطرب الأمر معنا، ولكن نقول الصواب هو أنه يشمل النوعين، فيسمى دليلا لمن فهم وكذلك يسمى دليلا لمن لم يفهم، فالأمر سيان.

قالوا: كعدم شق إخوة يوسف قميصه لما جعلوا عليه دم السخلة ليكون الدم قرينة على صدقهم في أنه أكله الذئب، قالوا: يا أبانا أكله الذئب، طيب أكله الذئب كيف أكله الذئب؟ خلع ملابسه أم أنه شق الملابس؟ شق الملابس، هذا الأصل فيه، لكن وضعوا الدم .. دم السخلة ونسوا شق الملابس، ماذا فهم يعقوب؟ فهم أن المسألة فيها مكيدة، لما رأى الدم ولم ير الشق، حينئذ عدم الشق دلالة باعتبار يعقوب عليه السلام، وليس بدلالة باعتبار إخوة يوسف، هذا على أي تعريف؟ على التعريف الأول: فهم أمر من أمر، فيسمى دليلا .. عدم شق القميص ليوسف عليه السلام يسمى دليلا باعتبار يعقوب عليه السلام، ولا يسمى دليلا باعتبار إخوة يوسف؛ لأنهم لم يفهموا ذلك، أراده الله عز وجل، فلم يفهموا ذلك. لكن على القول الصحيح أنه يسمى دليلا ودلالة ولو لم يحصل الفهم، فنظر يعقوب إلى القميص فإذا هو ملطخ بالدم ولا

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٨

شق فيه، فعلم أن عدم شق القميص فيه الدلالة على كذبهم، كذبوا .. مكيدة، وإن لم يفهموا بالفعل ذلك من الأمر الدال عليه، لكنه يسمى دليلا ولا إشكال.

قال هنا: (وهي ما) أي: التي .. أي: الدلالة، شيء) لفظ أو غيره يعني يعم، فسرها المصنف هنا بالتي، الدلالة لا تختص بالألفاظ، ولذلك المحراب دليل، يفهم منه ماذا؟ إذا دخلت مسجدا وجدت محرابا تفهم منه أن القبلة في هذا الاتجاه، إذا دلك أم لا؟ دلك، هل هو لفظ؟ **الجواب**: لا، إذا الدلالة لا تختص بدال يكون لفظا، بل قد يكون لفظا وقد يكون جمادا، ولذلك قال: (ما) حينئذ يحمل على النوعين لفظا أو غيره، حينئذ لك أن تقول: شيء، أو الشيء الذي، والشيء هذا يصدق على اللفظ وعلى غيره.

(يلزم من فهم شيء فهم) ﴿شيء﴾ (آخر) الفهم: إدراك معنى الكلام.

قال الشارح: ﴿يعني كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر. فالشيء الأول: هو الدال، والشيء الثاني: هو المدلول﴾.

قال رحمه الله تعالى: (وهي وضعية وعقلية ولفظية) تنقسم الدلالة إلى نوعين في الأصل، هي من حيث التفصيل ستة أقسام، لكن من حيث الدال نقول: الدال إما لفظا أو ليس بلفظ، هذان قسمان، وكل منهما: إما أن يدل بالوضع أو بالطبع أو بالعقل، ثلاثة أشياء، ٣×٢=٦، لكن المصنف لم يذكرها على جهة التفصيل، وإنما قال:." [1]

"قال رحمه الله تعالى: (والملازمة عقلية وشرعية) ﴿وعادية﴾ (وتكون قطعية وضعيفة جدا وكلية وجزئية) هذه القواعد كالقواعد السابقة.

قال: (والملازمة) يعني بدلالة الالتزام ﴿التي تكون بين مدلول اللفظ ولازمه الخارج أنواع﴾.

عرفنا أن دلالة اللفظ على لازم خارج عن مسماه، يسمى: دلالة التزام، ثم هذه الملازمة بين اللازم والملزوم قد تكون عقلية، وقد تكون شرعية وقد تكون عادية، هذا الذي عناه المصنف هنا (والملازمة) ﴿بين مدلول اللفظ ولازمه الخارج﴾ حينئذ نقول .. فيما سبق قلنا: الإنسان يدل على لازمه الخارج وهو كونه كاتبا، أو الأربعة تدل على لازمها الخارج وهو كونها عددا زوجيا.

حينئذ نقول: هذه ملازمة عقلية أو عادية أو شرعية؟ هنا يرد السؤال.

ولذلك أراد المصنف أن يبين هذا التلازم؛ لأنه قد يوجد تلازم في الشرع بين الأحكام الشرعية وغيرها.

(والملازمة عقلية) ﴿كالزوجية اللازمة للاثنين﴾ والاستدلال بالموجود على الموجد، وهذه دلالة عقلية .. هذه ملازمة عقلية.

قال: (وشرعية) ﴿كالوجوب والتحريم اللازمين للمكلف﴾ هذا الأصل .. من حيث هو، يعني بقطع النظر عن وجود الموانع، وإنما كونه مكلفا يعني انتفت عنه الموانع هذا الأصل، فحينئذ يلزمه الأمر والنهي، الأمر والنهي يتعلقان بالمكلف، فهو لازم له لكن من جهة الشارع، فحينئذ لا ينفك المكلف عن الواجبات.

اللازم ما هو؟ ما لا ينفك عن ملزومه، أو عدم الانفكاك، إذا وجد المكلف هل ينفك عنه الوجوب والتحريم؟ **الجواب**: لا، هل هذا التلازم عقلي؟ لا، وإنما هو من جهة الشرع، وهذا الذي يعنينا هنا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٢٠

كذلك التلازم الشرعي لو حكمنا بصحة صلاة زيد، قلنا: صلى صلاة صحيحة، أو أخبر هو عن صلاته بأنها صحيحة، فحينئذ نقول: لزم منه استيفاء الشروط وانتفاء الموانع، ووجود الأركان مع القدرة عليها والواجبات، يلزم من الصحة وجود الشروط والأركان، لما حكمنا على صلاته بكونها صحيحة حينئذ حكمنا بوجود الأركان على وجهها الصحيح، وحكمنا على وجود الشروط على وجهها الصحيح وهكذا.

﴿وعادية﴾ يعني: التلازم بين اللازم والملزوم من جهة العادة طبيعة يعني، قال: ﴿كالارتفاع اللازم للسرير﴾ هذا قد يخلو عنه وقد لا يخلو، قد يوجد عرف حينئذ السرير يكون على الأرض مستو به، لكن في العادة السرير يكون مرتفعا، هذا من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى وقتنا الحاضر.

(وتكون قطعية وضعيفة جدا) هذا من حيث القوة.

(و) ﴿قد﴾ (تكون) ﴿الملازمة﴾ بين اللازم والملزوم (قطعية) ﴿كالوجود اللازم للموجود﴾ يعني: لا يعتريها تغيير ولا تشكيك، فإذا وجد .. أنت مخلوق الآن، إذا: يلزم من ذلك: أنك موجود بموجد .. فعل موجد، فحينئذ لك خالق، هذا نقول: اللازم قطعي لا إشكال فيه.." (١)

"لأمر خارج عن الذات، فموضوع علم الطب مثلا: هو بدن الإنسان، لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له، وموضوع علم النحو: الكلمات، فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الفرائض: التركات، فإنه يبحث فيه من حيث قسمتها ... إذا علمت ذلك: فالعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو – أي لذاته– كالتعجب اللاحق لذات الإنسان، أو تلحق الشيء لجزئه، كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان "بواسطة أنه حيوان، أو تلحقه بواسطة أمر خارج عن المعروض مساو للمعروض، كالضحك العارض للإنسان" بواسطة التعجب ...).

قال المرداوي في "التحبير" (١/ ١٤٣): (موضوع الفقه: أفعال العباد من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها).

قال الغزالي في "معيار العلم": (موضوع الفقه أفعال المكلفين من جهة ما ينهى عنها أو يؤمر بها أو يباح أو يندب أو يكره).

الثالث:

قال المرداوي في "التحبير" (١/ ١٦٧): (فخرج بقوله: العلم بالأحكام: العلم بالذوات والصفات والأفعال. قال العلماء: (لا بد للعلم من معلوم، وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم، وإن احتاج؛ فإن كان سبباً بين الأفعال والذوات فهو الحكم، وإلا فهو الصفة كالحمرة والسواد)).

ولكن في إطلاق خروج الصفات إشكال، وهو ما سوف نتعرض له بإذن الله في التنبيه التالي.

الرابع – إشكال في إطلاق خروج الصفات:

لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٩

جملة صفاته فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد (١).

واجواب أن هذا **الإشكال مبنى** على أن الحكم المذكور في تعريف الفقه هو الحكم الشرعي، الذي هو خطاب الله، وصفة من صفاته، وليس هذا هو المراد هنا،

---

(١) انظر: "نهاية السول" للإسنوي (١/ ٢٣)." [1]

"تعريف المحرم اصطلاحاً:

قال الشيخ: (ما نهى عنه الشارع على وجه الإلزام بالترك).

قوله: (ما نهى عنه) خرج ما أمر به كالمندوب والواجب، وما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته كالمباح.

وقوله: (على وجه الإلزام) أخرج المكروه لأن النهي عنه ليس على سبيل الحتم واللزوم كما سيأتي.

وأما قوله: (بالترك) في آخر هذا التعريف فزيادة لا حاجة لها ويستقيم التعريف بدونها، ويكون جامعا مانعا، فهي لم تضف معنى جديدا بل معناها مضمن في قوله (ما نهى عنه).

تعقب والرد عليه (١):

تعقب الشيخ عطاء الماتن في تعريفه للمحرم بأنه غير مانع، وذكر أنه لابد من

إضافة قيد: (من بعض الوجوه)، أو (بوجه ما)، أو (على جهة ما)، أو بوجه من الوجوه) حتى يخرج من التعريف المكلف الذي كان نائمًا، أو كان ناسيًا، أو كان مكرهًا.

وهذا التعقب غير سديد، وقد سبق ذكر أن النائم والناسي غير مكلفين فلا يصح دخولهم في الحد أساسا، وأما الإكراه فقد اختلف العلماء فيه (٢) هل هو مانع من التكليف أم لا، وظاهر كلام الشيخ العثيمين وكذا الشيخ عطاء أنه مانع من التكليف فلا يصح التعقب به بل يكون لاحق بالنائم والناسي في عدم التكليف حال قيام المانع فلا يصح دخولهم في الحد، وأما على قول من ذهب إلى أن الإكراه ليس بمانع من التكليف فيكون داخلا في الحد ولا يصح خروجه منه، فعلى كلا التقديرين لا يصح

---

(١) تعقب الشيخ عطاء الماتن في تعريفه للمحرم بأنه غير جامع، وقال أنه لا يدخل فيه ما يستفاد منه التحريم بغير صيغة النهي، وذلك كوصف الفعل بالتحريم، أو الحظر، أو القبح، أو بذم تاركه، أو ترتب العقاب على تركه، وأفاد أن حل هذا **الإشكال إنما** يتجه بتعرف المحرم بأنه (ما طلب الشارع تركه على وجه الجزم). وهذا التعقب غير سديد، وقد سبق **الجواب** عنه في الواجب، فلا داعي لإعادة الكلام هنا مرة أخرى.

(٢) وسوف يأتي – بإذن الله – الكلام عليه في باب موانع التكليف.." [2]

---

(١) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/٧١

(٢) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/١١٦

"فقالوا: "الكاف" زائدة في الكلام من حيثُ التركيب فلو قيل: ليس مثله شيء. أي ليس شيء مثله، لاستقام الكلام، إذًا فنحمل الآية الكريمة على أن "الكاف " زائدة مجازًا (١).

س: فما الفائدة؟

ج: الفائدة: توكيد النفي، كأن هذه الجملة صارت جملتين، كل جملة فيها ما يدل على نفي الماثلة، كأنه قال: "ليس كهو شيء"، "ليس مثله شيء"، فيكون المراد بالزيادة هنا التوكيد.

وبهذا التقرير نسلم من معارضات واعتراضات كثيرة وإلا فإن الناس تكلموا في هذه الأَية كلامًا طويلًا عريضًا. لكن اخترنا هذه الآية من أجل تقريب المعنى فيها، ولا نلتفت إلى ما سطره بعض العلماء حول هذه الآية، فقد أوردوا من الإشكالات والاعتراضات والإجابات الأشياء الكثيرة، نقول: التوكيد في اللغة العربية جارٍ مجرى التكرار، كما لو قلتَ: "جاء زيد نفسه "كأنك تقول: "جاء زيد زيد").

الأمر

تعريف الأمر:

قال الشيخ: (قول يتضمن طلب الفعل على وجه الاستعلاء).

وهذا التعريف قريب من تعريفات الحنابلة للأمر وموافق لأصولهم.

قال الشيخ (٢): فخرج بقولنا: " قول " الإشارة فلا تسمى أمراً وإن أفادت معناه.

---

(١) قال الشيخ في "شرح نظم الورقات" (ص/٧٤): (هل الكاف في قوله تعالى: (لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ) هل هي زائدة بمعنى أن وجودها كالعدم؟ **الجواب**: لا؛ فإنك لو حذفتها نقص توكيد الكلام، فليس فيها زيادة، وهي في مكانها لازمة؛ لأن المراد بها توكيد نفي المثل، فإذا جاءت الكاف الدالة على التشبيه مع "مثل" صار كأن "المثلَ" نُفِي مرتين، فنحن نقول: الزائد هو الذي وجوده كالعدم، والكاف في: (لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ) ليس وجودها كالعدم أبدا، ولو كان وجودها كالعدم لكان في كلام الله ما هو لغو لا فائدة منه، فسبحان الله! لو تصور الإنسان هذا القول لكان قولا شديدا أن يكون في كلام الله شيء زائد، ليس له معنى، فنقول: الكافُ ليس فيها زيادة، هي في موضعها أصلية حقيقية تفيد معنى أبلغ مما لو حُذِفَت).

(٢) وهذا كلامه في الأصل (ص/٢٣)، والشرح (ص/١٣٧ - ١٣٨) مع بعض التصرف.." [١]

"الأولى - إن قوله (الشيخ والشيخة) عام أريد به الخاص (١)، وهو المحصن من الشيوخ، وإنما قلنا ذلك توفيقا بين عمل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من رجم المحصن دون غيره، وتوفيقا بين الآية والحديث، وإلى هذا أشار جماعة من السلف، قال الإمام مالك - رحمه الله- في «الموطأ» (٢/ ٨٢٤): «قوله (الشيخ والشيخة) يعني الثيِّب والثَّيبة».

الثانية - أن هذا من باب التعبير عن الجنس بالأنقص، قال الزركشي في "البرهان" (٢/ ٣٥): (وفي هذا سؤالان الأول ما

---

(١) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/١٨١

الفائدة في ذكر الشيخ والشيخة وهلا قال المحصن والمحصنة؟

وأجاب ابن الحاجب في أماليه عن هذا بأنه من البديع في المبالغة وهو أن يعبر عن الجنس في باب الذم بالأنقص فالأنقص وفي باب المدح بالأكثر والأعلى فيقال لعن الله السارق يسرق ربع دينار فتقطع يده والمراد يسرق ربع دينار فصاعدا إلى أعلى ما يسرق وقد يبالغ فيذكر مالا تقطع به كما جاء في الحديث (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده) وقد علم أنه لا تقطع في البيضة وتأويل من أوله ببيضة الحرب تأباه الفصاحة).

وينتج عن هاتين المقدمتين أن جنس المحصن يرجم إذا زنى، وهو الموافق للحديث وعمل النبي – صلى الله عليه وسلم – والخلفاء – رضي الله عنهم –.

وأما **الجواب** عن الشبهة الثانية – فيقال على التسليم جدلا بركاكة لفظها، فذلك لأنها سيقت بالمعنى.

قال الشيخ مساعد الطيار (٢): (ويعترض البعض أن هذه ليست على نسق القرآن ونظمه المعروف، ونقول: هاهنا قاعدة، وهي: (إن أيَّ آيةٍ نُسِخت فإنه يزول عنها ما للقرآن من خصائصه في نظمه وإعجازه)، ولذا قد تروى بالمعنى، وهنا يزول الإشكال).

تتمة:

قال الآمدي في "الإحكام " (٣/ ١٦٧): (ولا يمكن أن يقال أن ذلك لم يكن قرآنا

---

(١) انظر رسالة: أسانيد آية الرَّجم.

(٢) في تعليقه على النوع السابع والأربعين من الإتقان.." [1]

"المكلف:

وهنا **إشكال وهو** من يصح أن يقع منه التقليد، هل يصح من العامي فقط أم يصح من المجتهد في باب، أو من المجتهد المطلق عند ضيق الوقت، أو فيما يخصه، وقد سبق بيان أن المجتهد المطلق لا يقلد مطلقا، وأن المجتهد في باب فهو كالعامي في غيره من الأبواب ويقلد فيها، وأن المتبع – على فرض صحة هذا التقسيم – كالعامي من ناحية عين سؤاله للمجتهد.

وعليه فأصبح عندنا أن التقليد محصور في العامي، والمتبع (١) الذي قد يفهم الحجة ويعرف الدليل ولكنه في نفس الوقت ليس عنده القدرة على الاستقلال بفهم الأدلة واستنباط الأحكام منها وقد لا يكون قادراً على دفع الشُّبَه عن الدليل **والجواب** عن أدلة القول الآخر. فلابد من تخصيص المكلف بما يفيد ذلك، كقولنا: (من غير معرفة رجحان دليله) (٢)، فيدخل فيه العامي من باب أولى.

مذهب:

قولنا: مذهب؛ ليشمل القول والعمل والاعتقاد، ويخرج عمل القاضي بقول الشهود.

قال الشيخ عبدالله عمر الشنقيطي في رسالته "التقليد في الشريعة الإسلامية" (ص/١٣): (المذهب في إصطلاح الأصوليين:

---

(١) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/٣٦١

هو الرأي الصادر عن اجتهاد صحيح.

فيشمل القول الصادر عن المجتهد في مسألة من مسائل الفقه، أو في مسألة من مسائل أصول الدين على رأي من يرى التقليد فيها، وكذلك يشمل الفعل كأن يفعل المجتهد عباده أو معاملة فإن فعله يدل على أن هذا رأيه. ولا يشمل ذلك تقريره غيره على فعل صدر منه إذا لم يقترن بما يدل على الرضى لجواز أن يكون ما فعله العامي مذهبا لغير ذلك المجتهد ...).

---

(١) وهذا بناء على اختيارنا أن القسمة ثنائية، وأما من يرى أن القسمة ثلاثية فلا يدخل عنده المتبع في حد التقليد، فيخصصه بالعامي فقط، وأما من يرى أن المجتهد يقلد عند ضيق الوقت كالشيخ العثيمين فلابد وأن يخصصه بما يفيد ذلك، وهكذا.

(٢) انظر "أصول الفقه" للشيخ عياض السلمي (ص/٤٧٧).." [1]

"وكذا التقليد في الأمور الدنيوية.

الثاني - كلمة (حجة) نكرة في سياق النفي -؛ لأن: ليس فعل يدل على نفي مضمون الجملة في الحال - وعليه فهي تفيد العموم، فالمعنى أنه لا يصح أن يسمى الإتباع تقليدا إلا في حال كون قول المتَّبع ليس بحجة.

وهنا **إشكال فقد** أطلق البعض على أن قول المجتهد حجة في حق العامي لأمر الشرع للمقلد بسؤاله، وأطلق البعض عليه أنه إتباع لا تقليد فيخرج من التعريف بناء على هذا.

وللخروج من هذا **الإشكال لابد** من إضافة قيد (في ذاته) في للتعريف.

قال الشيخ الشثري في "التقليد" (ص/٣٠): (قولنا: في ذاته؛ لإدخال إتباع قول المجتهد في حق العامي؛ لأنه حجة لا في ذاته، ولكن بالنصوص من الكتاب والسنة

الآمرة بإتباعه، ولإخراج إتباع الإجماع؛ لأنه حجة بذاته).

زاد الشيخ الشثري في رسالته "التقليد وأحكامه" (ص/٢٩) بعض القيود الأخرى، فعرف التقليد بقوله: (التزام المكلف في حكم شرعي مذهب من ليس قوله حجة في ذاته).

ثم بين محترزات التعريف فقال: (قولنا: التزام: جنس في التعريف.

قولنا: المكلف؛ ليشمل الرجال والنساء، وغير المكلف لا عبرة به في الأحكام التكليفية ...

قولنا: مذهب؛ ليشمل القول والعمل والاعتقاد، ويخرج عمل القاضي بقول الشهود.

قولنا: من، اسم موصول).

قيد آخر:

ولابد من إضافة قيد: (من غير معرفة رجحان دليله) ليدخل في التعريف مع العامي:

---

(١) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/٦٣١

المتبع (١) الذي قد يفهم الحجة ويعرف الدليل ولكنه في نفس الوقت ليس عنده القدرة على الاستقلال بفهم الأدلة واستنباط الأحكام منها وقد لا يكون قادراً على دفع الشُّبَه عن الدليل **والجواب** عن أدلة القول الآخر. فلابد من تخصيص المكلف بما يفيد ذلك.

ومما سبق يكون تعريف التقليد هو: (التزام المكلف في حكم شرعي مذهب من ليس قوله حجة في ذاته من غير معرفة رجحان دليله).

---

(١) وهذا بناء على أن القسمة ثنائية وأنه ليس ثم واسطة بين العامي والمجتهد، وأما من يرى أن القسمة ثلاثية، وأنه بينهما منزلة الإتباع فلا يدخل عنده المتبع في حد التقليد، فيخصصه بالعامي فقط فلا حاجة لهذا القيد الأخير.." (١)

"بالدين، كعلم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأصول الفقه وأُصول الدين، وسائر العلوم الخادمة للشريعة فإنها وإن لم توجد في الزمان الأول فأُصولها موجودة في الشرع ...

(فإن قيل): فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع.

(**فالجواب**): أن له أصلاً في الشرع، ففي الحديث ما يدل عليه، ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة، وسيأْتي بسطها بحول الله.

فعلى القول بإثباتها أصلاً شرعياً لا **إشكال في** أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلته التي ليست بمأْخوذة من جزئي واحد؛ فليست ببدعة البتة.

وعلى القول بنفيها لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت في علم البدع كانت قبيحة، لأن كل بدعة ضلالة من غير إشكال، كما يأتي بيانه إن شاء الله.

ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحاً، وهو باطل بالإجماع فليس إذاً ببدعة.

ويلزم أن يكون دليل شرعي، وليس إلا هذا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة الشريعة.

وإذا ثبت جزئي في المصالح المرسلة، ثبت مطلق المصالح المرسلة.

فعلى هذا لا ينبغي أن يسمى علم النحو أو غيره من علوم اللسان أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة، بدعة أصلاً ...

وقوله في الحد ((تضاهي الشرعية)) يعني: أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة:

منها: وضع الحدود كالناذر للصيام قائماً لا يقعد، ضاحياً لا يستظل، والاختصاص في الانقطاع للعبادة، والاقتصار من المأكل والملبس على صنف دون صنف من غير علة.

ومنها: التزام الكيفيات والهيآت المعينة، كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد، واتخاذ يوم ولادة النبي – صلى الله عليه

---

(١) التمهيد – شرح مختصر الأصول من علم الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/١٢٧

وسلم – عيداً، وما أشبه ذلك.

ومنها: التزام العبادات المعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة، كالتزام صيام يوم النصف من شعبان وقيام ليلته ...

وقوله: ((يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى)) هو تمام معنى البدعة إذ هو المقصود بتشريعها.." (١)

"والنفل لا يلزمه بحال، فلما صرف الوقت إلى صوم النفل صار تاركا لرخصة الفطر عن صوم الشهر من كل وجه فالتحق بالمقيم، وأما التي ليست بمؤقتة فالكفارات وقضاء رمضان والزكاة.

فإن قيل: الصوم لا يتأدى إلا بالوقت فكان مؤقتا!

قلنا: من حيث إنه صوم ما شرع الوقت إلا في النهار فلم يجز ليلا لعدمه شرعا لا لعدم وقت التكفير، كما إذا حرر رقبة عمياء لم يجز لأن عتقه لا يصلح كفارة لا لعدم وقت التكفير.

ومن حكمها: أن الواجب يجب متوسعا نص عليه محمد– رحمه الله– في غير موضع كما نص على الحقوق التي ليست بمؤقتة، وذلك نحو الزكاة والنذور والكفارات المالية.

وذكر الكرخي رحمه الله: أن هذه المسائل كلها على الخلاف.

فعلى قول أبي يوسف رحمه الله؛ تجب متضيفة لأنه ربما يموت عقيب الإمكان بلا فعل، فيكون هذا آخر الوقت فلا يحل له التأخير إلى وقت تشككه في الخروج عنه، لأن اللزوم ثابت يقينا، وكان هذا بمنزلة وقت الحج الذي مر ذكره.

والصحيح عندنا ما قاله محمد بن الحسن رحمه الله، لأن الوقت غير مذكور شرطا فيصير العبد مأمورا بالأداء في عمره فلا يتعين عليه جزء منه إلا بدلالة.

والجواب عما قاله الكرخي رحمه الله: أن الأيام كثيرة وقد أمر بصوم يوم من الجملة فكان خيار التعيين إلى العبد على ما مر، والوقت مذكور لتقدير الواجب لا لبيان وقت الأداء فيصير على هذا من جملة الواجبات المطلقة عن الوقت، وهو الذي يجوز في كل وقت، فالعبد مأمور بالأداء في عمره فلا يتعين جزء منه إلا بدلالة.

والجواب عما قاله الكرخي رحمه الله: أن الفوت في هذه المسائل بالموت لا غير، والحياة ثابتة للحال وقد وقع الشك في المستقبل من الوقت فلا يزال الثابت بالشك فيبقى على حكم الحياة بلا **إشكال على** قدر ما يجوز العمل به، ألا ترى أن المفقود في حكم الأحياء فيما كان ثابت له فيعمل بذلك لأنا علمنا بحياته وشككنا بموته فيبقى الحكم على الحياة ما لم يبلغ مدة لا يعيش إليها أقرانه فيترجح بالعادة جهة الممات.

وكذلك الصلاة له أن يؤخرها ما لم يغلب في رأيه أن الوقت يفوت إن أخره فيحرم إذا ترجح جهة الفوات في رأيه، ولا يحرم بالشك ولكن إذا شككت فصل للحال." (٢)

(١) البدعة الشرعية، أبو المنذر المنياوي ص/١٢

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه الدبوسي، أبو زيد ص/٧٥

"البيان لا يكون حجة وفي مسألة الأولاد سكت المولى عن البيان في وقت الحاجة إليه لأن دعوة الأولاد فريضة عليه متى علم أنهم منه نصا، لا بناء على أنهم ولدوا على فراشه لأن في ذلك إثبات النسب على طريق استصحاب الحال.

ألا ترى أنه ينتفي بالنفي والواجب علة إذا علم أنهم منه بيان نصا حتى يصير بحيث لا يحتمل النفي بعده.

ولأنه حين الدعوة لم يكن لواحد منهم فراش يغنيه عن النص فلما خص الأكبر بالبيان وسكت عن الأصغرين مع الحاجة لو كانوا منه علم أنهم لم يكونوا منه، ولم يحتج إلى بيان النسب في حقهم ليكون حملا لحاله على ما يحل له، ألا ترى أنه لو قال: هذا ابني، وأشار إلى الأكبر كان الجواب هكذا وما هنا هنا تخصيص بوصف بل بالإشارة وإنها تجري مجرى اسم العلم ولا إشكال أنه لا يتضمن نفيا.

فإن قيل: قد قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في شاهدين شهدا أن هذا الرجل وارث فلان لا نعلم له وارثا آخر بأرض كذا: إن هذه الشهادة لا تقبل لأن تخصيص بعض الأماكن بالنفي دليل على الإثبات من غيره.

قلنا: إنهما قالا إن الشهادة تتم بقولهما إنه وارث فلما زاد لا نعلم له وارثا آخر وخصا موضعا اتهما بعلم الوارث في مكان آخر، والشهادات ترد بالتهم. فأما الأحكام فلا تثبت بالتهم، وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: هذه الشهادة مقبولة لأنهما سكتا عن النفي فيما عدا المخصوص من غير حاجة إلى البيان، لأنهما لو سكتا أصلا عن النفي كانت الشهادة تامة والسكوت في غير موضع الحاجة أن البيان لا يكون حجة فأما التهمة فليست تثبت بالتخصيص لاحتمال أنهما خصا احترازا عن الكذب بعلمهما بوارث في مكان آخر ويحتمل أنهما خصا احترازا عن الخبر بغير دليل كأنهما تفحصا عن الوارث في المكان المذكور فلم يقفا عليه ولم يتفحصا عن الوارث في سائر الأمكنة، والنفي لا يعلم علم مثله إلا بدليل التفحص، فإذا احتمل الأمرين جميعا لم تثبت التهمة بالاحتمال إلا أنهما احتاطا لأمر الشهادة.

فصل

ومن ذلك الكلام المقرون به الاستثناء، فإن قدر المستثنى من الجملة لا يثبت فيه حكم الجملة بالإجماع، وإنما لا يثبت عندنا لعدم النص الموجب في حقه، والذي يدل عليه مذهب الشافعي– رحمه الله– أنه لا يثبت بمعارضة نص الاستثناء النص المستثنى منه كما قالوا جميعا في العام إذا خص منه شيء لم يثبت حكم العام في قدر ما تناوله الخاص لا بعدم العام فيه، ولكن بالنص الخاص الذي ورد مبينا فالاستثناء عنده بمنزلة." (١)

"ولم يكن هذا بيان الأول بوجه بل كان كلاما مبتدأ جاء به لإزالة اللبس وأعرض عن الأول من غير إفحام.

وأما قصة لوط: فكان البيان فيها مقرونا بالنص: فإن الرسل عليهم السلام قالوا: ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾ فأخبروا بالهلاك بسبب الظلم فكان لوط عليه السلام وأهله لا يدخلون تحت هذا النص، إلا أن إبراهيم عليه السلام اغتم للوط عليه السلام وإن لم يدخل تحت النص فإن العذاب قد ينزل خاصا بالظالمين، كما كان بأصحاب السبت. وقد ينزل عاما كما قال تعالى: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾ ولما كان السؤال لإشكال ثبت له

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه الدبوسي، أبو زيد ص/١٤٩

باحتمال الحال دون النص صح ورود البيان متراخيا للحال دون النص، ويحتمل أنه سأل عن حال لوطا عليه السلام وإن علم بنص الملائكة على سبب الهلاك؛ أن لوطا عليه السلام غير داخل تحتهم ليزداد علما بنص خاص في لوط ليزداد به طمأنينة القلب كما سأل ربه فقال: ﴿رب أرني كيف تحي الموتى﴾، وإن كان علم تلك القدرة، ولكن قال ليطمئن قلبه بزيادة البصيرة بالمعاينة على أن الملائكة كانوا نصوا على استثناء لوط إنا لمنجوهم أجمعين* إلا امرأته﴾ إلا أن الله تعالى لم يحك الاستثناء في بعض القصص اختصارا أو اكتفاء بما دل عليه اللفظ.

وأما قصة نوح فكان بيان الابن مقرونا بالنص فإنه قال: ﴿وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم﴾ فكان استثنى من أهله من سبق عليه القول غير أن نوحا عليه السلام لم يتيقن بالاستثناء بلا نص على ابنه أنه ابنه وظن- والله اعلم- أنه استثنى من سبق عليه القول من الكفرة، فإن الاستثناء يحتمل ما ذهب إليه نوح بين الله تعالى لنوح فقال: ﴿إنه ليس من أهلك﴾ بل هو ممن سبق عليه القول فكان تقريرا لظاهر الاستثناء وصح متراخيا.

ويحتمل أن نوحا عليه السلام لما دعاه بعدما نزل العذاب وقال له: ولا تكن مع الكفرين﴾ ظن إجابته بعدما غاب عنه بسبب تلك الأهوال فسأل ربه بناء على ظنه فقال الله تعالى: ﴿إنه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم﴾ وإنه لم يؤمن وإنه ليس من أهلك معنى، وكان اعتقاد نوح إنه من أهله على ظنه الإجابة لا عن نص من الله تعالى على أهله، فإن الله تعالى كان استثنى من النص من سبق عليه القول وكان **الجواب** من الله تعالى بيانا لما تخيل لديه لا للنص.." (١)

"الطهارة نسخا للصلاة وأن تكون زيادة التغريب نسخا للحد لأنه لا يجزىء وحده فالكلام مترجح على ما ترى وأنا أذكر طريقة بينة يزول معها كل **إشكال فأقول** إن الكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلاثة في معنى النسخ وفي اسمه وفي حكمه ولا رابع لذلك

أما معنى النسخ فبأن يقال هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ أم لا **والجواب** أنها تفيده لأن معنى النسخ هو الإزالة وكل زيادة هي مزيلة لحكم من الأحكام لأنها إما أن تكون زيادة في الوجوب أو في الندب أو في الإباحة أو في الحظر فإن كانت زيادة في الوجوب فقد رفعت نفي وجوب تلك الزيادة وإزالته نحو زيادة التغريب في الحد لأنه لم يكن واجبا ثم صار واجبا وكذلك القول في الزيادة على الندب وعلى الإباحة وعلى الحظر

وأما الكلام في الاسم فبأن يقال هل الزيادة على النص تسمى نسخا أم لا **والجواب** أن الزيادة التي كلامنا فيها هي زيادة شرعية فان كانت قد ازالت حكما ثابتا بدليل شرعي وكانت متراخية عنه سميت الزيادة نسخا ويسمى الدليل المثبت للزيادة ناسخا وإن كان الحكم الذي رفعته الزيادة حكما ثابتا في العقل لا في الشرع لم تسم الزيادة نسخا على ما تقدم بيانه

وأما الكلام في الحكم فبأن يقال هل يجوز إثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس أم لا **والجواب** أنه إن كان ما أزالته الزيادة حكما ثابتا بالعقل لا بالشرع فانه يجوز إثباته بخبر واحد وقياس إلا أن يمنع من ذلك مانع نحو أن يكون البلوى بما أثبتته الزيادة عاما فلا يقبل فيه خبر واحد على قول بعض الناس أو يكون حدا أو كفارة أو تقديرا فلا يثبت بالقياس على قول بعضهم ولا يقبل عند هؤلاء خبر الواحد والقياس في ذلك لا للنسخ لكن لأمور أخر وإن كان الحكم الذي أزالت

---

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه الدبوسي، أبو زيد ص/٢٢٦

الزيادة مثله ثابتا بالشرع وكان دليل الزيادة متأخرا عن ذلك الشرع فإنه لا يجوز إن كان دليل الزيادة قياسا لأن القياس المتأخر لا يرفع حكم النص على ما مضى وإن كان دليل الزيادة خبر." (١)

"فإن قال قائل إن البيان يقع موصولا بعضه ببعض والنسخ لا يقع موصولا

فالجواب وبالله تعالى التوفيق إننا قد قلنا في هذا ما يقع فيه من أنه ليس كل بيان نسخا فما كان من البيان نسخا لم يقع موصولا وما كان منه غير نسخ لكن تفسيرا لمراده تعالى في جملة ما فجائز أن يقع موصولا وجائز أن يقع في مكان آخر من القرآن والسنة وبالله تعالى التوفيق والنسخ ينقسم في اللغة إلى قسمين أحدهما التعفية تقول انتسخت دولة فلان ونسخت الريح أو القوم أي عفته جملة والقسم الثاني تجديد الشيء وتكثير أمثاله تقول نسخت الكتاب نسخا كثيرة فالقسم الأول الذي هو التعفية هو الذي قصدناه بالكلام في هذا الباب ولم نقصد القسم الثاني وإنما ذكرناه ليوقف عليه وليعلم أنا لا نقصده بالكلام في هذا الباب فيرتفع التخليط والإشكال إن شاء الله تعالى فصل في الأوامر في نسخها وإثباتها قال أبو محمد الأوامر نسخها وإثباتها تنقسم أقساما أربعة لا خامس لها فقسم ثبت لفظه وحكمه وقسم ارتفع حكمه ولفظه وقسم ارتفع لفظه وبقي حكمه وقسم ارتفع حكمه وبقي لفظه ففي هذه الأقسام الثلاثة الأواخر يقع النسخ وأما القسم الذي صدرنا به فلا نسخ فيه أصلا وأما القسم الذي ارتفع حكمه ولفظه فقد روينا أن رجلا قرأ آية وحفظها ثم أراد قراءتها فلم يقدر فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبر عليه السلام أنها رفعت ومن ذلك العشر الرضعات المحرمات ومن ذلك السورة التي ذكر أبو موسى الأشعري أنهم كانوا يقرؤونها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت في طول سورة براءة وأنها نسيت فارتفعت من الحفاظ إلا آية منها وهي لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ." (٢)

"اليمين من المنكر وهما شيئان متغايران أحدهما بما شهدت به البينة وألا يقضي على من حلف في قضية ألزم فيها اليمين فهذا هو الذي ألزم النبي صلى الله عليه وسلم وألزمنا نحن بعده صلى الله عليه وسلم والثاني أن يمكن صاحب الحق في علم الله تعالى من حقه وهذا لا سبيل إلى علمه في كل موضع فإن حرمنا هذا وحرمنا وفاق العدل عند الله عز وجل فلا إثم ولا حرج لأنه لا سبيل إلى علم ذلك بيقين ولا كلفناه وهذا لا يسمى اجتهادا على الإطلاق ولكنه يقين اتباع ما أمر به عليه السلام من الحكم بالعدول على حسب ما يطيق على معرفته وهو الظاهر وبقبول يمين المنكر ولا سبيل إلى اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم في شرع الشرائع والأوامر عنده واردة متيقنة ولا إشكال فيها يعمل خاصها من عامها وناسخها من منسوخها ومستثناها من المستثنى منه علم يقين ومشاهدة في جميع

ما أنزل عليه وأما الاجتهاد الذي كلفناه نحن فهو طلب هذه المعاني ولم نشاهدها كلها فنعلمها لكن نقبلها من الثقات الذين أمرنا الله تعالى بقبول نذارتهم إلى أن يبلغونا إلى الذين شهدوها وهم ونحن لا نعلم كل ذلك علم يقين فإن اعترض معترض بفعله عليه السلام في أخذ الفداء فنزل من عتابه على ذلك ما نزل

---

(١) المعتمد أبو الحسين البَصْري المعتزلي ٤١٠/١

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ابن حزم ٦١/٤

فالجواب أننا لا ننكر أن يفعل عليه السلام ما لم يتقدم نهي من ربه تعالى له عنه إلا أنه لا يترك وذلك ولا بد من أن ينبه عليه وأما الوهم من النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقصد بذلك فعل الخير فلسنا ننكره إلا أنه لا يقر عليه البتة وهذا لا يجوز أن يكون في شرع شريعة ولا إيجاب فرض ولا تحريم وإنما هو فيما قدره مباحا له إذ لم ينه عنه قبل ذلك لكن كفعله بابن أم مكتوم إذ نزلت ﴿عبس وتولى﴾ وقد احتج بعضهم ممن أجاز الاجتهاد بالرأي في الدين بأمر سليمان وداود." (١)

"عما أمر به بحكم أن الذي يفعله بعد الوقت هو المأمور به في الوقت. مع أنه قصد بهذا رفع الإشكال؛ لئلا يظن ظان أنها تسقط بفوات وقتها.

واحتج: بأن صيغة الأمر تتناول زمانا محصورا؛ فإذا فات الوقت قبل فعله لم يبق زمان أمر يفعله فيه؛ فهو كما لو قيل له: صل في المسجد الفلاني أربعا، ففات فعله فيه، لم يجز فعله في غيره، وكذلك لو قال: أعط زيدا ألفا، فمات زيد، لم يدل على جواز إعطاء غيره.

والجواب: أن [هناك] فرقا بين تعلق الأمر بزمان، وبين فعله بمكان معين، ألا ترى أن حقوق الآدميين المتعلقة بزمان لا تسقط بفوات [٣٥/ أ] الزمان، ولو تعلق بعين ففاتت العين سقطت، ألا ترى أن الرهن إذا تلف سقط حق المرتهن من الوثيقة، وكذلك العبد الجاني، إذا مات سقط الحق؛ فكذلك ههنا.

واحتج بأن القضاء بدل، والبدل لا يجب إلا بدليل، والذي يدل عليه أنه محتاج إلى نية القضاء.

والجواب: أنا لا نسلم أنه بدل، بل هو الواجب عليه بالأمر الأول واختلاف النيتين لا يدل على أنهما غيران، بدليل المقصورة والتامة، والظهر والجمعة، وعلى أن نية القضاء ليس بشرط في صحة الفعل؛ لأن أحمد -رضي الله عنه- قال في الأسير، إذا اشتبهت عليه الأشهر؛ فصام شهرا يريد به رمضان فوافق ما بعده أجزأه، وإن لم يوجد منه نية القضاء؛ وإنما يستحب ذلك للخروج من الخلاف، وعلى أن نية القضاء لا تدل على البدل؛ لأنه قد يجب البدل من غير نية القضاء، كالطهارة إذا أخرها عن وقت وجوبها، والكفارة والحج والزكاة والنذر.

ولأن القضاء تسمية شرعية، فتستعمل بحيث أطلقتها الشريعة.." (٢)

"أنا الحسن بن علي التميمي ، أنا أحمد بن جعفر بن حمدان ، نا عبد الله بن أحمد بن حنبل ، حدثني أبي ، نا محمد بن جعفر ، نا شعبة ، عن أبي عون ، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة ، عن ناس ، من أصحاب معاذ ، من أهل حمص ، عن معاذ ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه إلى اليمن قال: «ﷺكيف تصنع إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بما في كتاب الله قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي لا آلو قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ، ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسول -[٤٧٢]- رسول الله لما يرضي رسول الله» أنا القاضي أبو عمر الهاشمي ، نا محمد بن أحمد اللؤلؤي ، نا أبو داود ، نا مسدد ، نا يحي ، عن شعبة ، قال حدثني أبو عون ، عن الحارث بن عمرو ، عن ناس ، من أصحاب معاذ ، عن

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ابن حزم ١٣٤/٥

(٢) العدة في أصول الفقه أبو يعلى ابن الفراء ٢٩٨/١

معاذ بن جبل ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لما بعثه إلى اليمن ، فذكر معناه فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر ، لأنه يروى عن أناس من أهل حمص لم يسموا فهم مجاهيل ، **فالجواب**: أن قول الحارث بن عمرو ، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ ، يدل على شهرة الحديث ، وكثرة رواته ، وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح ، وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم ، عن معاذ ، وهذا إسناد متصل ، ورجاله معروفون بالثقة ، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا وصية لوارث ، وقوله في البحر: هو -[٤٧٣]- الطهور ماؤه الحل ميتته ، وقوله: إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع ، وقوله: الدية على العاقلة ، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ، لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها ، فكذلك حديث معاذ ، لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له فإن قال: هذا من أخبار الآحاد لا يصح الاحتجاج به في هذه المسألة **فالجواب**: أن هذا أشهر وأثبت من قوله صلى الله عليه وسلم -[٤٧٤]-: لا تجتمع أمتي على ضلالة ، فإذا احتج المخالف بذلك في صحة الإجماع ، كان هذا أولى **وجواب** آخر ، وهو: أن خبر الواحد جائز في هذه المسألة ، لأنه إذا جاز تثبيت الأحكام الشرعية بخبر الواحد مثل: تحليل ، وتحريم ، وإيجاب ، وإسقاط ، وتصحيح ، وإبطال ، وإقامة حد بضرب ، وقطع ، وقتل ، واستباحة فرج ، وما أشبه ذلك ، وكان القياس أولى ، لأن القياس طريق لهذه الأحكام ، وهي المقصودة دون الطريق وهذا واضح لا **إشكال فيه**." (١)

"ﷺفصل وإذا صح **الجواب** من جهة المسئول قال له السائل: ما الدليل عليه؟ وهو السؤال الثاني: فإذا ذكر المسئول الدليل فإن كان السائل يعتقد أن ما ذكره ليس بدليل مثل أن يكون قد احتج بالقياس ، والسائل ظاهري لا يقول بالقياس فقال للمسئول: هذا ليس بدليل، فإن المسئول يقول له: هذا دليل عندي ، وأنت بالخيار بين أن تسلمه وبين أن تنقل الكلام إليه ، فأدل على صحته ، فإن قال السائل: لا أسلم لك ما احتججت به ، ولا أنقل الكلام إلى الأصل ، كان متعنتا مطالبا للمسئول بما لا يجب عليه ، وإنما كان كذلك لأن المسئول لا يلزمه أن يثبت مذهبه إلا بما هو دليل عنده ، ومن نازعه في دليله دل على صحته ، وقام بنصرته ، فإذا فعل ذلك ، فقد قام بما يجب عليه فيه ، وإن عدل إلى دليل غيره لم يكن منقطعا ، لأن ذلك لعجز السائل عن الاعتراض على ما احتج به ، وقصوره عن القدح فيه ، ولأن المسئول لا تلزمه معرفة مذهب السائل ، لأنه لا تضره مخالفته ، ولا تنفعه موافقته ، وإنما المعول على الدليل ، وهذا لا **إشكال فيه** وأما السائل إذا عارضه بما هو دليل عنده ، وليس بدليل عند المسئول ، مثل أن يعارض خبره المسند بخبر مرسل ، أو خبر المعروف بخبر المجهول ، وما أشبه ذلك ، وقال للمسئول ، إما أن تسلم ذلك لي فيكون معارضا لما رويته ، وإما أن تنقل الكلام إلى مسألة المرسل والمجهول ، فهذا ليس للسائل أن يقوله ويخالف المسئول فيه ، لأن." (٢)

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي الخطيب البغدادي ٤٧١/١

(٢) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي الخطيب البغدادي ٨٠/٢

"واحتجوا بأنه لا يتوصل إلى معرفة النازلة من طريق الاجتهاد فهو كالعامي

قلنا لا نسلم أنه لا يتوصل لأنه إذا نظر وتأمل توصل إلى معرفة الحكم ويفارق العامي فإن العامي لا طريق له إلى ذلك ألا ترى أنه لو كرر النظر ألف مرة لم يعرف الحكم من طريقه ولهذا نجوز له التقليد مع اتساع الوقت بخلاف العالم

واحتج بأنه مضطر إلى التقليد فإذا اجتهد فاتته العبادة وتأخرت وذلك لا يجوز

والجواب هو أنه إن كان ذلك مما يجوز تأخيره لعذر صار **إشكال الحادثة** عليه عذرا له في التأخير وإن كان مما لا يجوز تأخيره كالصلاة أداها على حسب حاله ثم يعيد فلا ضرورة إلى التقليد." (١)

"فإن وافق عتقه تقديره كان ممتثلا وإن لم يوافقه عرضه للعقاب فهذا ينقدح وجه امتناعه على ما سيأتي شرحنا عليه في كتاب النواهي إن شاء الله تعالى.

فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة في هذا.

١٤٨- ومما تمسك به هؤلاء وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز فليمتنع تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو صعب عسر وربما يحرر ذلك فيقال الواجب ما يتعين الإقدام عليه فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم التعلق به لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير كما سبق ذكره في الطريقة الأولى ولكن **الإشكال قائم** في النفس في الصورة المتفق عليها.

١٤٩- وقد تردد **جواب** القاضي رحمه الله في هذا المقام لاستشعاره **إشكال الكلام** فمما ذكره أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال وقال من أخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان ثم ذلك الوقت يتعين [للفعل] .

١٥٠- وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق وفيه أولا التزام أمر اقتحاما عليه من غير أن يشعر اللفظ به وقد صار هذا الحبر إلى الوقف في أصل الصيغة من حيث إنه لم يسنح له من اللفظ وجه قاطع ثم التزم في مساق الكلام بإثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع [وهي] أنه إذا وجب في كل وقت الفعل أو العزم فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا فإن من مذهبه وأصل كل محقق أن الواجب من خصال كفارات اليمين واحد لا بعينه فإذا ردد في كل وقت تخييره بين الفعل والعزم فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا جزما وردد الوجوب بينه وبين غيره فالواجب بينه فالواجب إذا أحدهما ثم إنما كان يستقيم ما ذكره لو ساعده نقلة الشريعة وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه ولو لم يخطر للمخاطب عزم أصلا.." (٢)

---

(١) التبصرة في أصول الفقه الشيرازي، أبو إسحاق ص/٤١٣

(٢) البرهان في أصول الفقه الجويني، أبو المعالي ٧٧/١

"وجرى منه الامتثال في أثناء العمر والواجب على التخيير فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم فيما سبق.

١٥١- وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها مع اتساع الزمان فلا نقول يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت فلا يخليه عن فعل أو عزم ولكن لو أضرب عنه ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية ولم يبؤ بالإثم.

١٥٢- والذي أراه في طريقة القاضي رحمه الله أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة [مع عزوب] النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على أنا لا نرى ذلك رأيا.

١٥٣- فإن قيل فما وجه **الجواب** عن السؤال وكيف السبيل إلى حل **الإشكال قلنا** قد اشتهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت وظهر خلاف أبي حنيفة له رضي الله عنه ثم صح من.

نصه واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت لم يلق الله تعالى عاصيا فإن كان كذلك فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل وهو أن الصلاة لو أقيمت في أول الوقت لوقعت على مرتبة الواجبات وأجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحول ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف ما استبعدوه قطعا.

وسبيل مكالمة أصحاب أبي حنيفة في ذلك إذا استنكروا الوجوب على حكم جواز التأخير كسبيل مكالمة أصحاب الفور في الطريقة الأولى وإن تفطنوا لنفي المأثم في الصلاة وسلم لهم ذلك فلا وجه لمناكرتهم ومناظرتهم مع تسليم ذلك فإن أصر مصر على المخالفة لم ينتظم ذلك إلا مع تأثيم من يموت في أثناء الوقت فقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب فهذا قولي في الأمر المؤقت.

فأما الأمر المسترسل على العمر فالذي أراه فيه أن من أخره فلا يقطع القول فيه بنفي الإثم عنه ولا يطلق إلا مشروطا فعلى هذا إذا الحج واجب على المستطيع في أول سنة الاستطاعة وعليه لو أخر الخطر في التعريض للمأثم والخوف في نفسه.." (١)

"٤٣٣- ومن تأويلاتهم أنهم يحملون لفظ الرسول على الأمة وزعموا أنه لا يمتنع تسمية [الأمة امرأة كما لا يمتنع تسمية] السيد وليا ورد ذلك عليهم بوجهين أحدهما أنه نكاح صحيح موقوف كما ذكرنا في الصغيرة ومنتهى الكلام فيه كما سبق والثاني: أنه عليه السلام قال: "فإن مسها فلها المهر"، ومهر الأمة لمولاها.

٤٣٤- وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم أن الحديث محمول على المكاتبة واستفادوا بالحمل عليها على زعمهم استحقاقها المهر ثم الأمر عند هؤلاء قريب في حمل المرأة على الأمة والولي على المولى ومن هذا المنتهى منشأ مقصود المسألة.

٤٣٥- ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا وغيرهم إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول.

---

(١) البرهان في أصول الفقه الجويني، أبو المعالي ٧٨/١

٤٣٦- وقال القاضي: هو مردود قطعا وعزا هذا المذهب إلى الشافعي قائلا: إنه على علو قدره كان لا يخفى عليه هذه الجهات في التأويلات وقد رأى الاعتصام بحديث عائشة اعتصاما بنص وقدمه على الأقيسة الجلية وكان ذلك شاهد عدل في أنه رضي الله عنه كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل.

ومجموع ما نوضح به هذه المسألة طرق نعددها.

٤٣٧- الأولى: أنه عليه السلام ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما ووأي فإذا فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه أو إلمام مهم به لبوابه لا تدخل على أحدا فلو أدخل البواب كل ثقيل ولم يدخل أقواما مخصوصين زاعما أني حملت لفظك على الذين منعته لم يقبل ذلك منه.

فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله: "أيما امرأة" فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ.." [١]

"٥٧٠- فأن قيل: ما تمسكتم به من تعديل الرسول عليه السلام إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم فإنه ليس متضمنا نصا بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات واقتحموا موبقات يزول بأدناها نعت العدالة واستقامة الحالة وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن ولو تتبعناها لطال المغزى والمرام وتعدى الكلام حد الاختصار.

فالوجه المحصل لغرضنا القاطع الشغب عنا أن نقول: لا يتعلق متعلق بشيء يبغى به طعنا إلا وينقدح مثله متطرقا إلى من يعدله الطاعن ويؤدي مساق إلى الطعن في جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل مسلك يفضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود من سالكه فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقع والخطر.

٥٧١- والذي يعضد ذلك أن من تعلق بشيء من المطاعن في معين من الصحابة فعورض بمثله فيمن يوافق على تعديله فسينتهض الطاعن لحمل ما عورض به على محامل في الجواز وتحسين الظن ويتجه أمثالها وأجلى منها فيمن ذكره وإذا تعارضت الأقوال على نحو واحد وعسر الجمع بينها والقضاء بها ولم يكن بعضها أولى من بعض فالوجه سقوطها والإضراب عنها والاستمساك بما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة.

٥٧٢- وإنما تعدينا طور الاقتصار قليلا لسؤال به اختتام الإشكال وفي جوابه تحقيق الانفصال وهو أن قائلا لو قال غايتكم حملكم ما نقل من هناتهم على وجوه ممكنه في الجواز ولستم قاطعين بها بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام فإذا ترددت أحوالهم فليقتض ترددها [وقوفا] عن تعديلهم فإن التردد يناقض الحكم البات.

وسبيل الجواب عن هذا أن نقول هذا أولا نزول عن التصريح بالطعن ورضا بأن ينكف عن تعديلهم ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن.

---

(١) البرهان في أصول الفقه الجويني، أبو المعالي ١/١٩٦

على أنا نقول: ما ذكرتموه مدفوع بالإجماع فإن الأمة مجمعة على أنه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكره هذا السائل يوجب التوقف في تعديل كل نفر من الذين لابسوا الفتن وخاضوا المحن ومتضمن هذا الانكفاف عن الرواية عنهم وهذا باطل من دين الأمة وإجماع العلماء فانتهض الإجماع على.." (١)

"إن لم يفعله فمتى غلب على ظنه فواته أن لم يفعله حرم التأخير فيكون هذا الأمر مقتضيا طلب الفعل منه فى مدة غيره بشرط أن لا يخلوا زمان العلم منه فيصير واجبا عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه لا يمنع منه معقول ولا مشروع.

أما المعقول فإنه لو صرح بمثل هذا الأمر لم يكن مستنكرا عند أحد العقلاء ولو قال السيد لغلامه افعل كذا غدا أو قال افعل فى شهر كذا أو سنة كذا ومراده أن يأتى به فى أي وقت يختاره من هذه المدة بشرط إلا يخلى المدة منه فإنه يكون صحيحا غير مستبعد ولا مستنكر وأما المشروع فقد ورد الشرع بمثاله وذلك فى الصلوات المفروضات فى الأزمنة المعلومة لها وكذلك القضاء الواجب عند ترك الصوم بعد زوال الكفارات الواجبات والزكوات على أصولهم وبهذا المعنى أجمع أهل العلم على أنه فى أي زمان فعله يكون مؤديا ويحسن أن يوصف بالإمتثال لأمره ولهذا المعنى أجمع أهل العلم أيضا أن الإيمان على الأفعال يحصل البر فيها سواء اتى بالأفعال على الفور أو على التراخى فيثبت أنه لا دليل على صفة الفورية لا من جهة لفظ الأمر ولا من جهة فائدته والقول بالشيء بلا دليل عليه باطل.

فإن قالوا: ليس مع هذا كله أجبتم المسارعة والمبادرة فى الأوامر فكذلك جاز أن وجب ذلك.

قلنا إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنبي جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام فى هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضا قصة عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى بكر رضى الله عنه فى زمان الحديبية من صد النبى صلى الله عليه وسلم عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع فى ذلك العام أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام فقال له أبو بكر أقال العام قال لا قال فسندخل فسكت عمر وعلم الحق من قوله وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وسنفصل عنها ونزيل **الإشكال منها** بعون الله تعالى.

الجواب أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء.." (٢)

"وإن قلتم يموت لا عاصيا فلم يبق للوجوب فائدة.

الجواب أنا نقول يموت لا عاصيا ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب وذلك لأنا بينا أن الوجوب على التوسع جائز وردوه مشروعا ومعقولا وبينا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول فى الفعل إلى وقت مثله فى الفعل فلا يكون محرما عليه لأن المحظور عليه فى الواجبات تركها على الإطلاق والترك على الإطلاق هو

---

(١) البرهان في أصول الفقه الجويني، أبو المعالي ٢٤١/١

(٢) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٨٢/١

الترك على وجه يفوت المأمور والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور ثم إذا أحس بالفوات وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير وأما إذا مات بغتة وفجأة فهو غير مفوت للمأمور لأنه إنما آخر من وقت إلى وقت مثله وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتا وإذا صار حيث يؤدى إلى التفويت منعناه من التأخير فصار الفوات عند موته بغتة محالا به على الله تعالى لا على العبد لأنه قد فعل ما كان مطاقا له ذلك فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه إلا أنه صار فائتا بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعده الحياة فى وقته وكان من هذا الوجه على العبد لم يجز أن يوصف بالعصيان وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى كذلك هاهنا وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب فهذا وجه **الجواب** عن هذا الفصل ولم نبق على ما قررناه **إشكال بوجه** ما وهذا الفصل قد أعيي الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول فى أصوله لا يستقيم مع قولنا أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب وكذلك زعم أن الصلاة فى أول الوقت لا تجب والمفعول فى أول الوقت ينبغى أن يكون نافلة وهذا ترك لمذهب الشافعى رحمه الله ومساعدة للمخالفين وليس سبيل من ينصب للتقدم فى مذهبه ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه أنه إذا جاء **إشكال فى** المسألة يترك مذهب صاحبه ويوافق الخصوم بل ينبغي أن يبذل له جهده ويجعل فكره يحل **الإشكال فإن** أمكنه ذلك وإلا تركه إلى من يوفقه الله تعالى له ويهديه إليه ويمثل قول عمرو بن معدى كرب

إذا لم تستطع شيئا فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع

فأما أن يترك مذهبه ويوافق خصومه فمحال والله العاصم بمنه.." (١)

"لأن كل من جعل الآية حجة فى مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصا.

فأما إذا كان المخصوص معلوما فقد بينا وجه كون العموم حجة فى الباقي وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص فإن عليا رضى الله عنه قال فى الجمع بين الأنثتين المملوكتين فى الوطء أحلتهما آية وحرمتهما آية وقد روى عن عثمان رضى الله عنه مثل ذلك١ وعنيا بقولهما أحلتهما آية قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ وعنيا بآية التحريم قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ مخصوص منه البنت والأخت واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فى قليل الرضاع بقوله تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ [النساء: ٢٣] وقال قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير وأن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط وذلك يوجب تخصيص الآية ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة.

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا فى الندب وعلى الشذوذ فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهى عمومات مخصوصة وقد قال الأصحاب فى أصل المسألة أن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازا ولا يخرجه من أن يكون حجة كالمجمل

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٨٦/١

إذا اتصل به البيان وإنما قلنا أن التخصيص بيان لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله وهذا باق بلا إشكال والاعتماد على الدليل الأول.

أما الجواب قلنا قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل فى غير ما وضع له.

قلنا لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليل يوجب تخصيصه فأما عند وجود قرينة مخصصة توجب تخصيصه فلا بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص.

وقولهم أن هذا يؤدى إلى رفع المجاز من الكلام لا يصح لأنه إذا كان اللفظ مستعملا فى أصل ما وضع له اللفظ إلا أنه فى البعض دون البعض.

فإذا قيل هو حقيقة فيه كيف يؤدى إلى رفع المجاز نعم لو قلنا أن لفظ الأسد عند اتصال القرينة وضع للشجاع حقيقة كان يؤدى إلى ارتفاع الكلام من الكلام لأنه.

---

١ أخرجه مالك في الموطأ النكاح ٥٣٨/٢ ح ٣٤.." [(١)]

"الصحابة وأما قتل الحسين بن على ابن ملجم فإنه على أى جهة قتله كلام كبير وأيضا فإن الصحابة قد كانوا في هذا الوقت تفرقوا تفرقا عظيما واعتزل جماعة من وجوههم وكفوا قولهم وفعلهم والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه في الفرق بين الحاكم والمفتي وهو تفريق حسن فلا بأس به في هذا المكان وهو نافع جدا في صورتى الإيراد في مسألة المبتوتة ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار في الورثة وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة فأما في التابعين ومن بعدهم فلا ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين والأولى التسوية بين الجميع وقال بعض أصحابنا: إن إمساك الناس من إظهار الخلاف إنما يدل على الإجماع إذا كان في شئ يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه وهو منكر لا يمكن استدراكه وأما الذى يمكن استدراكه فلا يكون سكوت الباقين دليلا على الإجماع والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق لأنه ليس فيه كثير معنى والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين وقد ذكر القاضي أبو الطيب في كتاب الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنته فأوردته ويدخل فيه الجواب على خلافهم قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ والثاني: أن الحق واحد وما عداه باطل وإذا ثبت هذان الأصلان فلا يخلوا القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به وإن كان باطلا فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال: إما أن لا يكونوا اجتهدوا أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شئ يجب اعتقاده أو أدى إلى صحة الذي ظهر أو خلافه ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا لأن العادة مخالفة لهذا لأن

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ١٧٨/١

النازلة إذا نزلت فالعادة أن كان أهل الاجتهاد يرجعون إلى النظر والاجتهاد ولأن هذا يؤدى إلى خروج الحق عن أهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب وهذا لا يجوز لأنهم لا يجتمعوا على الخطأ ولا يجوز أن يقال: أنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شئ." (١)

"وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم في الاجتهاد. ألا ترى أن من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع في الاجتهاد واحد فبطل ما قالوه ولأن هذا الترجيح إن كان قائما يكون فيما يوجد من التنبيه فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين فلا يكون لمن شهد مع النبي صلى الله عليه وسلم مزية على غيره فإن قال قائل: إنكم قد قلتم: من قبل إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع وإذا لم يكن شرطا وقد انعقد الإجماع فكيف يعتبر خلاف التابعي؟ **والجواب**: أنا قد قلنا في أول المسألة ما يبطل هذا السؤال لأنا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد فأما إذا سبق الاتفاق فلا **إشكال أن** أنعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى وموافقته لذلك وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع.." (٢)

"على المنع زمن عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفة في زمان أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا في زمان عمر رضى الله عنه على [أن] ١ ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول **الإشكال فلم** يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شئ وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه وقد قال بعض أصحابنا: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيرا وأما إذا تمادى الخلاف في زمان فتطاول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه في سقوط أحد القولين ليظهر ذلك في الزمان الطويل فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن في اختلافهم وفاقا ضمنيا على أن الخلاف في هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما **الجواب** عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقا ضمنيا فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين في العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا: ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ها هنا فإن الإجماع الذى يوجد من بعد

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٨/٢

(٢) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٢١/٢

من أهل العصر الثاني يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره وأما تعلقهم بما إذا اختلف أهل العصر ثم أجمعوا عليه فقد أجبنا عنه وعلى أنا قد ذكرنا من قبل أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن انقراض العصر شرط انعقاد الإجماع وعلى هذا القول لا يرد هذا الفصل أصلا وإن جرينا على ما اخترنا في أن انقراض العصر ليس بشرط فليس وجه **الجواب** عنه إلا أن يمنع ويقال إذا لم يختلفوا لم يجز أن يجمعوا على أحد القولين وإن تمسكوا بالصور

---

١ زيادة ليست بالأصل يستقيم بها الكلام.." (١)

"ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص فدل أنهم قالوا عن قياس وتتبع هذا يطول والأمر في هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر التابعين في المحاجة والمقايسة ولم يصح عن أحد منهم في ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى زماننا فإن قالوا: يحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص. ثم يقولون: تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع وأنتم لا تنقلون فيه لفظا جامعا مانعا حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون وتدرون وتصححون وتبطلون والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها فكيف انضبط لكم ما يفسد منها؟ وما يصح ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالي على هذا اللفظ وذكر أن هذا سؤال مشكل.

والجواب: أن دعوى النص محال لأنه لا يتصور من جهة العادات في عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة مما يتعلق به حكم شرعي ووقع فيه الاختلاف ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله فإنه يجوز لأن الإجماع حجة وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص فلا يتصور أن يكتموا الخبر إن كان هناك خبر.

وأما كلامهم الثاني: فقد حكم المورد له أنه سؤال كل ولا أدرى وجه **الإشكال في** هذا السؤال وهذه الآثار صرحت المصير إلى الرأى من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن الرأى فإن قالوا: لم يحك عنهم الاختلاف في الأقوال في هذه المسألة ولم ينقل عنهم تصريح بعلة. قلنا: قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة وعلى أن التنبيه منهم على العلة والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة. فنقول في مسألة الحرام: من قال منهم: إنه طلاق ثلاث١. فقال: مطلق التحريم يقتضي غاية التحريم ومن جعله طلقة واحدة٢ اعتبر أقل ما ثبت ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها ومن جعله ظهارا٣ أجراه مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء

---

١ هذا قول: علي وزيد بن ثابت وابن عمر والحسن البصري والحكم بن مالك وابن أبي ليلى انظر الأشراف "١٥٢/١".

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٣٢/٢

٢ هو قول الزهري ورواية عن أحمد انظر المغنى "٢٧٥/٨" الأشراف "١٥٢/١".

٣ هو قول ابن عباس وسعيد بن أجبير وأبي قلابة وأحمد انظر الأشراف "١٥٢/١".." (١)

"بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا في هذا الموضع على وجه السؤال والجواب ما يبين أن الإجراء والطرد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الإطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلا أولى ومن جعل ما ذكرناه دليلا يجيب عن هذا فيقول إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن في انتصاب الشئ علما على الحكم ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن.

وعندي: أن الإشكال لا يزول بهذا ويدخل على ما ذكروا فصل الشرط الذى قدمنا فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وليس بعلة ومن يقول إنه علة ولا يفرق بين اشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشئ قد يوجد عند الشئ اتفاقا وينعدم عند عدمه اتفاقا ولا يدل على أنه علة.

وقد حكى الإمام أبو المعالى عن الأستاذ أبي إسحاق أن الدليل على صحة العلة إنما يكون بتقرير إحالته ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ومطابقته الأصول وعبر عن هذا فقال وأنا أقرب في ذلك قولا فأقول إذا ثبت حكم في أصل وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشئ فهذا هو الضبط الأقصى الذى ليس عليه مزيد فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو المظنون علما وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على هذا سؤالا فقال فإن قيل: الإخالة مع السلامة هي الدالة على صحة القياس إذا لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.

قلنا: إذا أثبت الإخالة ولاحت المناسبة واندفعت المبطلات التحق ذلك بمسالك نظر الصحابة فالدليل على القياس إجماعهم لكن إجماعهم هو على مثل هذا القياس ثم سأل سؤالا فقال المآخذ على هذا الوجه محصورة والوقائع غير محصورة فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي وقال إن هذا السؤال عسر جدا.

قال الإمام جمال الإسلام: وعندي هذا السؤال ليس يدخل على فصل الإخالة وإنما هو إشكال إن كان في مسألة القياس أنه حجة أو لا وليس يتصور فرع يقع إلا ويستند ذلك إلى أصل مناسب له ويكون معنى الأصل مؤثرا فيه وقد ذكر بعض الأصوليين." (٢)

"أصحابنا من قال: لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها١ لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة ومتى وجدناها مع عدم الحكم علمنا أنها بعض العلة غير أنا لا نقول: إن العلة الشرعية منقوضة لأن الشرع لا تناقض في كلامه فإذا كان مخصوصا علمنا أنه لم ترد كل العلة وأما المعلل يجوز أن يناقض. فإذا أطلق التعليل ودخل التخصيص وهو مناقضة كما بينا

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٩٠/٢

(٢) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ١٥٨/٢

علمنا أن ما ذكره ليس بدليل أصلا إن سلمنا أن تخصيص العلة التي نص عليها يجوز ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة فالفرق بينهما أن العلة المنصوصة دليل صحتها النص فحسب وقد وجد فصحت وأما العلة المستنبطة فدليل صحتها التأثير أو الجريان على ما سبق وبالتخصيص بطل الجريان ويبطل التأثير أيضا لأنه تبين أنه ليس بأمارة أو تبين أنه لا يفيد قوة الظن وإنما صارت العلة علة لقوة الظن فإذا فات الظن فاتت العلة.

وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه: قلنا: لا ننكر أن توجد الأمارة في بعض المواضع من غير حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع العلة من العلل شرطنا في كونها أمارة انتفاء تلك العلة وانتفاء الموضع الذي لم يوجد حكم العة فيه حكمها ولا يكون العلة المذكورة طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة في كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد في صحة العلة وفى المواضع التي استشهدوا بها في الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضا وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن وكذلك نقول في تلك المواضع إن قوة الظن تفوت خصوصا إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر والإشكال مع ما قلناه قائم لأنه تمكن دعوى زوال الأمارة في الغيم الرطب وفي الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرة أو مرتين فكذلك في مسألتنا وجب أن لا تزول الأمارة بوجود التخصيص في موضع أو موضعين إلا أنا نقول: لابد أن تضعف الأمارة بما ذكرنا ولابد من توفر القوة من كل وجه لأن هذا ظن يثير حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم في الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعى به وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمارة في موضع ما. فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه وهذا جواب حسن

---

١ انظر إحكام الأحكام "٣/٣١٥".." (١)

"بالشك ووجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين. قلنا: هذا يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه، وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه، فلا يرتفع به اليقين.

ثم نقول: من يوجب الاستئناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن، كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع؟ فالمسائل فيه متعارضة، وذلك إذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة بأجنبية وماء طاهر بماء نجس، ومن نسي صلاة من خمس صلوات، احتجوا بأن الله تعالى صوب الكفار في مطالبتهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى: ﴿تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين﴾ [إبراهيم: ١٠] فقد اشتغل الناس بالبراهين المغيرة للاستصحاب.

قلنا:، لأنهم لم يستصحبوا الإجماع بل النفي الأصلي الذي دل العقل عليه، إذ الأصل في فطرة الآدمي أن لا يكون نبيا، وإنما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان.

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٢/١٩٣

[مسألة النافي هل عليه دليل]

مسألة اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل؟ فقال قوم: لا دليل عليه وقال قوم: لا بد من الدليل، وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات، والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بدليل، والنفي فيه كالإثبات، وتحقيقه أن يقال للنافي: ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه أو أنت شاك فيه؟ فإن أقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل، فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة.

وإن قال: أنا متيقن للنفي قيل: يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل؟ ولا تعد معرفة النفي ضرورة فإنا نعلم أنا لسنا في لجة بحر أو على جناح نسر، وليس بين أيدينا نيل ولا تعد معرفة النفي ضرورة. وإن لم يعرفه ضرورة فإنما عرفه عن تقليد أو عن نظر، فالتقليد لا يفيد العلم، فإن الخطأ جائز على المقلد، والمقلد معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا أصل الدليل.

ويتأيد بلزوم إشكالين بشعين على إسقاط الدليل عن النافي، وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال.

والثاني: أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول بدل قوله: محدث إنه ليس بقديم، وبدل قوله: قادر إنه ليس بعاجز، ما يجري مجراه. ولهم في المسألة شبهتان.

الشبهة الأولى: قولهم: إنه لا دليل على المدعى عليه بالدين، لأنه ناف. **والجواب** من أربعة أوجه:

الأول: أن ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي. بل ذلك بحكم الشرع لقوله – صلى الله عليه وسلم –: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» ولا يجوز أن يقاس عليه غيره؛ لأن الشرع إنما قضى به للضرورة، إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات، فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه؟ بل المدعي أيضا لا دليل عليه،؛ لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين وذلك في الماضي، أما في." (١)

"وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد.

وأما العموم، والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا في هذه المسائل بتجريد النظر فيها خوض الأصوليين، ولكن كانوا يتمسكون في مناظراتهم بالعموم، والصيغة، ولم يذكروا أنا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة بل كانت القرائن المعرفة للأحكام المقترنة بالصيغ في زمانهم غضة طرية متوافرة متظاهرة فما جردوا النظر في هذه المسائل، كيف، وقد قال بعض الفقهاء: ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد، وأصل القياس، والإجماع أدلة قاطعة بل هي في محل الاجتهاد؟ فمن سلك هذا الطريق اندفع عنه الإشكال.

---

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/١٦٢

، وإن لم يكن هذا مرضيا عند المحققين من الأصوليين، فإن هذه أصول الأحكام فلا ينبغي أن تثبت إلا بقاطع لكن الصحابة لم يجردوا النظر فيها، وبالجملة من اعتقد في مسألة دليلا قاطعا فلا يسكت عن تعصية مخالفه، وتأثيمه كما سبق في حق الخوارج، والروافض، والقدرية.

الاعتراض الرابع: قولهم إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن، والاجتهاد، فلعلهم عولوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر، واستصحاب حال، ومفهوم لفظ، واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع، واللغة في جمع بين آيتين، وخبرين وصحة رد مقيد إلى مطلق، وبناء عام على خاص، وترجيح خبر على خبر، وتقرير على حكم العقل الأصلي، وما جاوز هذا، فكان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في تنقيحه، واستنباطه، والحكم إذا صار معلوما بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره فقد علموا قطعا أنه لا بد من إمام

، وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم، وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا بد منه، ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد، وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط، والنسيان واجب قطعا، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتبة في المصحف. فهذه أمور علقت على المصلحة نصا، وإجماعا، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص، والأحوال إلا بالاجتهاد فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم، وما جاوز هذا من تشبيه مسألة بمسألة، واعتبارها بها كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد لا في معرض اقتباس الحكم، كقول ابن عباس في دية الأسنان كيف لم يعتبروا بالأصابع إذ عللوا اختلاف دية الأسنان باختلاف منافعها، وذلك منقوض

بالأصابع، ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد القياس، وإن كان القياس فاسدا بنفسه أيضا، وكذلك قول علي أيضا: أرأيت لو اشتركوا في السرقة حيث توقف عمر عن قتل سبعة بواحد فإنه لما تخيل كون الشركة مانعا بنوع من القياس نقضه علي بالسرقة فإذا ليس في شيء مما ذكرتموه ما يصحح القياس أصلا، **والجواب**: أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة في الحكم إلى دليل قاطع، وأن الحكم بالظن جائز

، والإنصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلا هذا النوع من الظن لكنا لا نقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ، وتحقيق مناط الأحكام إذ يجوز أن يتعبد بنوع من الظن دون نوع، ولكن بان لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصورا على ما ذكروه بل جاوزوا ذلك إلى القياس، والتشبيه، وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيح ذلك إلا بالقياس، وتعليل النص، وتنقيح مناط الحكم، وذلك كعهد أبي بكر إلى عمر – رضي الله عنهما –، فإنه قاس العهد." (١)

"يتناقض أن يكون الشخص الواحد أبا ابنا لكن لشخصين وأن يكون الشيء مجهولا ومعلوما لكن لاثنين وتكون المرأة حلالا حراما لرجلين كالمنكوحة حرام للأجنبي حلال للزوج والميتة حرام للمختار حلال للمضطر.

الجواب الثالث: هو أن التناقض ما ركبه الخصم، فإنه اتفق كل محصل لم يهذ هذيان المريسي أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده ويعصي بتركه، فالمجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها، فإن المصيب لا يتميز عن المخطئ فيجب على كل واحد منهما العمل بنقيض ما يعمل به الآخر.

---

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/٢٩١

الشبهة الثانية: قولهم: إن سلمنا لكم أن هذا المذهب ليس بمحال في نفسه ولو صرح الشرع به فهو مؤد إلى المحال في بعض الصور وما يؤدي إلى المحال فهو محال، فأداؤه إلى المحال فهو في حق المجتهد بأن يتقاوم عنده دليلان فيتحير عندكم بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة، وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها: أنت بائن، وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه؛ وكذلك إذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين، وهذا محال ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى، والاعتراض على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد.

والجواب من أوجه، وحاصله أنه لا **إشكال في** هذه المسائل ولا استحالة، وما فيه من **الإشكال فينقلب** عليهم ولا يختص إشكاله بهذا المذهب، أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان فلنا فيه رأيان:

أحدهما: وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر؛ لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء، فقولنا فيه قولكم، فإنه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه، وهذا يقطع مادة **الإشكال وعلى** رأيي نقول: يتخير بأي دليل شاء، وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها.

أما الثانية: فقولنا فيها أيضا قولكم، فإن المصيب وإن كان واحدا عندهم فلا يتميز عن المخطئ، ويجب على المخطئ في الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه مخطئا إذ لا يتميز عن صاحبه فقد أوجبوا عليها المنع وأباحوا للزوج الطلب فقد ركبوا المحال إن كان هذا محالا، فسيقولون: إنه ليس بمحال؛ وهو **جوابنا** الثاني، ووجهه أن إيجاب المنع عليها لا يناقض إباحة الطلب للزوج ولا إيجابه، بل للسيد أن يقول لأحد عبديه: أوجبت عليك سلب فرس الآخر، ويقول للآخر: أوجبت عليك منعه ودفعه، ويقول لهذا: إن لم تسلب عاقبتك، ويقول للآخر: إن لم تحفظ عاقبتك

وكذلك يجب على ولي الطفل أن يطلب غرامة مال الطفل إذا أخبره عدلان بأنه أتلفه طفل آخر، ويجب على ولي الطفل المنسوب إلى الإتلاف إذا عاين صدور الإتلاف من غير الطفل أو علم كذب الشاهدين أن يمنع ويدفع، فيجب الطلب على أحدهما والدفع على الآخر مؤاخذة لكل واحد بموجب اعتقاده. نعم السؤال يحسن من منكري الاجتهاد من التعليمية وغيرهم إذ يقولون: أصل." (١)

"الشبهة الثانية: قوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] وقوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ [آل عمران: ٧] فدل على أن في مجال النظر حقا متعينا يدركه المستنبط وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه ربما أراد به الحق فيما الحق فيه واحد من العقليات والسمعيات والقطعيات، إذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط.

والثاني أنه ليس فيه تخصيص بعض العلماء، فكل ما أفضى إليه نظر عالم فهو استنباطه وتأويله وهو حق مستنبط وتأويل أذن للعلماء فيه دون العوام وجعل الحق في حق العوام الحق الذي استنبطه العلماء بنظرهم وتأويلهم فهذا لا يدل على تخطئة

---

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/٣٥٦

البعض.

الشبهة الثالثة: قوله – عليه السلام –: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر» فدل أن فيه خطأ وصوابا، وقد ادعيتم استحالة الخطإ في الاجتهاد.

والجواب من وجهين:

الأول: أن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب إذ له أجر وإلا فالمخطئ الحاكم بغير حكم الله تعالى، كيف يستحق الأجر؟

الثاني: هو أنا لا ننكر إطلاق اسم الخطإ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه لا إلى ما وجب عليه، فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه وقد يخطئ ذلك فيكون مخطئا فيما طلبه مصيبا فيما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود، وكذلك كل من اجتهد في القبلة، يقال: أخطأ أي: أخطأ ما طلبه ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها.

فإن قيل: لم كان للمصيب أجران وهما في التكليف وأداء ما كلفا سواء؟ قلنا: لقضاء الله تعالى وقدره وإرادته، فإنه لو جعل للمخطئ أجرين لكان له ذلك وله أن يضاعف الأجر على أخف العملين؛ لأن ذلك منه تفضل ثم السبب فيه أنه أدى ما كلف وحكم بالنص إذ بلغه، والآخر حرم الحكم بالنص إذ لم يبلغه، ولم يكلف إصابته لعجزه ففاته فضل التكليف والامتثال، وهذا ينقدح في كل مسألة فيها نص وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم كأروش الجنايات وقدر كفاية الأقارب فإن فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد طلبها، وهو جار في المسائل التي لا نص فيها عند من قال في كل مسألة حكم متعين وأشبه عند الله تعالى، وسيأتي وجه فساده بعد هذا إن شاء الله تعالى

الشبهة الرابعة: تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا﴾ [الأنفال: ٤٦] ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾ [آل عمران: ١٠٥] ﴿ولا يزالون مختلفين﴾ [هود: ١١٨] ﴿إلا من رحم ربك﴾ [هود: ١١٩] ، والإجماع منعقد على الحث على الألفة والموافقة والنهي عن الفرقة، فدل أن الحق واحد ومذهبكم أن دين الله مختلف، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا.

والجواب من أوجه:

الأول: أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل والظن كاختلافه باختلاف السفر والإقامة والحيض والطهر والحرية والرق والاضطرار والاختيار.

الثاني: أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره، والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف، فهذا ينقلب عليكم إشكاله، وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد.

الثالث: وهو جواب منكري أصل الاجتهاد." (١)

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/٣٦٠

"**والجواب**: أن يتكلم على هذه المعارضات بما يسقطها، فيبقى الدليل.

فصل

والاعتراض الثالث: أن يتكلم عليها بالتأويل؛ وهو أن يبين فائدة التخصيص بأن يقول: إنما خص هذه الحال بالذكر؛ لأنه موضع إشكال، مثل أن يستدل الحنفي في إسقاط الكفارة في قتل العمد بقوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢] فدك على أنه إذا قتله عمدا لم تجب الكفارة (١).

فيقول الشافعي أو الحنبلي لإحدى الروايتين (٢): إنما خصوا الخطأ بالذكر لأنه موضع **إشكال حتى** لايظن ظان أنه لا يجب عليه الكفارة لكونه مخطئا، أو خص بالذكر؛ لأن الغالب أنه لايقع قتل مؤمن لمؤمن إلأ على هذه الصفة.

ومثله أيضا: أن يستدل الحنفي في المنع من التيمم في الحضر بقوله تعالى: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر ... فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ [النساء: ٤٣]، فدل على أنه إذا لم يكن في السفر لم يتيمم (٣).

---

(١) انظر "إيثار الإنصاف" للسبط: ٤٠٥ و"ملتقى الأبحر" ٢/ ٢٨٢ و" شرح معاني لآثار" ٣/ ١٧٧.

(٢) انظر "الكافي " ٤/ ٥٢ و"الروايتين والوجهين" ٢/ ٢٩٨.

(٣) "الاختيار لتعليل المختار" ١/ ٢٠ و"مختصر الطحاوي": ٢٠ و"فتح الباري" ١/ ٥٨٨.." [1]

"الحكم، فإذا اجتمعا في علة الحكم فهو المصحح للقياس. والظاهر أن الإجماع حصل لاتفاقهما في علة الحكم.

وقد قال إمام في الجدل والفقه في **الجواب** عن هذا الإشكال: إن دليل الأصل إن شمل الفرع، أو وقع الإجماع فيه كما وقع في الأصل، فثبت انه يخصه، وان القياس، جائز عليه.

فصل

ومن جملة هذا القبيل الذي يرد به القياس بعض من يقول بالقياس: أن يقول المعترض على القياس للقائس: إنك قد قست على موضع الاستحسان، وموضع الاستحسان مخصوص، وكل مخصوص فلا يقاس عليه؛ لان المخصوص مقتطع، ومن جمع بين مقتطع وغيره، رام إزالة اقتطاع الشرع، فكان بمثابة من قطع بين ما جمع الشرع بينهما (١).

فالجواب عنه أن يقال: أن القياس عندنا جائز على كل أصل يوجد فيه علة الحكم، ولأنه اذا ثبت بالخبر أنه الحكم، صار أصلا وكان القياس عليه أولى من القياس على غيره، وإذا كان مخصوصا عندك من القياس لم يمنع ذلك كونه أصلا، وقد قاس أبو حنيفة جماع الناسي في صوم رمضان على أكل الناسي (٢)، وإن كان إسقاط القضاء عن الآكل ناسيا ليس يقاس، لكنه استحسان، وسنشبع إن شاء الله الكلام على ذلك في مسائل الخلاف (٣).

---

(١) الواضح في أصول الفقه أبو الوفاء ابن عقيل ٢/١٨٩

(١) انظر "التمهيد" للكلوذاني ٤/ ١١١.

(٢) انظر "الاختيار لتعليل المختار"١/ ١٣٣ و"رحمة الأمة": ١٩٩.

(٣) في الجزء الأخير من الكتاب.." (١)

"لأجل أن كل لفظة من تلك الألفاظ لفظة واحدة معرضة ومحتملة للأمرين، والأمر الثاني بالفعل قول غير الأمر الأول منفصل عنه، ولكل واحد منهما موجب ومتعلق إذا انفرد، والاجتماع لا يخرجه عن ذلك، فافترق الأمران.

ففيما ذكره القاضي الأمام أبو بكر -رضي الله عنه- جواب عما ذكره من اختار الوقف من هذا الفصل.

فصل

فيما تعلق به أصحاب أبي حنيفة (١).

قالوا: إذا قال: صل الصلاة، وصم الصيام، مع تقدم قوله: صل وصم، زال الإشكال بكون الألف واللام ترجع إلى المعهود، ولا معهود هنا سوى ما تقدم، فيصير كأنه قال: صم ذلك الصوم الذي أمرتك به فيكون اقتضاء بذلك وحثا عليه، واذا قال: صم وصل كان أمرا بفعل منكر، فاقتضى الاستئناف والابتداء، فهو كالأمر الأول.

فصل

في الاعتراض على ما ذكروه

فيقال: إنه لا يزول الاحتمال لوجوه:

أحدها: أنهم لم يفرقوا بين أن يكون قد صلى تلك الصلاة، وامتثل الأمر الأول، وبين أن يكون ما فعل، فيجب أن يفصلوا ليصفو

---

(١) انظر: "الفصول في الأصول" للجصاص: ٢/ ١٤٨ - ١٤٩، و "تيسير التحرير" ١/ ٣٦١ - ٣٦٢، و"فواتح الرحموت"، (١/ ٣٩١ - ٣٩٢).." (٢)

"فأما التوقيف بها فلا لظهور الحكم بالاستغراق فيها فإن من قال من دخل الدار فأعطه (﴿ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات﴾ ومن يتق الله يجعل له مخرجا) (فأينما تولوا فثم وجه الله) فلا إشكال في إدارة العموم فيها لغة وشرعا وإنكار ذلك قريب من البهت والوعيدية لا حجة لهم في شيء من ذلك كما تقدم بيانه

وأما قول الشافعي إنه نص فهو ضعيف لأن النص هو ما وقع البيان فيه إلى غايته والعموم لم يرتفع فيه البيان إلى الغاية وأيضا فإنه لو كان العموم نصا لكان التخصيص نسخا وهذا ما لا جواب عنه

---

(١) الواضح في أصول الفقه أبو الوفاء ابن عقيل ٢/٢٠٩

(٢) الواضح في أصول الفقه أبو الوفاء ابن عقيل ٣/١٣

أما كونها نصا في المستقبل فلأن رفع الكل رفع لفائدة اللفظ وذلك لا يجوز وأما كونها ظاهرا فيما فوقه فلغلبة الاستعمال فيه حتى يخص الدليل بأخص منه وقد بينا ذلك كله في التحميص

المسألة الثالثة النساء يندرجن تحت خطاب الرجال بحكم العموم

خلافا لمن قال أنهن لا يدخلن تحته إلا بدليل لأنه إذا ثبت القول بالعموم وثبت صلاح اللفظ للذكور والإناث لم يكن لامتناع تناول اللفظ لهم وجه وكذلك." (١)

"التكملة:

الحكم في محل النص ثابت بالنص لعمري وبالعلة وقد ثبت الحكم بشيئين كما بالكتاب والسنة وتناقضهم بأواني النحاس فهي موزونة جنس ولا ربا فيها، وأواني الذهب والفضة يجري فيها الربا، إن أوردوا على الدليل نمنع الدراهم بالدرهمين نقضا. **فالجواب**: أن العلة مؤثرة معتبرة بالإجماع، إذ الخصم يساعد على أن البيع في المجمع عليه صح بمعان في المجتمعة هاهنا وظهور الأثر بالإجماع ما ينقض فإن النقض بيان أن ما اعتمده المستدل من المعنى غير معتبر، فلما تساعدنا على اعتباره كانت مسألة النقض **إشكالا** على الفريقين.

بقي أن يقال: إنما صح لهذه العلة ولأنه غير ربوي فنقول هذا الآن إشارة إلى مانع يعارض العلة فيمنع حكمها ونفي الموانع ليس من وظيفة." (٢)

"واما ما يتركب من العقل والنقل فالاعتراض عليه أن الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النتيجة لا يصح إلا إذا ثبت أن المناقضة غير جائزة على الواضع وهذا إنما يثبت اذا ثبت أن الواضع هو الله تعالى وقد بينا أن ذلك غير معلوم فان قلت الناس قد أجمعوا على صحة هذا الطريق لأنهم لا يثبتون شيئا من مباحث علم النحو والتصريف إلا بهذا الطريق والاجماع حجة قلت اثبات الاجماع من فروع هذه القاعدة لأن اثبات الاجماع سمعي فلا بد فيه من اثبات الدلائل السمعية والدليل السمعي لا يصح إلا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف فالإجماع فرع هذا الأصل فلو أثبتنا هذا الأصل بالاجماع لزم الدور وهو محال فهذا تمام **الإشكال والجواب**." (٣)

"ولقائل أن يقول إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فإن ادعيت قدم شئ آخر فعليك البيان بإفادة تصوره ثم اقامة الدلالة على أن الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدلالة على قدمه وله أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام ويمكن **الجواب** عن أصل **الإشكال بأن** قاعدة والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم إفسادها." (٤)

---

(١) المحصول لابن العربي ابن العربي ص/٧٥

(٢) تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ابن الدَّهَّان ٢/٢٢٥

(٣) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ١/٢١٥

(٤) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٢/٢٥٨

"إذا عرفت هذه الأقسام فنقول أما **الجواب** الذي لا يستقل بنفسه فإنه يفيد مع سببه فيكون السبب موجودا في كلام المجيب تقديرا وإلا لم يفد ولو أن المتكلم أتى بالسبب في كلامه فقال والله لا آكل عندك لكان اليمين مقصورا على الأكل عنده وأما **الجواب** المستقل المساوي فلا **إشكال فيه** وأما الأخص فهو جائز بثلاث شرائط أحدها أن يكون فيما خرج عن **الجواب** تنبيه على ما لم يخرج منه وثانيها أن يكون السائل من أهل الاجتهاد وثالثها أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وبدون هذه الشرائط لا يجوز أما إذا كان **الجواب** أعم في غير ما سئل مع عنه فلا شبهة في أنه يجري على عمومه." (١)

"القسم الثالث

في وقت البيان وفيه مسائل المسألة الأولى القائلون بأنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأن التكليف به مع عدم الطريق إلى العلم به تكليف بمالا يطاق **والإشكالات** التي ذكرناها في أن تكليف الساهي غير جائز قائمة ها هنا **والجواب** واحد المسألة الثانية اختلفوا في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان." (٢)

"الصلوات الخمس وصوم رمضان ولم ينقل ذلك ولما بطل هذان الاحتمالان ثبت أنه تعالى بين ذلك المخصص لأهل التواتر وأن أهل التواتر ما أخلوا بنقله وحينئذ يعود السؤال قلت **الإشكال إنما** يلزم لو ثبت أنه حصل من اليهود في كل عصر ما بلغ مبلغ التواتر وذلك ممنوع فإنهم انقطعوا في زمان بخت نصر فلا جرم انقطعت الحجة بقولهم بخلاف شرعنا فإنهم كانوا في جميع الأعصار بالغين مبلغ التواتر وأما **الجواب** على قول أصحابنا رحمة الله عليهم فهو أن المخصص لم يكن مذكورا في زمان موسى عليه السلام قوله هذا تلبيس

قلنا سبق **الجواب** عنه في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب والله أعلم." (٣)

"عليها ثم أزالهم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند **الإشكال ومع** العلم إذا كان هناك عدو **والجواب** أن على ما ذكرته أنت لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي لها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد بطلت بالكلية فيكون نسخا وسادسها قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم وكيف ما كان فهو رفع ونسخ فإن قلت لم لا يجوز أن يكون المراد به أن الله تعالى أنزل." (٤)

"**والجواب** عن الأول أن ايجاب الأخذ بأحد ذينك القولين مشروط بأن لا يظهر الثالث قوله لو جاز ذلك لجاز مثله في القول الواحد قلنا إنه جائز لكنهم منعوا من اعتباره فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية وعن الثاني أن هذا

---

(١) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ١٢٤/٣

(٢) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ١٨٧/٣

(٣) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٣٠٤/٣

(٤) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٣١٠/٣

الإشكال غير وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي وأما على القول بأن المصيب واحد فلا يلزم من التمكن من إظهار القول الثالث كونه حقا لأن المجتهد قد تمكن من العمل بالإجتهاد الخطأ والله أعلم المسألة الثانية الأمة إذا لم تفصل بين مسألتين فهل لمن بعدهم أن يفصل بينهما

واعلم أن هذا يقع على وجهين أحدهما أن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في." (١)

"وها هنا وجوه أخر من المعارضات مذكورة في كتاب النهاية فهذا تمام الاعتراضات واعلم أن بعض هذه الأسئلة والمعارضات لا شك أن فسادها أظهر من صحتها لكن ذلك إنما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا من الإطناب في هذه الأسئلة إن الذي قاله أبو الحسين من أن الاستدلال بخبر النوادر على صدق المخبرين أمر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل لما فتحنا باب المناظرة دق الكلام ولا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عن كل هذه الإشكالات وذلك لو أمكن فإنما يمكن بعد تدقيقات في النظر عظيمة ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة هذه الدلالة وإبطال ما فيها من الأقسام سوى القسم المطلوب وبناء الواضح على الخفي غير جائز فظهر أن الحق ما ذهبنا اليه من أن هذا العلم ضروري وحينئذ لا نحتاج إلى الخوض في الجواب عن هذه الأسئلة لأن." (٢)

"عن ذكر الجواب تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة سلمنا أن ما يقوله الرسول ص جوابا عن السؤال مشعر بالتعليل فلم قلتم إن الذي يزعم الراوى أنه جواب عن السؤال مشعر به لاحتمال أنه اشتبه الأمر على الراوى فظن ما لم يكون جوابا جوابا قلت الجواب عن الأول أن الأكثر على أن الكلام الذي يصلح أن يكون جوابا عن السؤال إذا ذكر عقيب السؤال فإنما يذكر جوابا عنه والصورة التي ذكرتموها نادرة والنادر مرجوح وعن الثاني أن العلم يكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه أو ليس جوابا عنه أمر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم ولا يفتقر فيه إلى نظر دقيق النوع الثالث أن يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على أقسام أربعة أحدها أن يدفع السؤال المذكور في صورة الإشكال بذكر الوصف كما." (٣)

"ومن منع ذلك فقد كابر.

ومن سلم وقال: لا أسميه مجازا: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه١. والله أعلم.

---

١ خلاصة ما يريد أن يقوله المصنف: أن القرآن يوجد فيه كثير من الآيات المشتملة على المجاز، وأتى بأمثله لذلك، وأن من منع ذلك فقد كابر وعاند؛ لأنه ينكر شيئا موجودا ومحسا، ثم أشار إلى أن هناك من لا يسميه مجازا، وإنما يطلق عليه إطلاقات أخرى، قال المصنف، فالخلاف مع هذا خلاف لفظي، قائم على الاصطلاح، ولا مشاحة فيه. هذا معنى كلامه.

---

(١) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٤/١٣٠

(٢) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٤/٢٥٧

(٣) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٥/١٤٩

وقد نقل الطوفي عدة أوجه للمحتجين بأنه ليس في القرآن مجاز، نلخص منها:

أولا: أنه يلزم عليه أن يكون الله –تعالى– متجوزا، أي: مستعيرا؛ لأن مستعمل المجاز يسمى في اللغة متجوزا، والتجوز: استعارة اللفظ لغير موضوعه، فيلزم: أن يسمى الله –تعالى– كذلك، لكنه لا يسمى بذلك، فلا يكون المجاز واقعا في القرآن.

ثانيا: أن المجاز لا ينبئ بنفسه عن معناه، فوقوعه في القرآن يوقع في اللبس والإشكال وعدم البيان، ومقصود القرآن البيان.

ثالثا: أن العدول إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، أو يدل عليه، والعجز على الله –تعالى– محال.

ثم أجاب –رحمه الله تعالى– عن هذه الأدلة –بما ملخصه.

أما عن الدليل الأول، فأجيب عنه بجوابين:

أحدهما: صحة تسميته –سبحانه– متجوزا بمعنى: أنه مستعمل للمجاز وليس فيه نقص ولا محذور، كما يسمى متكلما باستعماله للكلام.

ثانيهما: عدم التسليم بأنه –سبحانه وتعالى– لو تكلم بالمجاز، لزم أن يسمى متجوزا للفرق بينه –سبحانه– وبين خلقه؛ فإن أسماءه –سبحانه– وصفاته توقيفية، بخلاف غيره. =." (١)

"وأما التعبير بلفظ الأسد عن الإنسان تعظيما له، فليس لتقدير مسمى الأسد الحقيقي فيه بل لمشاركته له في صفته من الشجاعة. والحقيقة (١) العرفية وإن كانت بالنظر إلى تواضع أهل العرف عليها فلا (٢) تخرج عن كونها مجازا بالنسبة إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا ولا تناقض، وإذا عرف (٣) معنى الحقيقة والمجاز، فمهما ورد لفظ في معنى وتردد بين القسمين (٤) فقد يعرف كونه حقيقة ومجازا بالنقل عن أهل اللغة، وإن لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازا بصحة نفيه في نفس الأمر، ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك، ولهذا فإنه يصح أن يقال لمن سمي من الناس حمارا لبلادته إنه ليس بحمار، ولا يصح أن يقال: إنه ليس بإنسان في نفس الأمر لما كان حقيقة فيه.

ومنها أن يكون المدلول مما يتبادر إلى الفهم من إطلاق اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا بخلاف غيره من المدلولات، فالمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة وغيره هو المجاز.

فإن قيل: هذا لا يطرد في المجاز المنقول حيث إنه يسبق إلى الفهم من اللفظ دون حقيقته، فالأمر فيهما بالضد مما ذكرتموه وينتقض أيضا باللفظ المشترك، فإنه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم عند إطلاقه.

قلنا: أما الأول فمندفع، وذلك لأن اللفظ الوارد إذا تبادر مدلوله إلى الذهن عند إطلاقه، فإن علم كونه مجازا فهو غير وارد على ما ذكرناه وإن لم يعلم، فالظاهر أنه يكون حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب، وإدراج النادر تحت الغالب أولى. وأما اللفظ المشترك فإن قلنا: إنه عام في جميع محامله فقد اندفع الإشكال، وإن قلنا: إنه لا يتناول إلا واحدا من مدلولاته على طريق البدل فهو

---

(١) صوابه: فالحقيقة لأنه جواب الشرط.

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر موفق الدين ابن قدامة المقدسي ٢٠٧/١

(٢) بدء الجواب عن الاعتراض بالمنع.

(٣) الصواب حذف الفاء فإنه خبر (حقيقة) ".

(٤) أول الكلام على علامات المجاز التي يتميز بها عن الحقيقة – انظر كتاب " الإيمان " جزء ٧ من الفتاوى.." (١)

"حقيقة في الواحد على البدل لا في الواحد عينا، والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر إلى الفهم عند إطلاقه، وهو الواحد على البدل، والذي لم يتبادر إلى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه (١) ، وفيه دقة.

ومنها أن لا يكون اللفظ مطردا في مدلوله مع عدم ورود المنع من أهل اللغة، والشارع من الاطراد، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة إذ هو غير مطرد في كل طويل.

فإن قيل: عدم الاطراد لا يدل على التجوز، فإن اسم السخي حقيقة في الكريم، والفاضل حقيقة في العالم، وهذان المدلولان موجودان في حق الله تعالى، ولا يقال له سخي ولا فاضل، وكذلك اسم القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة لكونها مقرا للمائعات، وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز، ولا يسمى قارورة وإن سلمنا ذلك، ولكن الاطراد لا يدل على الحقيقة لجواز اطراد بعض المجازات وعدم الاطراد في بعضها كما ذكرتموه فلا يلزم منه التعميم.

قلنا: أما الإشكال الأول، فقد اندفع بقولنا: (إذا لم يوجد مانع شرعي ولا لغوي) وفيما أورد من الصور قد وجد المنع ولولاه لكان الاسم مطردا فيها. وأما الثاني، فإنا لا ندعي أن الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل، بل المدعى أن عدم الاطراد دليل المجاز.

ومنها: أن يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور، وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور، فنعلم أنه مجاز فيه.

وذلك كإطلاق اسم الأمر على القول المخصوص.

وعلى الفعل في قوله تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾ ، قوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾

---

(١) هذا مبني على أن وضع المشترك وقع من مصدر واحد في وقت واحد لمعنى من معنيين أو أكثر على البدل، وقد تقدم في مبحث جواز المشترك أنه قد يكون من وضع قبائل، مثلا كل قبيلة تضعه لمعنى دون علم بوضع الأخرى، وعليه لا يصح الجواب لأنه لم يوضع في مثل ما ذكر لواحد على البدل حتى يكون حقيقة فيه مجازا في المعنيين، بل هو حقيقة في كل منها، والإيهام طارئ بعد الوضع يزول بالقرينة.." (٢)

"والجواب عن الإلزام الأول: أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته، وبمعنى ما للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع، لا بالمعنى الذاتي. (١) وعن الثاني: أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن، بمعنى أن له فعله. وعن الثالث: أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به، ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه، وعلى هذا فلا يمتنع

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣٠/١

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣١/١

ورود الأمر بما كان منهيا والنهي بما كان مأمورا.

وعن الرابع: أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك، وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضا.

وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدها، وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا، وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع ؛ إذ هما مبنيان على ذلك. غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهارا لما يختص بكل واحد من الإشكالات والمناقضات.

[المسألة الثانية شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا]

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا، خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي، احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك بأن قالوا: لو كان العقل موجبا فلا بد وأن يوجب لفائدة، وإلا كان إيجابه عبثا وهو قبيح، ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها وإن عادت إلى العبد، فإما أن تعود إليه في الدنيا أو في الأخرى.

الأول محال، فإن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى ؛ لأن الشكر فرع المعرفة، وإنما هو عبارة عن إتعاب النفس وإلزام المشقة لها

---

(١) صوابه: الثاني، وهو تفسير الحسن بما أمر الله بالثناء على فاعله، والقبيح بما أمر الله بذم فاعله.." (١)

"متلازمين أو غير متلازمين، لا جائز أن يقال بالثاني فإن الغصب والصلاة وإن انفك أحدهما عن الآخر في غير مسألة النزاع، فهما متلازمان في مسألة النزاع. فلم يبق غير التلازم، وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجبا، وهو تكليف بما لا يطاق. وأيضا فإن الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها، والحركات والسكنات تشغل الحيز ؛ إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن كان في غيره، والسكون شغل الجوهر للحيز أكثر من زمان واحد، فشغل الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة، فكان داخلا في مفهوم الصلاة ؛ لأن جزء الجزء جزء، وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام، فالصلاة التي جزءها حرام لا تكون واجبة ؛ لأن وجوبها إما أن يستلزم إيجاب جميع أجزائها أو لا يستلزم. والأول يلزم منه إيجاب ما كان من أجزائها محرما، وهو تكليف بما لا يطاق. والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة لا نفس الصلاة ؛ لأن مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال.

قلنا: أما **الإشكال الأول** فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكن في هذا الدار، فإن فعلت هذا أثبتك وإن فعلت هذا عاقبتك. فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب فإنه يصح أن يقال: فعل

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٨٧/١

الواجب والمحرم، ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية إجماعا. وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا ؛ وذلك أن يقال: متعلق الوجوب إن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق، وليس كذلك فيما فرض من الصورة، وإن تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان، وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة. فالواجب متوقف على المحرم، فيلزم أن يكون واجبا لا محرما لما قيل. وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها، فما هو **الجواب** في هذه الصورة هو **الجواب** في صورة محل النزاع. على هذا فقد اندفع **الإشكال الثاني** أيضا من حيث إن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة، وشغل الحيز." [1]

"يعلم عور كلامه بأنه وإن كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام، بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره، فلا يلزم أن يكون واجبا. وهو غير سديد، فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده.

وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب دونه فهو واجب، فالتلبس بضد من أضداده واجب، غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له، ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين، ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب.

وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجبا، وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عند ما إذا ترك بها واجبا آخر، وهو محال، فكان **جوابه** أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم، بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه.

وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغموض والإشكال، وعسى أن يكون عند غيري حله.

[المسألة الثالثة المباح هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا]

المسألة الثالثة

اختلفوا في المباح: هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا؟

وحجة من قال بالدخول، أن المباح ما لا حرج على فعله. وهذا المعنى متحقق في الواجب، والزيادة التي اختص بها الواجب غير نافية للاشتراك فيما قيل.

وحجة من قال بالتباين، أن المباح ما خير فيه بين الفعل والترك بالقيود المذكورة (١) ، وهو غير متحقق في الواجب وهو الحق. (٢)

______

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١/١١٧

(١) ذكرت في تعريف المباح ص ١٢٣.

(٢) وقيل: الخلاف لفظي مبني على الخلاف في تعريف المباح كما يدل عليه كلامه آخر المسألة.." [١]

"قلنا: نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القرآن أنه ليس من القرآن، بل إنما أوجبنا بيان ما يسبق إلى الأفهام أنه من القرآن بتقدير أن لا يكون منه كما في التسمية.

ولا يخفى أنه منحصر، بل هو أقل من بيان ما هو من القرآن.

وعلى هذا فلا يلزم (١) من وضع (٢) كون التسمية آية مع أول كل سورة بالاجتهاد والظن.

وقد ثبت كونها آية من القرآن في سورة النمل قطعا أن يقال (٣) مثله في ثبوت قراءة ابن مسعود في التتابع مع أنها لم يثبت كونها من القرآن قطعا ولا ظنا.

[المسألة الثالثة القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة]

المسألة الثالثة (٤)

القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ (٥)

أما المحكم فأصح ما قيل فيه قولان:

الأول أن المحكم ما ظهر معناه، وانكشف كشفا يزيل **الإشكال ويرفع** الاحتمال، وهو موجود في كلام الله تعالى.

والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، كما في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ ، لاحتماله زمن الحيض والطهر على السوية.

وقوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ لتردده بين الزوج والولي.

وقوله: ﴿أو لامستم النساء﴾ لتردده بين اللمس باليد والوطء، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر

---

(١) **جواب** عما فرعه على الشق الثاني (وهو عدم اشتراط القطع في إثبات قرآنية البسملة) من الإلزام بوجوب تتابع الصوم في كفارة اليمين.

(٢) كلمة: وضع، زائدة.

(٣) المصدر المؤول فاعل يلزم

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١/١٢٥

(٤) انظر مبحث المحكم والمتشابه في التدمرية

(٥) انظر تفسير ابن جرير، وابن كثير لهذه الآية.." [١]

"مقتضاه فقد منعناه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الأمة معه وأوجبنا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه وهو محال.

وإن لم نمنعه من العمل به فقد حصل الوفاق منهم بعد الخلاف وهو المطلوب.

قلنا: لو ظهر له ما ظهر للأمة فنحن لا نحيل عليه الرجوع إليه، ولكنا نقول باستحالة ظهوره عليه لا من جهة العقل، بل من جهة السمع وهو ما يفضي إليه من تعارض الإجماعين ولزوم الخطأ في أحدهما كما بيناه في المسألة المتقدمة (١) .

ولا فارق بينهما إلا من جهة أن أهل الإجماع في هذه المسألة هم الراجعون بأعيانهم عما أجمعوا عليه والمخالفون لأنفسهم بخلاف المسألة الأولى وأن المخالف في المسألة الأولى قد يتوهم أن بعض الأمة (٢) الخائضين في تلك المسألة التي اتفقوا عليها وفي هذه المسألة المجمعون هم كل الأمة، ولذلك كان الإشكال في هذه المسألة أعظم منه في الأولى.

وعلى هذا نقول إنه إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ثم مات أحد القسمين وبقي القسم الآخر فإنه لا يكون قولهم إجماعا مانعا من الأخذ بالقول الآخر، والوجه في تقريره ما سبق وإن خالف فيه قوم.

[المسألة الثالثة والعشرون هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به]

المسألة الثالثة والعشرون

هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به؟ اختلفوا فيه، فمنهم من جوزه مصيرا منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل (٣) ، بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم، فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطأ فإن عدم العلم ليس من فعلهم، وخطأ المكلف من أوصاف فعله.

ومنهم من أحاله مصيرا منه إلى أنهم لو اشتركوا في عدم العلم به، لكان ذلك سبيلا لهم ولوجب على غيرهم اتباعه، وامتنع تحصيل العلم به لقوله تعالى: (سبيل المؤمنين) الآية.

---

(١) يريد بذلك دليله على ما اختاره في المسألة الحادية والعشرين، وقد تقدم تعليقا الجواب عنه.

(٢) أن بعض الأمة. . . إلخ. في العبارة سقط، والصواب فيها أن يقال: إن المجمعين بعض.

(٣) بالعمل صوابه: بالعلم، بدليل ما بعده.." [٢]

"وأما الإشكال الثاني، فقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا، وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر؛ بل فصله وتمييزه عن غيره، فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا، وهو غير صحيح؛ لأنه إذا كان تمييز الخبر عن

---

[١] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٦٥/١

[٢] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢٧٩/١

غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر، وهو عين الدور بل لو قيل: إن الصدق والكذب وإن كان داخلا في حد الخبر ومميزا له، فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر، بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة، لكان أولى.

وأما **الإشكال الثالث**، فقد قيل في **جوابه** إن المحدود إنما هو جنس الخبر، وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون، وهو غير صحيح. فإن الحد. وإن كان لجنس الخبر. فلا بد وأن يكون الحد موجودا في كل واحد من آحاد الأخبار، وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع.

ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب، والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق، غير أن المراد بها الترديد بين القسمين تجوزا.

وأما **الإشكال الرابع** فقد قيل في **جوابه** مثل **جواب** **الإشكال الذي** قبله، وقد عرف ما فيه.

ومن الناس من قال: الخبر ما دخله الصدق أو الكذب، ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الأخيرين (١)

وقد عرف ما فيهما.

ويرد عليه **إشكال آخر** خاص به، وهو أن الحد معروف للمحدود، وحرف (أو) للترديد، وهو مناف للتعريف.

ويمكن أن يقال في **جوابه**: إن الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ في التحديد.

وإنما التردد في اتصافه بأحدهما عينا، وهو غير داخل في الحد.

وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب. .

---

(١) أي: لتعبيره بـ " أو " بدلا من الواو.." (١)

"سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة، لكنه معارض بما يدل على أنه ليس بحجة، وبيانه من جهة المعقول والمنقول، أما المنقول، فمن جهة الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ، وقوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ، وقوله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ ذكر ذلك في معرض الذم، والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن، فكان ممتنعا (١) .

وأما السنة، فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه توقف في خبر ذي اليدين حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم عن اثنتين، وهو قوله: («أقصرت الصلاة أم نسيت») حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان في الصف بصدقه، فأتم وسجد للسهو.

وأما المعقول فمن وجوه:

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢/٨

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد إذا ظن صدقه في الفروع، لجاز ذلك في الرسالة والأصول، وهو ممتنع (٢) .

الثاني: أن الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق، وهو مقطوع به، فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنونا.

الثالث: أن العمل بخبر الواحد يفضي إلى ترك العمل بخبر الواحد؛ لأنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له.

الرابع: أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد، فلا يجوز للمجتهد ذلك، كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر.

والجواب عن السؤال الأول أن ما ذكرناه من الأخبار، وإن كانت آحادها آحادا، فهي متواترة من جهة الجملة، كالأخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة عنترة.

وعن الثاني: أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية، لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله، ولا سيما في موضع الإشكال وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر

---

(١) سبق الجواب عنهما تعليقا.

(٢) سبق الجواب عنهما تعليقا.." (١)

"إن كان صحيحا في تفسيرهم الأمر، بطلب الفعل، من جهة أن السيد أيضا آمر في مثل هذه الصورة لعبده، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده، لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه. وعند ذلك فما هو جواب أصحابنا في تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للخصم في تفسيره بالإرادة.

وإن زعم بعض أصحابنا أن الأمر ليس هو الطلب، بل الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل، فيلزمه أن يكون الآمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه في أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبرا وهو ممتنع.

كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام، إلى أمر وخبر.

والحق في ذلك أن يقال، أجمع المسلمون من غير مخالفة من الخصوم، على أن من علم الله تعالى أنه يموت على كفره أنه مأمور بالإيمان، وليس الإيمان منه مراد الله تعالى (١) لأنه، لا معنى لكونه مراد الله تعالى سوى تعلق الإرادة به، ولا معنى لتعلق الإرادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه، فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصها له بحالة حدوثه، وما لم يوجد لم تكن الإرادة مخصصة له بحالة حدوثه، فلا تكون متعلقة به، وليقنع بهذا هاهنا عما استقصيناه من الوجوه الكثيرة في علم الكلام.

وأما أصحابنا، فمنهم من قال، الأمر عبارة عن الخبر على الثواب على الفعل تارة، والعقاب على الترك تارة، وهو فاسد لما سبق امتناع من تصديق الآمر وتكذيبه، ولأنه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما أمر به، والعقاب على تركه، من جهة الشارع حذرا من الخلف في خبر الصادق، وليس كذلك بالإجماع.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢/٦٨

أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة، وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة، ويمكن أن يحترز عن هذا **الإشكال بأن** يقال: هو الإخبار باستحقاق الثواب والعقاب، غير أنه يبقى عليه **الإشكال الأول** من غير دافع.

---

(١) أي ليس إيمان من علم الله أنه يموت كافرا مرادا لله إرادة كونية، وإن كان مرادا له إرادة شرعية." (١)

"وعن السابعة: ما سبق في الواجب والمندوب.

وعن الثامنة: لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده، وإن سلم ذلك، ولكن اقتضاء النهي للأضداد بصفة الدوام، فرع كون الأمر مقتضيا للفعل على الدوام، وهو محل النزاع.

وأما قوله: صلى الله عليه وسلم («إذا أمرتكم بأمر») الحديث، إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأمورا به، وليس كذلك.

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرر الصلاة، بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة الإشكال، بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم سهوا أو لا للتكرار إن كان فعله عمدا.

كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن التكرار، ولو كان للتكرار لما أعرض عنه، وله الترجيح (١) .

وأما الأخيرة: فإنما عم الأمر فيها بالإكرام وحسن العشرة للأزمان ؛ لأن ذلك إنما يقصد به التعظيم، وذلك يستدعي استحقاق المأمور بإكرامه للإكرام، وهو سبب الأمر، فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب، فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لا من مطلق الأمر.

والجواب عن الأولى للقائلين بامتناع احتمال الأمر المطلق للتكرار أن ذلك يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار، ولا يلزم منه امتناع احتماله له.

ولهذا فإنه لو قال: ادخل الدار مرارا بطريق التفسير، فإنه يصح ويلزم ولو عدم لما صح التفسير.

وعن الثانية: أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح، وبه دفع الشبهة الثالثة.

وإذا قال لوكيله (طلق زوجتي) إنما لم يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم لغة الاحتمال ؛ ولهذا لو قال (طلقها ثلاثا) على التفسير صح.

وعن الخامسة ما سبق.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٣٩/٢

(١) ويمكن أن يقال إن عمر فهم التكرار من تعليق الأمر بالوضوء على القيام للصلاة، وبالجملة فالآية من موضوع البحث في المسألة الرابعة لا الثالثة." [١]

"والوجه في إبطالهما (١) أن يقال: أما الأول فلأن الإجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقا ليلزم ما قيل، بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور في حقه وجوب القضاء، وذلك غير متصور في حق الميت (٢) .

وأما الثاني: فلأن علة صحة (٣) وجوب القضاء إنما هو استدراك ما فات من مصلحة أصل العبادة، أو صفتها، أو مصلحة ما انعقد سبب وجوبه.

ولم يجب لمانع " لا ما قيل " (٤) .

وإذا تنقح محل النزاع فنعود إلى المقصود، فنقول: الفعل المأمور به لا يخلو: إما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أمر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه، أو أتى به على نوع من الخلل.

والقسم الثاني: " أنه " لا نزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء وإنما النزاع في القسم الأول، وليس النزاع فيه أيضا من جهة أنه يمتنع ورود أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا، وإنما النزاع في ورود الأمر بالفعل متصفا بصفة القضاء، والحق نفيه؛ لأن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء، أو مصلحة صفته، أو شرطه.

وإذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام، من غير نقص ولا خلل فوجوب القضاء استدراكا لما قد حصل تحصيل للحاصل، وهو محال.

ومن ينفي القضاء إنما ينفيه بهذا التفسير، وهذا مما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه، وإن كان لا ينكر إمكان ورود الأمر خارج الوقت، بمثل ما فعل أولا غير أنه لا يسميه قضاء، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل إلى اللفظ دون المعنى.

---

(١) في إبطالهما – أي الإشكال الأول وما زاده بعض الأصحاب عليه

(٢) هذا جواب بتحرير المراد بسقوط القضاء

(٣) المراد بالصحة الإمكان المقابل للامتناع لا ما يقابل البطلان بدليل قوله سابقا عن عبد الجبار ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء. وقوله بعد وإن كان لا ينكر إمكان ورود الأمر خارج الوقت – وكذا ما يذكره في الشبهة الثانية من شبه الخصوم

(٤) أي من أن علة وجوب القضاء أن الفعل الأول لم يكن مجزئا." [٢]

"وأما المعقول فهو أن العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من أقسامه إجماعا.

والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده (١) إلا أن يوجد له معارض.

والأصل عدمه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢/١٦٠

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢/١٧٦

فإن قيل: لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص لم يخل إما أن يدل عليه حقيقة أو تجوزا، لا جائز أن يقال بالأول إذ يلزم منه أن يكون اللفظ مشتركا (٢) بينه وبين الاستغراق، ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق، والاشتراك على خلاف الأصل.

وإن كان مجازا فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة أوجه:

الأول: أن المجاز فيما وراء صورة التخصيص متردد بين أقل الجمع وما عدا صورة التخصيص، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز، وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر، لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا.

الثاني: أن المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة.

الثالث: أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله: اقتلوا المشركين إلا بعضهم والمشبه به ليس بحجة، فكذلك المشبه سلمنا أنه حجة، لكن في أقل الجمع أو فيما عدا صورة التخصيص؟ الأول مسلم والثاني ممنوع.

وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه، فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن.

والجواب عن السؤال الأول من جهة الإجمال والتفصيل، أما الإجمال فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه قبل التخصيص إجماعا، وهو إما أن يكون دالا عليه حقيقة أو مجازا ضرورة، وكل ما ذكروه من الإشكالات تكون لازمة، ومع ذلك فهو حجة والعذر يكون متحدا.

وأما التفصيل فنقول: ما المانع أن يكون مشتركا؟ قولهم: الاشتراك على خلاف الأصل، قلنا: إنما يكون خلاف الأصل إن لم يكن من قبيل الأسماء العامة، وليس كذلك على ما يأتي عن قرب (إن شاء الله تعالى) .

وإن سلمنا أنه ليس مشتركا فما المانع من التجوز؟

---

(١) هذا من الاستدلال باستصحاب الإجماع في محل النزاع وفيه خلاف، انظر تفصيل الكلام عليه في الأصل السادس من الإحكام للآمدي

(٢) هذا من الاستدلال باستصحاب الإجماع في محل النزاع وفيه خلاف، انظر تفصيل الكلام عليه في الأصل السادس من الأحكام للآمدي." (١)

"الأول: أن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه، وبيانه أن دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها وإلا كانت دالة عليها قبل الموضعة، وإنما دلالتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته، ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل، فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصا.

الثاني أن التخصيص بيان والمخصص مبين، والبيان إنما يكون بعد سابقة **الإشكال فيجب** أن يكون البيان متأخرا عن المبين، ودليل العقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا كالاستثناء المتقدم.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢/٢٣٥

الثالث: أن التخصيص بيان فلا يجوز بالعقل كالنسخ، ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدما، ولكن ما المانع أن تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له؟ وبتقدير الاشتراط لذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب.

وإن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولا، ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم آية الحج، فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات، وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي واختلافهم في صحة إسلامه، ولولا إمكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك.

والجواب عن الأول، قولهم: إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم، وإنه لا بد (١) في دلالتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى.

قولهم: العاقل لا يقصد بلفظه (٢) الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل.

قلنا: ذلك ممتنع بالنظر إلى ما وضع اللفظ عليه لغة بالنظر إلى إرادته من اللفظ، الأول ممنوع، والثاني مسلم.

وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.

---

(١) وأنه لا بد فيه تحريف والصواب ولكن لا بد

(٢) بلفظة - فيه تحريف والصواب بلفظه." (١)

"قلنا متى، إذا كان الفعل المأمور به مبينا، أو إذا لم يكن مبينا؟ الأول مسلم، والثاني ممنوع.

وإن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن الحاجة داعية إلى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه، بدليل ما قبل الأمر.

وأيضا فإنه لما نزل قوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة﴾ مع أنه لم يرد بها مطلق الدعاء إجماعا لم يقترن بها البيان، بل أخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها إلى أن بين ذلك جبريل للنبي - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك، وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك لغيره بعد بيان جبريل له.

وكذلك نزل قوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ مطلقا، ثم بين النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من أموال الزكاة شيئا فشيئا.

وكذلك نزل قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقته في مقداره وصفته على التدريج.

وكذلك نزل قوله تعالى ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم﴾ ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى﴾ إلى غير ذلك من الأوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها إلا بعد مدد.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣١٥/٢

فإن قيل: المؤخر في جميع هذه الأوامر إنما هو البيان التفصيلي، وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الإجمالي.

كيف وإن الأمر إما أن يكون على الفور، أو التراخي، وتمام **الإشكال ما** سبق.

قلنا: **وجواب** الإشكالين أيضا ما سبق.

وأيضا، فإن العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث وردت مطلقة، والنبي – صلى الله عليه وسلم – بين بعد ذلك على التدريج ما يصح بيعه وما لا يصح، ومن يحل نكاحها ومن لا يحل، وصفات العقود وشروطها، ومن يرث ومن لا يرث، ومقادير المواريث شيئا فشيئا.

ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك.

وأيضا، فإنه لما نهى النبي – صلى الله عليه وسلم – عن المزابنة، وشكى الأنصار إليه بعد ذلك رخص لهم في العرايا، وهي نوع من المزابنة، مع أنه لم ينقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل، وهو لا يخلو إما أن يكون ذلك نسخا أو تخصيصا وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه.." (١)

"الثالث: هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثابت تحديد له بما ليس بمتصور لوجوه يأتي ذكرها في مسألة إثبات النسخ.

الرابع: أن فيه زيادة لا حاجة إليها، وهي قوله (متراخ عنه) وقوله (على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا) فإن ذكر التراخي إنما وقع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية، وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك، وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني، وفيما خرج عن الشرط والغاية، وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم إذا كان حكمه مؤقتا من حيث إن الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته.

والجواب عن **الإشكال الأول** لا نسلم أن النسخ هو ارتفاع الحكم، بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع، والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع، وذلك لأن النسخ يستدعي ناسخا ومنسوخا، والناسخ هو الرافع أي الفاعل، والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول، والرافع والمرفوع، أي الفاعل والمفعول يستدعي رفعا وارتفاعا، أي فعلا وانفعالا، والرافع هو الله تعالى على الحقيقة.

وإن سمي الخطاب ناسخا فإنما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه، والمرفوع هو الحكم، والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع، وذلك هو الخطاب، والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول، وذلك على نحو فسخ العقد فإن الفاسخ هو العاقد، والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد، وهو قوله (فسخت) والانفساخ صفة العقد، وهو انحلاله بعد انبرامه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٤٣/٣

وأما النسخ بفعل الرسول فلا نسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة إذ ليس للرسول ولاية إثبات الأحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه، وإنما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الأحكام ويرفعه، ففعله إن كان ولا بد فإنما هو." (١)

"دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم لا أن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع.

وأما **الإشكال بالإجماع** ففيه **جوابان**:

الأول: أنه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة، وكان إجماعهم قاطعا فلا نسلم تصور إجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولا ليصح ما قيل.

الثاني: أنه وإن صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيا وإثباتا مستند إلى قول أهل الإجماع، وإنما هو مستند إلى الدليل السمعي الموجب لإجماعهم على ذلك الحكم.

وعلى هذا، فيكون إجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ لا أن خطابهم نسخ.

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي **الجواب** عنه أيضا.

وأما ما ذكروه من الزيادات فهي غير مخلة بصحة الحد، وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة.

ومع ذلك فالمختار في تحديده أن يقال: النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق.

ولا يخفى ما فيه من الاحتراز من غير حاجة إلى التقييد بالتراخي، ولا بقولنا (لولاه لكان مستمرا ثابتا) لما سبق تقريره. (١)

---

(١) هذا تعريف للنسخ في اصطلاح المتأخرين، وأما النسخ عند المتقدمين فيشمل مع ما ذكر من تقييد المطلق، وتخصيص العام، وبيان المجمل، ورفع ما توهم المكلف إرادته من النصوص وهو غير مراد منها – انظر تفسير قوله تعالى: (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآيات، في مجموع الفتاوي لابن تيمية ج ١٤ وص ٣٩٧ ج ٢٠ من مجموع الفتاوي، والمسألة الثالثة من مسائل النسخ في الموافقات للشاطبي وإعلام الموقعين لابن القيم.." (٢)

"ووجوب التربص حولا كاملا لم يزل بالكلية لبقائه عندما إذا كانت مدة حملها سنة فكان ذلك أيضا من باب التخصيص لا من باب النسخ.

سلمنا الجواز العقلي، ولكن لا نسلم الجواز الشرعي، وبيانه من وجهين.

الأول: قوله تعالى في صفة القرآن: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل، وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقا.

الثاني: أن موسى الكليم كان نبيا حقا بالإجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته، وقد نقل عنه نقلا متواترا أنه قال: (هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السماوات والأرض) .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٠٦/٣

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٠٧/٣

وروي عنه أنه قال: (الزموا يوم السبت أبدا) فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته، فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذبا، وهو محال.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن ظاهرة بل (إن قلنا برعاية الحكمة) لحكمة، كان عالما بها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبداء.

وعن **الإشكال الثاني** أن اعتقاد التوحيد وكل ما مستند معرفته دليل العقل، لا يخلو: إما أن يقال بأن وجوبه (١) ثابت بالعقل، كما قاله المعتزلة، أو بالشرع كما نقوله نحن:

فإن كان الأول: فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا، لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل.

وإن كان الثاني فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه.

وعن الثالث: قولهم إن الخطاب إن كان مؤقتا، فلا يكون قابلا للنسخ، لا نسلم ذلك، فإنه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة، ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا، فإنه يكون جائزا عندنا، على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

قولهم: وإن كان دالا على التأبيد فهو محال، لا نسلم ذلك.

---

(١) أي وجوب اعتقاد التوحيد وما في حكمه على المكلف.." [١]

"وبتقدير أن يكون ما أمر به مرادا، جاز أن يكون مرادا حالة الأمر دون حالة النهي.

قولهم: المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ليس كذلك، فإنه قال تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه، فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها، لما تحقق هذا الوصف، وإنما يتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا، من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع إلى تحمل المشقة، أو أن ثواب البعض أجزل من ثواب البعض على اختلاف المذاهب، فوجب حمل النسخ على نسخ أحكام الآيات لا على ما ذكروه. (١) وأما منع كون شريعة محمد – صلى الله عليه وسلم – ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لإجماع السلف قاطبة.

والكلام في هذا المقام إنما هو مع منكر النسخ من الإسلاميين، وما يذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي **الجواب** عنه أيضا، وأما ما ذكروه على باقي صور النسخ فهو أيضا خلاف إجماع السلف.

كيف وإن ما ذكروه من التخريج لا وجه له.

قولهم: إن التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالكلية.

قلنا: لا خلاف أنه كان يجب التوجه إليه حالة عدم **الإشكال والعذر**، وقد زال ذلك بالكلية فكان نسخا.

قولهم: إن وجوب تقديم الصدقة إنما زال لزوال سببه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣/١٢٠

قلنا: الأصل بقاء السبب، وما ذكروه من السبب يلزم منه أن كل من لم يتصدق من الصحابة أن يكون منافقا، ولم يتصدق أحد منهم سوى علي – عليه السلام – على ما نقله الرواة، وذلك ممتنع.

---

(١) انظر الكلام على هذه الآية في كتاب جواب أهل العلم والإيمان في أن " قل هو الله أحد " تعدل ثلث القرآن.." [١]

"قياسا شرعيا ؛ إذ الكلام إنما هو في حد القياس في اصطلاح المتشرعين وليس كذلك.

ومنها قول بعضهم: القياس هو الدليل الموصل إلى الحق، وهو باطل بالنص والإجماع.

ومنهم من قال: هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر، وهو أيضا باطل بالعلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والإجماع.

كيف وإن العلم غير حاصل من القياس، فإنه لا يفيد غير الظن، وإن كان حاصلا منه فهو ثمرة القياس فلا يكون هو القياس.

وقال أبو هاشم: إنه عبارة عن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه، وهو باطل من وجهين:

الأول: أنه غير جامع ؛ لأنه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فإنه ليس بشيء.

الثاني: أن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسا، وإن كان بجامع فيكون قياسا وليس في لفظه ما يدل على الجامع، فكان لفظه عاما للقياس ولما ليس بقياس.

وقال القاضي عبد الجبار: إنه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه، وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول.

وقال أبو الحسين البصري: القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد.

وقد أورد على نفسه في ذلك إشكالا وأجاب عنه، أما الإشكال فهو أن الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا، وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم، بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما سبق تحقيقه.

وأما الجواب فحاصله أن تسمية قياس العكس قياسا إنما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه، وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة.

ويمكن أن يقال في جوابه أيضا: إنه وإن كان قياسا حقيقة غير أن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس، فتحديد أحدهما." [٢]

"وإن كان الثاني فلا بد من بيانه، كيف وإنه بتقدير أن يراد به شيء آخر فلا يجوز ذكره في تعريف القياس ؛ لأن ماهية القياس تتم بإثبات مثل حكم أحد المعلومين للآخر بأمر جامع، فكان ذكر ذلك الشيء زائدا عما يحتاج إليه.

الثاني: أن قوله في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس، وهو محال من جهة

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٢٣/٣

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٨٥/٣

أن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعا على القياس كان دورا.

الثالث: أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد ثبتت الصفة أيضا بالقياس، كقولنا في الباري تعالى: (عالم) فكان له علم كالشاهد، فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي، وعند ذلك إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم أو لا تكون، فإن كان الأول كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما تكرارا لكون الصفة أحد أقسام الحكم، وإن كان الثاني كان التعريف ناقصا.

الرابع: أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لأقسام الجامع، وذلك أن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من أقسامه بعينه، وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلا في حدها، وأيضا فإنه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع فالحكم والصفة الجامعة أيضا كل واحد منهما منقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى، فكان يجب استقصاؤها في الذكر وإلا كان الحد ناقصا وهو محال.

الخامس: أن كلمة (أو) للترديد والشك، والتحديد إنما هو للتعيين، والترديد ينافي التعيين.

السادس: أن القياس الفاسد قياس، وهو غير داخل في هذا الحد، وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع، ومهما حصل الجامع كان صحيحا، فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر لا يكون داخلا فيه، فكان يجب أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد، فإنه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقا.

وقوله بعد ذلك (في إثبات حكم أو نفيه) إشارة إلى ذكر تفاصيل ذلك الحكم وأقسامه." (١)

"وعند ذلك فإما أن يقال: العلة منها واحدة أو الكل (علة) واحدة ذات أوصاف، أو أن كل واحدة علة مستقلة.

لا جائز أن يقال بالأول وإلا فهي معينة أو مبهمة: القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية، ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به، وبهذا يبطل الإبهام.

والقسم الثاني: أيضا، فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال.

ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام: الإجماع على إباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا عدوانا، وارتد عن الإسلام، وزنا محصنا وقطع الطريق معا، وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون، وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته، وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة، وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معا.

والجواب عن **الإشكال الأول**: أن الكلام إنما هو مفروض في حالة الاجتماع لا في حالة الانفراد، والتقسيم في حالة الاجتماع، فعلى ما سبق.

وأما الأحكام فالوجه في دفعها أن تقول: أما إباحة قتل من قتل وارتد وزنى محصنا وقطع الطريق، فالعلل وإن كانت فيه متعددة فالحكم أيضا متعدد شخصا وإن اتحد نوعا، ولذلك فإنه لا يلزم من انتفاء إباحة القتل بعد العودة عن الردة إلى الإسلام انتفاؤها بباقي الأسباب الأخر، ولا من انتفاء الإباحة بسبب إسقاط القصاص انتفاؤها بباقي الأسباب.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٨٨/٣

ويدل على تعدد الحكم أيضا أن الإباحة بجهة القتل العمد العدوان حق للآدمي بجهة الخلوص، ولذلك يتمكن من إسقاطه مطلقا، والإباحة بجهة الزنا والردة حق لله تعالى بجهة الخلوص دون الآدمي، وذلك غير متصور في شيء واحد، وعلى تقدير الاستيفاء فالمقدم حق الآدمي وهو الإباحة بجهة القصاص ؛ لأن حقه مبني على الشح والمضايقة، وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة من حيث إن الآدمي يتضرر بفوات حقه دون الباري تعالى.

وأما ثبوت الولاية على الصغير المجنون فمستندة إلى الصغر لسبقه على الجنون لكون الجنون لا يعرف إلا بعد حين، وكذلك امتناع نكاح الوالدة المرضعة فإنه مستند إلى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه.." (١)

"وأيضا فإنه إذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين فإما أن يناسبهما من جهة واحدة، أو من جهتين مختلفتين، فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ إذ الشيء الواحد لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب مخالفه.

وإن كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لا أنها متحدة.

والجواب عن الأول: أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه.

وذلك لأن المناسب ينقسم إلى ما ترتيب الحكم الواحد عليه، يستقل بتحصيل مقصوده، وذلك مما يمنع كونه مناسبا لحكمين بهذا التفسير، وإلى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه، وإن لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر.

وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الأول وإن كان لازما فلا يمتنع أن يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني.

وعن **الإشكال الثاني**: أنه إذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة.

[المسألة الرابعة عشرة شرط العلة إذا كانت في أصل القياس بمعنى الباعث]

المسألة الرابعة عشرة

إذا كانت العلة في أصل القياس بمعنى الباعث، كما قررناه، فشرطها أن يكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من إثبات الحكم أو نفيه بحيث لا يلزم منه (١) إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة، وإلا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا، وهو ممتنع، ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص إنما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات، فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير، كما يقوله أبو حنيفة، فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتا ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود علته وهو ممتنع.

فإن قيل: وإن لزم من ذلك إثبات الحكم في صورة بدون حكمة واحدة.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢٣٧/٣

(١) أي الوصف الذي جعل ضابطا للحكمة." (١)

"[المسألة السابعة عشرة كان الحكم في الأصل نفيا والعلة له وجود مانع اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لإثباته]

المسألة السابعة عشرة

إذا كان الحكم في الأصل نفيا والعلة له وجود مانع أو فوات شرط فقد اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لإثباته.

والمختار اشتراطه، وذلك لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق، فما لا فائدة في إثباته فلا يشرع، فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته، وسواء وجدت ثم حكمة تقتضي نفيه أو لم توجد، وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له، وإذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للإثبات كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعا.

فإن قيل: لا خفاء بأن وجود المقتضي من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط، فإذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته، فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى. (١) وأيضا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع، أو فوات الشرط، والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين، وعند انتفاء المقتضي لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط، لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به، وهو خلاف الأصل.

قلنا: جواب الإشكال الأول أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في إعماله ؛ لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط إعماله.

وجواب الثاني: أنه وإن لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط، فهو أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط إعماله على ما حققناه.

---

(١) كان أولى - الظاهر أن "كان" زائدة و "أولى" خبر للمصدر المؤول من أن والفعل، وقد تقدم للمؤلف استعمال مثل هذا التركيب في ص ٢٢٢ ج ٣." (٢)

"كيف وإنه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم ؛ لأنه لو دل اللفظ عليه لكان الأصل اعتبار لفظه في مدلوله نظرا إلى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها.

قولهم: إنه لو قال لوكيله: بع سالما لسواده، وقس عليه كل أسود من عبيدي لا ينفذ تصرفه في غير سالم.

لا نسلم ذلك، فإنه لو قال له: مهما ظهر لك من إرادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله، فله فعله. فإذا قال له: أعتق سالما لسواده، وقس عليه غيره، فإذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وأنه لا فارق بينهما، فقد ظهر له إرادته لعتق غانم، فكان له عتقه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣/٢٣٩

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣/٢٤٢

قولهم: لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة؟

قلنا: لما ذكرناه من الوجهين، وما ذكروه على الوجه الأول، فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص، ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة ؛ حذرا من التعارض فإنه على خلاف الأصل.

والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من **الإشكال الأول**، أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعميم نظرا إلى حال الآباء مع الأبناء، وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم، وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة، وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئا أو أوجبه، فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما أوجب، حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان، ويحرمه في يوم العيد، ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان، ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام، ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد مخرجهما، ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة، ويبيح النظر إلى وجه الرقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء، إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات (١)

---

(١) دعوى أن الشريعة فرقت بين المتماثلات وجمعت بين المختلفات غير صحيحة، انظر **جواب** الآمدي عن المعارضة الأولى من معارضات مانعي القياس ص ١٧ ج٤ وما كتبه ابن القيم في ذلك ص ٥٢ ج٢ من إعلام الموقعين طبع، مطبعة دار السعادة بمصر.." (١)

"مغلوبا فنسبة الوصف الآخر إليه لا تخلو من الأقسام الثلاثة، ويترجح ما ذكرناه بتقديرين آخرين منها، وإنما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير أن يكون كل واحد من الوصفين مرجوحا، فإذا ما ذكرناه يتم على تقديرات أربعة ولا يتم على تقدير واحد، وفيه دقة فليتأمل.

الوجه الثاني: أن العاقل إذا عن له مقصودان متساويان، وكانت المقدمات الموصلة إلى أحدهما أكثر من مقدمات الآخر، فإنه يبادر إلى ما مقدماته أقل، ولولا أن ذلك أفضى إلى مقصوده وأغلب لما كان إقدامه عليه أغلب لخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء.

قولهم: وإن كان البقاء أغلب من التغير فلا يلزم أن يكون غالبا على الظن.

قلنا: إذا كان البقاء أغلب من مقابله فهو أغلب على الظن منه ويجب المصير إليه؛ نظرا إلى أن المجتهد مؤاخذ بما هو الأظهر عنده.

قولهم: إنما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء.

قلنا: الأعراض إن كانت باقية فلا **إشكال**، وإن لم تكن باقية بأنفسها فممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج، وعلى كل تقدير فالكلام إنما هو ممكن التجدد من الأعراض لا فيما هو غير ممكن.

وعما ذكروه على الوجه الرابع أن يقال: مجرد الإمكان غير محوج إلى المؤثر، بل المحوج إليه إنما هو الإمكان المشروط بالحدوث

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٥٩/٤

أو الحدوث المشروط بالإمكان.

وعن المعارضات: (١) أما الحوادث فإنما خالفنا فيها الأصل لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض أولى من إخراجه عن الدلالة وإبطاله بالكلية مع ظهور دلالته.

وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية، وإن كانت معتضدة بأصل براءة الذمة فإنما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه؛ لإمكان حدوثه حالة غيبة النافي عن المنكر وتعذر صحبته له واطلاعه

---

(١) ذكر **الجواب** عن المعارضات الثلاث مرتبا حسب ترتيبها السابق في مناقشة الوجه الرابع من وجوه الاستدلال.." [1]

"للظن العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم.

والمعتمد في المسألة أن يقال: لو امتنع ذلك إما أن يمتنع لذاته أو لمانع من خارج، الأول محال ؛ فإنا إذا قدرناه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل (١) ، وإن كان لمانع من خارج فالأصل عدمه وعلى من يدعيه بيانه.

فإن قيل: يمتنع ذلك؛ لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد، فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة، فلا نأمن من اختياره للمفسدة، وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة.

والجواب عن هذا الإشكال: أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى، وقد أبطلناه في موضعه (٢) ، وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى، ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله: (اختر فإنك لا تختار إلا الصواب) .

(٣) فإن قيل: يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد، كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم، ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي، وليس كذلك.

قلنا: دليل جواز ذلك من الشارع أنا لو قدرنا وروده منه لم يلزم عنه لذاته محال.

قولهم: إنه لا يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة.

قلنا: متى إذا أخبر الصادق بذلك أو إذا لم يخبر؟ (٤) الأول ممنوع، والثاني مسلم، وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك كان جائزا عقلا، ثم وإن سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة، لكن متى إذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار، أو إذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار، الأول مسلم والثاني ممنوع.

---

(١) انظر التعليق ص ١٣٧ ج ٤.

(٢) تقدم ما فيه تعليقا غير مرة.

(٣) هذا مجرد فرض وتقدير، وقد ختمت الشرائع ولم يكن شيء مما فرض.

(٤) تقدم تعليقا أن الشرائع ختمت، ولم يخبر بشيء من ذلك.." [2]

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٣٤/٤

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢١٤/٤

"الثالث: أن المقصود من البعثة وإظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام في الأحكام الشرعية إقامة لمصالح الخلق، فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه، وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو محال.

والجواب عن **الإشكال الأول**: أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي باتباع قول المفتي مع جواز خطئه، فما هو **جواب** لهم في صورة الإلزام فهو **جواب** لنا في محل النزاع.

وعن **الإشكال الثاني**: أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه.

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطإ فيه، كما سبق ذكره في مسائل الإجماع.

وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطإ فيه، فلا مانع منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام، مع اختصاصه بالرسالة وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله، وأنه الشارع المتبع، وأهل الإجماع متبعون له ومأمورون بأوامره ومنهيون بنواهيه، ولا كذلك بالعكس.

وعن الثالث: أن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه، والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى، وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالإجماع، ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده، فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ، بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين، فتطرق الخطإ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة.." (١)

"القول: في كيفية الفتوى وآدابها

وفيه مسائل:

الأولى: يجب على المفتي حيث يجب عليه **الجواب** أن يبينه بيانا مزيحا **للإشكال**، ثم له أن يجيب شفاها باللسان، وإذا لم يعلم لسان المستفتي أجزأت ترجمة الواحد لأن طريقه الخبر، وله أن يجيب بالكتابة مع١ ما في الفتوى من الرقاع من الحظر، وكان القاضي أبو حامد المروروذي الإمام فيما بلغنا عنه كثير

---

١ في ف وج: "معا".." (٢)

"١٠٩ - إذا سأل العامي عن مسألة لم تقع لم تجب مجاوبته

١٠٩ الخامسة: إذا أفتى بشيء ثم رجع عنه "نقض الاجتهاد"

١١٠ السادسة: إذا عمل المستفتي بفتيا المفتي في إتلاف ثم بان خطأه

١١١ السابعة: لا يجوز للمفتي أن يتساهل في الفتوى أو تتبع الحيل

١١٣ الثامنة: ليس له أن يفتي في كل حالة تغير خلقه، وتشغل قلبه

١١٤ التاسعة: الأولى بالمتصدي للفتوى أن يتبرع بذلك

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢١٨/٤

(٢) أدب المفتي والمستفتي ابن الصلاح ص/١٣٤

١١٥ العاشرة: لا يجوز له أن يفتي في الأيمان والأقارير ونحو ذلك

١١٥ الحادية عشرة: لا يجوز له أن يعتمد إلا على كتاب وثق بصحته

١١٧ الثانية عشرة: إذا أفتى في حادثة ثم وقعت مرة أخرى

١١٧ الثالثة عشرة: إذا وجد عن الشافعي قولا يخالف الحديث فماذا يصنع؟

١٢٢ الرابعة عشرة: هل للمفتي المنتسب إلى مذهب الشافعي مثلا أن يفتي بمذهب آخر

١٢٣ الخامسة عشرة: ليس للمنتسب إلى مذهب الشافعي في المسألة ذات القولين أو الوجهين أن يتخير فيعمل أو يفتي بأيهما شاء

١٢٦ - إذا وجد من ليس أهلا للترجيح والتخريج بالدليل اختلافا بين أئمة المذهب في الأصح من القولين أو الوجهين يفزع في الترجيح إلى صفاتهم الموجبة لزيادة الثقة بآرائهم

١٢٨ - كل مسألة فيها قولان: قديم وجديد

١٣٠ المسألة السادسة عشرة: إذا اقتصر في جوابه على حكاية الخلاف بأن قال: فيها قولان أو وجهان

كيفية الفتوى وآدابها:

وفيه مسائل:

١٣٤ الأولى: يجب على المفتي حيث يجب عليه الجواب أن يبينه بيانا مزيحا للإشكال

١٣٤، ١٦٤، ١٦٦ - العامي إذا اختلف عليه اجتهاد اثنين فماذا يعمل؟

١٣٥ الثانية: إذا كانت المسألة فيها تفصيل لم يطلق الجواب فإنه خطأ

١٣٥ الثالثة: إذا كان المستفتي بعيد الفهم فينبغي للمفتي أن يكون رفيقا به صبورا عليه

١٣٧ الرابعة: ليتأمل رقعة الاستفتاء تأملا شافيا كلمة بعد كلمة." (١)

"أكثر مما ذكره القاضي من الإشكال وجوابه وذكر داود استدلال بعض أصحابه به والقائلون بالحظر اختلفوا في القدر الذي لا تقوم النفس إلا به كالتنفس في الهواء وشرب الماء وأكل الطعام الذي يسد الرمق هل هو محظور أو مباح على قولين والذي ذكره القا ضي أن التنفس والانتقال في الجهات إذا كان لحاجة جاز لأن الإذن قد دخل فيه من جهة العقل قال فنظيره أن يضطر إلى أكل طعام غيره فيباح لأن العقل لا يمنع من هذا كما لا يمنع الشرع من ذلك عند الحاجة وإن لم تكن به حاجة منعناه وأدعى ذلك مرة ثانية وذكر أيضا في اللامع أنه إذا كان السمع هو الحاظر والمبيح فالسمع ورد مفصلا لم يرد حاظرا ثم ورد سمع آخر مبيحا أو ورد مبيحا ثم ورد سمع آخر حاظرا وأجاب عن قوله: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾ ١ قال معناه للإعتبار لا للإتلاف وأول قوله: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ ٢ بأن معناه ما هو داع إلى فعل الواجب ويجوز أن يقال الطيبات هى الحلال ثم هو معارض بقوله: ﴿ونهى النفس عن الهوى﴾ ٣.

قال شيخنا قلت: هذا أحد الاحتمالين في الروضة وأحد قولى أصحابنا وغيرهم بأن ماقبل السمع هل يستصحب إذا قامت

---

(١) أدب المفتي والمستفتي ابن الصلاح ص/٢١٢

الادلة السمعية على عدم الإباحة إلا ما استثناه الدليل قال القاضي واحتج الواقف بأن كونه على الحظر أو على الاباحة أنها تعلم على قولكم قبل الشرع بالعقل وما علم حكمه بدليل لا يجوز أن يرد الشرع بخلافه مثل شكر المنعم وقبح الظلم قال **والجواب** أنه كذلك فيما يعرف ببدائه٤ العقل وضرورات العقول كالتوحيد وشكر المنعم وقبح الظلم فأما ما يعرف٥ بثواني

---

١ من الآية "٣٩" من سورة البقرة.

٢ من الآية "٤" من سورة المائدة.

٣ من الآية "٤٠" من سورة النازعات.

٤ في ب "أنه كذلك فلتعرف بيد أن العقل – إلخ" تحريف عجيب.

٥ في ب "فأما ما تعلم".." (١)

"ولا تكفير.

وأما تفاوت حدي زنا البكر والمحصن، ففيه **إشكال يسر** الله حله.

فإن قيل لم فرق بين الأحرار والعبيد في الحدود مع تساويهم في الجرائم وتحقيق المفاسد؟ قلنا: تعذيب الأماثل على الإساءة أشد من تعذيب الأراذل؛ لأن صدور المعصية منهم مع الإنعام عليهم والإحسان إليهم أقبح من صدورها من الأراذل. ألا ترى إلى قوله، ﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين﴾ [الأحزاب: ٣٠] ، وإلى قوله: ﴿لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا﴾ [الإسراء: ٧٤] ﴿إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات﴾ [الإسراء: ٧٥] ، وإلى قوله: ﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل﴾ [الحاقة: ٤٤] ﴿لأخذنا منه باليمين﴾ [الحاقة: ٤٥] ﴿ثم لقطعنا منه الوتين﴾ [الحاقة: ٤٦] . وإنما كان كذلك لما يجب على المنعم عليه المفضل من شكر إحسان المنعم المتفضل، فإذا قابل إحسانه بعصيانه، كان ذلك أقبح من عصيان غيره. ولذلك قبحت معصية الوالدين وعقوقهما لما يجب من شكر إنعامهما بتربيتهما، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أن اشكر لي ولوالديك﴾ [لقمان: ١٤] ولو سب الوزير الملك بمسبة سبه بها السائس لاستحق العذاب الأليم، ولم يسو بينه وبين السائس لأجل الإنعام عليه، والإحسان إليه. فإن قيل قد سويتم بين الأحرار والعبيد في قطع السرقة وقتل المحاربة؟ قلنا: سوينا بينهما لتعذر تبعيض القطع والقتل.

فإن قيل هل يستوي إثم الذابح، وإثم من قطع أنملة إنسان فسرت إلى نفسه؟ **فالجواب** أنهما متساويان في الكفارة والدية والقصاص، ويتفاوتان في العقوبة الآجلة؛ لأن جرأة الذابح على انتهاك الحرمة في الذبح أشد من جرأة القاطع على انتهاك

---

(١) المسودة في أصول الفقه مجد الدين بن تيمية ص/٤٧٦

الحرمة في القطع.

وكذلك." (١)

"ما ذكرناه من الكتاب، وقوله – صلى الله عليه وسلم – حكاية عن ربه عز وجل أنه قال: «ولن يتقرب إلي عبد بمثل أداء ما افترضت عليه» .

المثال الرابع: تقديم فرائض الصلوات ونوافلها على مفروضات الأعمال ونوافلها لقوله – عليه السلام –: «واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة» ، هذا مذهب الشافعي – رحمه الله – وفيه إشكال، لأن رسول الله – عليه السلام – «سئل أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله، قيل ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله، قيل ثم ماذا؟ قال: حج مبرور» ، ويبعد أن تكون صلاة الصبح أفضل من حجة مبرورة، وركعتا الفجر أفضل من حجة التطوع. وقد جعل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الجهاد تلو الإيمان، وجعل الحج في الرتبة الثالثة، فإن قدمت الصلاة عليهما كان ذلك مخالفا للحديث، وإن تأخرت عنهما لم يستقم كون الصلاة أفضل الأعمال البدنية، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يجعل الحج المفروض أفضل من صلاة مفروضة ويجعل استغراق الصلاة لأزمان تتسع للحج أفضل من الحج، لأن الإقبال على الله بالصلاة في زمن يتسع للحج أكمل وأتم من الإقبال عليه بأفعال الحج فيكون جمعا بين الحديثين وقد «سئل رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: أي الأعمال أفضل؟ فقال: بر الوالدين» ، «وسئل أي الأعمال أفضل؟ فقال: الصلاة لأول وقتها» ، «وسئل أي الأعمال أفضل؟ فقال. حج مبرور» ، وهذا جواب لسؤال السائل فيختص بما يليق بالسائل من الأعمال، لأنهم ما كانوا يسألون عن الأفضل إلا ليتقربوا به إلى ذي الجلال، فكأن السائل قال: «أي الأعمال أفضل لي؟ فقال: بر الوالدين» لمن له والدان يشتغل ببرهما، وقال لمن يقدر على الجهاد لما سأله عن أفضل الأعمال بالنسبة إليه: «الجهاد في سبيل الله» ، وقال لمن يعجز عن الحج والجهاد:." (٢)

"إلا بيقين، فالجواب عنه من وجهين أحدهما: أن اليقين مستعار للظن المعتبر شرعا.

الوجه الثاني: نقول إن الله – تعالى – أوجب علينا في الأقوال والأفعال ما نظن أنه الواجب فإذا كان المتيقن هو المظنون فالمكلف يتيقن أن الذي يأتي به مظنون له وأن الله – تعالى – لم يكلفه إلا ما يظنه، وإن قطعه بالحكم عند ظنه ليس قطعه بمتعلق ظنه بل هو قطع بوجود ظنه، وفرق بين الظن وبين القطع بوجود المظنون.

فعلى هذا من ظن الكعبة في جهة فإنه يقطع بوجوب استقبال تلك الجهة، ولا يقطع بكون الكعبة فيها، والورع ترك ما يريب المكلف إلى ما لا يريبه وهو المعبر عنه بالاحتياط

فإذا اشتبه عليه إناء طاهر بإناء نجس فإن لم يكن معه سواهما وجب عليه الاجتهاد، فإذا أداه الاجتهاد إلى طهارة أحدهما وجب عليه استعماله إن لم يقدر على إناء طاهر بيقين، كمن تعذرت عليه معرفة القبلة فإنه يلزمه الاجتهاد والبناء عليه.

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ابن عبد السلام ١/ ٤١

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ابن عبد السلام ١/ ٦٥

وإن كان معه إناء طاهر بيقين جاز له أن يجتهد بين الإناءين، فإن أداه الاجتهاد إلى اليقين تخير في التطهر بأي الماءين شاء، وإن أداه الاجتهاد إلى الظن فالأصح أنه يجب له استعماله لما ذكرناه من أن الطاهر بالظن كالطاهر باليقين.

وكما لو لبس ثوبا طاهرا بالظن مع القدرة على ثوب طاهر بيقين، وفيه وجه أنه لا يجوز الاعتماد على الاجتهاد مع وجود ماء طاهر لظاهر قوله – عليه السلام –: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وفي العمل بعموم هذا الحديث إشكال؛ لأنك إذا حملته على الواجبات لصيغة الأمر فخرجت منه المندوبات.

وإن حملته على المندوبات كان تحكما، وإن حملته عليهما جمعت بين المجاز والحقيقة أو بين المشتركات، والحمل على الواجبات أولى من جهة أن الغالب على صيغة الأمر الإيجاب، والغالب على العموم التخصيص، وكان الحمل على ما حمل عليه من صيغة الإيجاب أولى من الحمل على العموم مع غلبة تخصيصه.." (١)

"في المسألة خلاف أو قولان أو وجهان أو روايتان أو يرجع إلى رأي القاضي ونحو ذلك فهذا ليس بجواب ومقصود المستفتي بيان ما يعمل به فينبغي أن يجزم له بما هو الراجح فإن لم يعرفه توقف حتى يظهر أو يترك الإفتاء كما كان جماعة من كبار أصحابنا يمتنعون من الإفتاء في حنث الناسي

فصل في آداب الفتوى

فيه مسائل

إحداها يلزم المفتي أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال ثم له الاقتصار على الجواب شفاها فإن لم يعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد لأنه خبر وله الجواب كتابة وإن كانت الكتابة على خطر وكان القاضي أبو حامد المروروذي كثير الهرب من الفتوى في الرقاع." (٢)

"ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه.

وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال فبقي تفصيله لم يتحصل، وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، ويشرف ويظهر رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب.

وأجاب الشاسع البعيد وتقارب وحصل طلبته في أقرب الأزمان وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان فبين المقامين شأو بعيد وبين المنزلتين تفاوت شديد، وقد ألهمني الله تعالى بفضله أن وضعت في أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيئا

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ابن عبد السلام ٢/ ٦١

(٢) آداب الفتوى والمفتي والمستفتي النووي ص/ ٤٤

كثيرا مفرقا في أبواب الفقه كل قاعدة في بابها وحيث تبنى عليها فروعها.

ثم أوجد الله تعالى في نفسي أن تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في تلخيصها وبيانها والكشف عن أسرارها وحكمها لكان ذلك أظهر لبهجتها ورونقها، وتكيفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة أكثر مما إذا رآها مفرقة، وربما لم يقف إلا على اليسير منها هنالك لعدم استيعابه لجميع أبواب الفقه، وأينما يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها بخلاف اجتماعها وتظافرها، فوضعت هذا الكتاب للقواعد خاصة وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة وزدت ما وقع منها في الذخيرة بسطا وإيضاحا فإني في الذخيرة رغبت في كثرة النقل للفروع؛ لأنه أخص بكتب الفروع، وكرهت أن أجمع بين ذلك وكثرة البسط في المباحث والقواعد فيخرج الكتاب إلى حد يعسر على الطلبة تحصيله أما هنا فالعذر زائل والمانع ذاهب فأستوعب ما يفتح الله به إن شاء الله تعالى وجعلت مبادئ المباحث في القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين فإن وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق.

وهما المقصودتان، وذكر الفرق وسيلة لتحصيلهما وإن وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما، ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك فإن ضم القاعدة إلى ما يشاكلها في الظاهر ويضادها في الباطن أولى؛ لأن الضد يظهر حسنة الضد وبضدها تتميز الأشياء وتقدم قبل هذا كتاب لي سميته كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف القاضي والإمام ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة

ـــــــS- رحمه الله تعالى - المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق ألفيته قد حشد فيه وحشر وطوى ونشر، وسلك السهول والنجود وورد البحور والثمود، خلا أنه ما استكمل التصويب والتنقيب، ولا استعمل التهذيب والترتيب فانتسب بسبب ذينك الأمرين إلى الإخلال

ـــــــQما للأصول على الفروع من شرف الارتقاء إلا أنه لم يستكمل التصويب والتنقيب، ولم يستعمل التهذيب والترتيب فوفق الله الإمام العلامة أبا القاسم المعروف بابن الشاط قاسم بن عبد الله الأنصاري الحقيق بالاغتباط لتنقيح ما عدل به عن صوب الصواب وتصحيح ما اشتمل عليه من صواب في حاشية إدرار الشروق على أنواء الفروق عن لي وإن كنت لست أهلا لذلك ولا من رجال هذه المهامه والمسالك أن ألخصه مع التهذيب والترتيب والتوضيح مراعيا ما حرره ذلك المفضال من التصحيح والتنقيح لقول أهل التحري والاحتياط: عليك بفروق القرافي، ولا تقبل منها إلا ما قبله ابن الشاط كما في ضوء الشموع للعلامة الأمير على شرحه على المجموع مع ما يفتح الله به علي مما تتم به الإفادة من جواب إشكال ترك جوابه أو زيادة رجاء من مفيض الإحسان أن يجعله سببا للعفو والغفران وسميتها بتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ورتبته على مقدمة وعلى فروق تشتمل على نحو خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة موضحة بما يناسبها من الفروع ليزداد انشراح القلب لغيرها فتتم الفائدة، وتلك الفروق منها ما هو واقع بين فرعين يحصل بيانه بذكر ما هو المقصود من قاعدة أو قاعدتين، ومنها ما هو واقع بين قاعدتين مقصود تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما نظرا لكون تحقيقهما بذلك أولى بلا إباء من تحقيقهما بغير ذلك لدى النبلاء لأن لضده الثناء وبضدها تتميز الأشياء.

(مقدمة) في فائدتين:

(الأولى) اعلم أن الشريعة المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول." (١)

"أحكام الأموال خاصة وهو المشهور أو لا يقضى بذلك مطلقا ثلاث أقوال، والمشهور أنه لا يرجح بكثرة العدد.
والفرق أن الحكومات إنما شرعت لدرء الخصومات ورفع التظالم والمنازعات، فلو رجحنا بكثرة العدد لأمكن للخصم أن يقول أنا أزيد في عدد بينتي فنمهله حتى يأتي بعدد آخر فإذا أتى به قال خصمه: أنا أزيد في العدد الأول فنمهله حتى يأتي بعدد آخر أيضا فيطول النزاع، وينتشر الشغب ويبطل مقصود الحكم.

أما الترجيح بالأعدلية فلا يمكن الخصم أن يسعى في أن تصير بينته أعدل من بينة خصمه بالديانة والعلم والفضيلة فلا تنتشر الخصومات ولا يطول زمانها لانسداد الباب عليه، وأما العدد فليس بابه منسدا فيقدر أن يأتي بمن يشهد له ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك، والأعدلية لا تستفاد إلا من الحاكم فلا تسلط للخصم على زيادتها فانسد الباب.

(فائدة)

الشهادة خبر والرواية خبر والدعوى خبر والإقرار خبر والنتيجة خبر والمقدمة خبر والتصديق خبر فما الفرق بين هذه الحقائق وبأي شيء تتميز مع اشتراكها كلها في مطلق الخبرية.

والجواب أما الشهادة والرواية فقد تقدم الكلام عليهما، وإما الدعوى فهي خبر عن حق يتعلق بالمخبر على غيره، والإقرار خبر عن حق يتعلق بالمخبر ويضر به وحده عكس الدعوى الضارة لغيره. ولذلك أن الإقرار متى أضر بغير المخبر أسقطنا من ذلك الوجه كإقراره بأن عبده وعبد غيره حران، ويسمى الإقرار المركب والنتيجة هي خبر نشأ عن دليل، وقبل أن يحصل عليه يسمى مطلوبا والمقدمة هي خبر هو جزء دليل والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصورة كلها يسمى بأحسن عارضيه لفظا؛ لأنه يقال لقائله صدقت أو كذبت فكان يمكن أن يسمى تكذيبا غير أنه سمي بأحسن عارضيه لفظا

(فائدة)

معنى شهد في لسان العرب ثلاثة أمور متباينة شهد بمعنى حضر ومنه شهد بدرا أو شهدنا صلاة العيد قال أبو علي ومنه قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] قال معناه من حضر منكم المصر في الشهر فليصمه، أو من حضر منكم الشهر في المصر فليصمه فإن الصوم لا يلزم المسافر فالمقصود إنما هو الحاضر المقيم فهذا أحد مسميات شهد، والمعنى الثاني شهد بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبر بما يعتقد في حق المشهود له وعليه، والمعنى الثالث شهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى ﴿والله على كل شيء شهيد﴾ [المجادلة: ٦] أي عليم ووقع التردد لبعض العلماء في قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾ [آل عمران: ١٨] هل هو من باب العلم؛ لأن الله يعلم ذلك أو من باب الخبر؛ لأن الله تعالى أخبر عباده عن ذلك فهو محتمل للأمرين فهذه الثلاثة هي معاني شهد.

(فائدة)

---
(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/١

معنى روى حمل وتحمل فراوي الحديث تحمله وحمله عن شيخه، ولذلك قال العلماء إن إطلاق الراوية على المزادة التي يحمل فيها الماء على الجمل مجاز من باب مجاز المجاورة؛ لأن الراوية بناء مبالغة لمن كثر منه الحمل والذي يحمل ويكثر منه الحمل إنما هو الجمل فهذا الاسم إنما يستحقه حقيقة ولغة الجمل، وإطلاقه على المزادة مجاز من باب مجاز المجاورة لما بينها وبين الجمل من المجاورة وليس هو من باب أروى الرباعي حتى يستحقه الماء دون الجمل؛ لأن اسم الفاعل منه مرو لا راوية، وإنما يأتي راوية من الثلاثي فهذه فوائد

ـــــــS. . . . .

ـــــــQإلا اثنان لا يقال قد يفرق بين المؤذن والمخبر عن القبلة بأن الثاني مخبر بحكم متأبد فإن نصب جهة الكعبة المعظمة قياما للناس أمر عام في جميع الأعصار والأمصار لا يختلف بخلاف المؤذن لا يتعدى حكمه وإخباره ذلك الوقت فيكون الأول أشبه بالرواية من الثاني؛ لأنا نقول لا يصلح ما ذكر فارقا بل الحق أن كل واحد منهما لا يخلو إما أن يخبر عن مشاهدة أو اجتهاد فإن أخبر عن مشاهدة فلا فرق، وإن أخبر عن اجتهاد فالفرق في ذلك مبني على جواز تقليد المجتهد في الوقت وفي القبلة أو عدم جوازه فيهما أو جوازه في أحدهما دون الآخر والأصح نقلا ونظرا جوازه فيهما، وهنا إشكالان على المالكية

(أحدهما) الإجماع على اختصاص أوقات الصلاة بأقطارها، ولم يجعل المالكية والحنفية والحنابلة لكل قوم رؤيتهم هلال رمضان كما قاله الشافعية بل عمموا رؤيته في قطر جميع أهل الأرض مع أن الجميع يختلف باختلاف الأقطار عند علماء هذا الشأن، فقد يطلع الهلال في بلد دون غيره بسبب البعد عن المشرق والقرب منه فإن البلد الأقرب إلى المشرق هو بصدد أن لا يرى فيه الهلال، ويرى في البلد الغربي بسبب مزيد السير الموجب لتخلص الهلال من شعاع الشمس، وذلك أن البلد المشرقية إذا كان الهلال فيها في الشعاع وبقيت الشمس تتحرك مع القمر إلى الجهة الغربية فما تصل الشمس إلى أفق المغرب إلا وقد خرج الهلال من الشعاع فيراه أهل المغرب ولا يراه أهل المشرق هذا أحد أسباب اختلاف رؤية الهلال وله أسباب أخر مذكورة في علم الهيئة لا يليق ذكرها هنا، ولهذا ما من زوال لقوم إلا وهو غروب لقوم وطلوع لقوم ونصف الليل لقوم وكل درجة تكون الشمس فيها فهي متضمنة لجميع أوقات الليل والنهار لأقطار مختلفة، فإذا قاست الشافعية الهلال على أوقات الصلاة اتجه القياس وعسر الفرق على المالكية والحنفية والحنابلة ولا ينفع في دفعه أن الأذان عدل به عن صيغة الخبر إلى صيغة العلامة على الوقت فكما كفى ميل واحد للظل وزيادة واحدة له وآلة واحدة من." (١)

"أو التي هي لأحد الشيئين دون الواو التي هي للشيئين معا، وهذا هو اختيار إمام الحرمين والأول اختيار القاضي أبي بكر، ولأن الصدق والكذب نوعان للخبر، والنوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور.

قلت: **الجواب** عن الأول أن الصواب هو اختيار القاضي أبي بكر - رحمه الله - في صيغة الواو؛ لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم لذاته، وهما نقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له؛ لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر فإن كان ذلك المستحيل

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٧/١

هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقرر أنه ممكن هذا خلف.

وإن كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود هذا خلف فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى المقبولان فتتعين الواو، وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين، وأنه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين، وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الأضداد وقبولاته كلها مجتمعة له، وإنما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك، ويتقوى ذلك ويتضح بأن الإمكان والوجوب والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمحالها لازمة لها، والإلزام انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس، وذلك محال وإذا كانت لازمة لمحالها واللازم لا يفارق الملزوم فالمقبولات لا تفارقها فهي مجتمعة فيها

ـــــــSأو دون الواو، وهذا اختيار إمام الحرمين، والأول اختيار القاضي أبي بكر، ولأن التصديق والتكذيب نوعان للخبر. والنوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور.

قال قلت الجواب عن الأول أن الصواب هو اختيار القاضي؛ (لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم لذاته، وهما نقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له؛ لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر، فإن كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا، والمقرر أنه ممكن هذا خلف وإن كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود هذا خلف فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى المقبولان فتتعين الواو، وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين، وأنه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين، وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الأضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له، وإنما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك. ويتقوى ذلك ويتضح بأن الإمكان والوجوب والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمحالها لازمة لها، وإلا لزم انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس، وذلك محال وإذا كانت لازمة لمحالها، واللازم لا يفارق الملزوم فالقبولات لا تفارقها فهي مجتمعة فيها)

قلت قد تقدم أن ما هو صدق لا يصح أن يصير كذبا.

وما هو كذب لا يصح أن يصير صدقا

ـــــــQعن المخالف وعن صورها ما إذا رآه جماعة ثم سارت بهم ريح في سفينة فوصلوا إلى بلد بعيد في آخر الليل لم يلزمهم الصوم في أول الشهر، ولم يحل لهم الفطر في آخره عندهم، وهذا كله مصادم لقوله – عليه الصلاة والسلام – «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» وأجابوا عن خبر كريب المذكور بأنه دل على أنهم لا يفطرون بقول كريب وحده ونحن نقول به، وإنما الخلاف في وجوب قضاء اليوم الأول، وليس هو في الحديث قالوا.

وأجاب القاضي عن قول المخالف الهلال يجري مجرى طلوع الشمس وغروبها، وقد ثبت أن لكل بلد حكم نفسه فكذا الهلال بأن الشمس تتكرر مراعاتها في كل يوم فيؤدي قضاء العبادات إلى كبير المشقة، والهلال في السنة مرة فليس في قضاء يوم كبير مشقة، ودليل المسألة من العموم يقتضي التسوية كذا في كشاف القناع شرح الإقناع مع المتن بتصرف والله أعلم.

الإشكال الثاني التفرقة بين المؤذن يقبل فيه الواحد وبين المخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد مع أن المخبر عن رؤية الهلال على قاعدة المالكية من عموم رؤيته في قطر جميع أهل الأرض خبره أشبه بالرواية من المؤذن فكان ينبغي أن يقبل الواحد قياسا على المؤذن بطريق الأولى ولا ينفع في دفعه أن المعاني الكلية قد يستثنى منها بعض أفرادها بالسمع.

وقد ورد الحديث الصحيح بقوله – عليه الصلاة والسلام – «إذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وانسكوا» فاشترط عدلين في وجوب الصوم ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شيء، ولا يسمع الاستدلال بالمناسبات في إبطال النصوص الصريحة؛ لأنا لا نسلم أن الحديث المذكور يدل بمنطوقه على اشتراط العدلين في وجوب الصوم إنما يدل بمفهومه فإن منطوقه أن الشاهدين يجب عندهما ما ذكر ومفهومه من جهة الشرط أن أحدهما لا يكفي، والقياس الجلي مقدم على منطوق اللفظ في أحد القولين لمالك وغيره من العلماء فينبغي أن يقدم على المفهوم قولا واحدا؛ لأن القاضي أبا بكر وغيره يقول." (١)

"عن المعارض نعم إذا وجدنا مناسبين تعارضا أو مدركين تقابلا فحينئذ يحسن التوقف وهذا تقرير ظاهر في دفع هذا السؤل.

(المسألة الرابعة) إن الإنشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني ولذلك صور: (الصورة الأولى) أن الله سبحانه وتعالى أنشأ السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر، وأنزل القرآن الكريم دالا على ما قام بذاته من هذا الإنشاء بقوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] فإن الكتب المنزلة عندنا أدلة الأحكام لا نفس الأحكام، وإلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول وقس على ذلك جميع الأسباب الشرعية، وكذلك القول في الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة، وكذلك الموانع الشرعية كالكفر من الميراث والحدث من الصلاة وغير ذلك من الموانع، وما ورد من الكتاب والسنة في ذلك إنما هو أدلة على ما قام بذات الله تعالى. الصورة الثانية الأحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة كلها قائمة بذات الله تعالى عند أهل الحق، والكتاب والسنة وغير ذلك من أدلة الشرع إنما هي أدلة على ما قام بذات الله تعالى من ذلك، وكذلك الواحد منا إذا قال لغلامه اسرج الدابة فقد أنشأ في نفسه إيجابا وطلبا للإسراج قبل الدلالة عليه بلفظه، وكذلك النهي وغير ذلك غير أن إنشاء الخلق لهذه الأمور حادث وفي حق الله تعالى قديم فإن قلت كيف يتصور الإنشاء القديم وليس في الأزل من يطلب منه شيء، ولأنك قررت في الفرق بين الإنشاء والخبر أن الإنشاء لا بد وأن يكون طارئا على الخبر، ووصف الطروء يأبى الأزلية.

(قلت) **الجواب** عن الأول أن الله تعالى يوجب في الأزل على زيد المعين على تقدير وجوده مجتمع الشرائط مزال الموانع، وذلك غير ممتنع كما يجد أحدنا في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولدان رزقه وهو الآن لا ولد له فيتقدم منا الطلب على وجود المطلوب، وتقدم الطلب على المطلوب منه لا غرو فيه، وعن الثاني أن ذلك الفرق إنما هو بين الإنشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي، أما في الكلام النفساني فلا ترتيب بينهما بل هما نوعان لمطلق الكلام النفسي فإنه

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٠/١

واحد، ويختلف باختلاف متعلقاته فإن تعلق بأحد النقيضين الوجود أو العدم على وجه التبع فهو الخبر، وإن تعلق بأحدهما على وجه الترجيح فإن كان في طرف الوجود فهو الإيجاب أو العدم فهو التحريم أو تعلق بالتسوية

ــــــــsقال (المسألة الرابعة أن الإنشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني، ولذلك صور الأولى أن الله سبحانه وتعالى أنشأ السبب في زوال الشمس لوجوب الظهر، وأنزل القرآن الكريم دالا على ما قام بذاته من هذا الإنشاء بقوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] إلى قوله وفي حق الله تعالى قديم) قلت ما قاله في ذلك صحيح.

قال (فإن قلت كيف يتصور الإنشاء القديم، وليس في الأزل من يطلب منه شيء إلى آخر الجواب الأول) قلت قوله في هذا الجواب على تقدير وجوده إن أراد بتقدير الوجود الاحتمال الذي يلزمه التردد كما في حقنا فليس ذلك بصحيح، وإن أراد مجرد الإمكان فذلك صحيح، والمراد أن التكليف لا يتعلق إلا بمن يمكن وجوده، وليس المراد أن يتحقق وجوده وحينئذ يتعلق به التكليف.

قال (وعن الثاني أن ذلك الفرق إنما هو في الإنشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي

ــــــــQجمعا بين القراءتين.

وهو أولى من التعارض وعن الأمر الثاني أن الضمير في قوله تعالى ﴿ومن قتله﴾ [المائدة: ٩٥] يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر وهو مرجعه في قوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ [المائدة: ٩٥] على عمومه من غير تخصيص كما في قوله تعالى ﴿إلا أن يعفون﴾ [البقرة: ٢٣٧] خاص بالرشيدات والمطلقات مرجعه على عمومه من غير تخصيص، وكذلك قوله تعالى ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ [البقرة: ٢٢٨] خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات مرجعه على عمومه وعن الأمر الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشئان الإلزام، وأنه لا ينافي حكم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم إذ لو نافاه وكان ردا لحكمهم لكان حكمهم أيضا ردا على رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - فإنه - عليه الصلاة والسلام - «حكم في الضبع بشاة» أيضا، وعن الأمر الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب الجوابر بل من باب الكفارات؛ لأنه تعالى سماه كفارة في قوله سبحانه وتعالى ﴿أو كفارة طعام مساكين﴾ [المائدة: ٩٥] فبطل القياس إذا تقرر هذا كله، وثبت أن حكم ذوي العدل منكم في الصيد من مسائل الإنشاء لا الخبر لم يبق إشكال بين إجماع الصحابة السابق والحكم اللاحق فتفطن والله سبحانه وتعالى أعلم.

[المسألة الخامسة الطلاق بالقلب من غير نطق]

(المسألة الخامسة) اختلف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه والعبارة الحسنة ما في الجواهر من أن معنى ذلك الكلام النفساني يعني أنه إذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني، ولم يلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف لا ما في عبارة الجمهور من أن معناه أن في الطلاق بالنية قولين وما في عبارة الجلاب من أن معناه أن من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به بلسانه ففيه قولان فإن من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بدا له لا يلزمه طلاق إجماعا، وكذلك من اعتقد أن امرأته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق إجماعا.

(قلت) فمن هنا نقل البناني عن التوضيح ما نصه الخلاف إنما هو إذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني، والقول بعدم اللزوم لمالك في الموازية وهو اختيار ابن عبد الحكم." (١)

"المسألة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الإنشاء الواقع اليوم في العادة أن الشهادة تصح بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل فيقول الشاهد أشهد بكذا عندك أيدك الله ولو قال شهدت بكذا، أو أنا شاهد بكذا لم يقبل منه، والبيع يصح بالماضي دون المضارع عكس الشهادة فلو قال: أبيعك بكذا أو قال أبايعك بكذا لم ينعقد البيع عند من يعتمد على مراعاة الألفاظ كالشافعي، ومن لا يعتبرها لا كلام معه، وإنشاء الطلاق يقع بالماضي نحو طلقتك ثلاثا واسم الفاعل نحو أنت طالق ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا، وسبب هذه الفروق بين الأبواب النقل العرفي من الخبر إلى الإنشاء فأي شيء نقلته العادة لمعنى صار صريحا في العادة لذلك المعنى بالوضع العرفي فيعتمد الحاكم عليه لصراحته ويستغني المفتي عن طلب النية معه لصراحته أيضا وما هو لم تنقله العادة لإنشاء ذلك المعنى يتعذر الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية، فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده وفي الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضي فإن اتفق وقت آخر تحدث فيه عادة أخرى تقتضي نسخ هذه العادة وتجدد عادة أخرى اتبعنا الثانية وتركنا الأولى ويصير الماضي في البيع والمضارع في الشهادة على حسب ما تجدده العادة فتأمل ذلك واضبطه فمن لم يعرف الحقائق العرفية وأحكامها يشكل عليه الفرق وبهذا التقرير يظهر قول مالك – رحمه الله – ما عده الناس بيعا فهو بيع نظرا إلى أن المدرك هو تجدد العادة غير أن للشافعية أن يقولوا إن ذلك مسلم، ولكن يشترط وجود اللفظ المنقول أما مجرد الفعل والمعاطاة الذي يقصده مالك فممنوع.

(فصل)

قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف. المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا: أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه، وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال بيانه أن هذا الخبر لا يكون صدقا؛ لأن الصدق هو الخبر المطابق، والمطابقة أمر نسبي لا يكون إلا بين شيئين، ولم يتقدم له في هذا البيت

ـــــــــsقال (المسألة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الإنشاء الواقع اليوم في العادة إن الشهادة تصح بالمضارع إلى آخر المسألة) قلت ما قاله في هذه المسألة من اعتبار معينات الألفاظ مبني على مذهب من يشترطها كما قال فيصح تنقل العادات فيها بحسب العرف الحادث كما ذكر والله أعلم.

قال شهاب الدين (فصل قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف. المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب، ولم يكن قال شيئا في ذلك

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤٩/١

البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر، وهما خصيصة من خصائصه، وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال إلى آخر كلامه في كلا الأمرين بتقرير الإشكال) قلت ما قاله من لزوم ارتفاع الصدق

ـــــــQأحد خبريه ويكذب الآخر وإلا أدى ذلك إلى اجتماع الضدين.

ولا يتأتى **الجواب** بأن إجماعهما هنا لم يكن في ثبوت حتى يمتنع بل في نفي، والاجتماع في النفي غير ممتنع إلا بإثبات الواسطة ضرورة أن الضدين المنحصرين كالنقيضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا انتفاء.

اهـ كلام ابن الشاط فتأمله وما تقدم من الاكتفاء في حقيقة الكذب بعدم المطابقة للمخبر عنه في كلا القولين، وإن لم يقصد إلى عدم مطابقته هو مذهب الجمهور، وذهب الجاحظ وغيره إلى أن حقيقة الكذب يشترط فيها القصد إليه وعدم المطابقة، فالخبر على رأي هؤلاء ثلاثة أقسام صدق وهو المطابقة وكذب وهو غير المطابقة الذي قصد إلى عدم مطابقته وواسطة بينهما وهو غير المطابق الذي لم يقصد إلى عدم مطابقته، وهذا القسم لا يلزمه عندهم صدق ولا كذب فلا يشمله تعريف الخبر السابق لنا على أن المراد في المسألة الظن. قوله – صلى الله تعالى عليه وسلم – «كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع» فدل جعله كاذبا إذا حدث بكل ما سمعه مع كونه غير مطابق في الغالب، وإن كان لم يعرفه حتى يقصد إليه على أن القصد في الكذب غير معتبر، وقوله – صلى الله تعالى عليه وسلم – «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» فدل من حيث إن مفهومه أن من كذب غير متعمد لا يستحق النار على تصور حقيقة الكذب من غير قصد إليه وهو المطلوب، وعلى أن المراد في المسألة القطع لا حجة لهم في قوله تعالى ﴿أفترى على الله كذبا أم به جنة﴾ [سبأ: ٨] فإن الكفار قسموا قوله – صلى الله تعالى عليه وسلم – إلى نوعي الكذب وهما المفترى الذي اخترعه الكاذب من نفسه ولم يسمعه من غيره وغير المفترى الذي تبع فيه غيره لا أنهم قسموا الكلام إلى كذب وغيره حتى يحصل مقصود الخصم نعم نسبة الجنون إلى من اتبع غيره في قوله الكاذب في غاية البعد فافهم." (١)

"خبر آخر حتى تقع المطابقة بينه وبين هذا الخبر فلا يكون صدقا.

وأما أنه ليس بكذب فلأن الكذب هو عدم المطابقة بين الخبر والمخبر عنه، وعدم المطابقة بين الشيئين فرع تقررهما.

ولم يتقدم في هذا البيت خبر صدق حتى يكون الإخبار عنه بأنه كذب كذبا فلا يكون هذا الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال؛ لأنه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا، والمحال الثاني أنه لا يلزم من هذا الخبر ارتفاع النقيضين وارتفاعهما محال عقلا لأنه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا، بيانه أن الصدق عبارة عن المطابقة، والكذب عبارة عن عدم المطابقة، والمطابقة وعدمها نقيضان وقد تقدم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون النقيضان قد ارتفعا عنه وهو محال، وهذا **الإشكال من** الأسئلة الصعبة الدقيقة التي يحتاج **الجواب** عنها إلى فكر دقيق ونظر عويص.

والجواب أن نختار أن هذا الخبر كذب، وتقريره أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق وعدم المطابقة يصدق بطريقين: أحدهما أن يوجد في نفس الأمر المخبر عنه على خلاف ما في الخبر كمن قال زيد قائم وهو ليس بقائم فهذا كذب؛ لأنه

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٥٣/١

قول غير مطابق، وثانيهما أن لا يوجد في

ـــــــsوالكذب عن هذا الكلام ظاهر.

قال (والجواب أنا نختار أن هذا الخبر كذب، وتقريره أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق إلى منتهى قوله، وكذلك نجيب عن ارتفاع النقيضين بأن نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره) قلت: هو جواب حسن غير أنه يبقى إشكال آخر وهو ما إذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو كذب، ثم قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق فإن الصدق والكذب خبران، وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد أن يصدق أحد خبريه ويكذب الآخر، وإلا أدى ذلك إلى اجتماع الضدين وقياس الجواب الذي ذكره يقتضي أنه إذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق أن خبره ذلك كذب إذا كان لم يقل في ذلك البيت شيئا فلازم ذلك أن إخباره عما قاله في البيت بأنه صدق، وبأنه كذب إخبار كذب فقد اجتمع الضدان.

والجواب عن هذا الإشكال أن الضدين لم يجتمعا في ثبوت، وذلك هو الاجتماع الممتنع، وأما الاجتماع في النفي فغير ممتنع، وكون كلا الخبرين كذبا نفي لكن يبقى أن يقال اجتماع الضدين في الانتفاء غير ممتنع إذا كانا غير منحصرين بل يكون لهما ضد ثالث، أما إذا كانا منحصرين فهما كالنقيضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا انتفاء، والصدق والكذب منحصران فلا يصح ثبوتهما لخبر واحد ولا انتفاؤهما معا وبالجملة المسألة مشكلة بناء على كون الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا، أما إذا قال قائل يكون في الإخبار ما ليس بصدق ولا كذب، فقول القائل كل ما قلته في هذا البيت كذب، أو كل ما قلته في هذا البيت صدق من هذا الضرب الذي تعرى عن الصدق والكذب فلا يلزم على مقتضي قوله إشكال، ويكون الخبر ثلاثة أقسام صدق وكذب ولا صدق ولا كذب، وتقرير ذلك بأن الخبر إما أن يكون عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع، وإما أن يكون بالوقوع أو بعدم الوقوع فإن كان الخبر عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع فهذا الخبر لا يتصف لا بالصدق ولا بالكذب، وإن كان الخبر عن مخبره بالوقوع أو بعدم الوقوع فإما أن يطابق أو لا يطابق فإن طابق فهو الصدق.

وإن لم يطابق فهو الكذب وبهذا

ـــــــQقلت والتحقيق أن المبالغة في نحو قولك جئتك ألف ألف مرة كذب ولو على غير مذهب الجمهور إن قصد بها ظاهر الكلام؛ لأنها لم تطابق الواقع وصدق إن قصد بها المبالغة في الكثرة أو استعمل لفظها في مطلق الكثرة مجازا لعلاقة الخصوصية أما على الثاني فظاهر على الراجح من وضع المجاز لمعناه، وأما على الأول فلأن مرادهم أن الصدق مطابقة حكم الخبر الذي تضمنه المعنى المراد للواقع لا خصوص المعنى الوضعي فتدبر.

[المسألة الثانية والثالثة التمدح بالوفاء في الوعد والعفو في الوعيد ووجود الخبر بدون خصيصته]

(المسألة الثانية)

قال الإمام فخر الدين في باب الإخبار إن قولك إذا فرضت صدق زيد مثلا على الإطلاق زيد ومسيلمة الحنفي صادقان أو كاذبان في قوة خبرين تقديرهما على الأول زيد صادق ومسيلمة صادق، وعلى الثاني زيد كاذب ومسيلمة كاذب فيصدق

مفهوم الكذب في مسيلمة ويكذب في زيد، ومفهوم الصدق بالعكس لا خبر واحد حتى يلزمه ارتفاع الصدق والكذب لاستحالة أن يكون صادقا، وإلا لصدق مسيلمة في قولك هما صادقان أو لكذب زيد في قولك هما كاذبان، وأن يكون كاذبا وإلا لصدق مسيلمة على الأول أو لكذب زيد على الثاني. اهـ

ولا يخفى أنه يبطل بتضييق الفرض بأن نقول المجموع صادق أو كاذب ونجعل الخبر عن المجموع وهو مفرد في اللفظ، أو يقول المتكلم أردت المجموع والإخبار عنه ولم أرد الإخبار عن كل واحد منهما فالحق كما أشار إليه الفخر أن نلتزم في هما صادقان أو هما كاذبان أن الخبر كذب؛ لأن المتكلم أخبر في الأول عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وفي الثاني عن ثبوت عدم المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما، وليس الأمر كذلك لانتفاء حقيقة كل من الصدق والكذب بانتفاء جزئها فتنتفي المطابقة في المجموع بنفيها في أحدهما، وكذلك ينتفي ثبوت عدم المطابقة في المجموع بنفيه في أحدهما ولا شك في انتفاء المطابقة أو ثبوت عدمها في واحد منهما فيكون الحق نفي ذلك في المجموع إذ لا فرق بين مجموع الوجودين ومجموع العدمين في قولك: الوجود يشمل زيدا." (١)

"زيد ومسيلمة الحنفي صادقان أو كاذبان استحال في هذا الخبر أن يكون صادقا، وإلا لصدق مسيلمة في قولنا هما صادقان أو لكذب زيد في قولنا هما كاذبان.

ويستحيل أيضا أن يكون هذا الخبر كاذبا للزوم صدق مسيلمة في قولنا هما كاذبان أو كذب زيد في قولنا هما صادقان، لكن كذب زيد محال لأن الفرض خلافه وإذا ارتفع عنه الصدق والكذب لزم ارتفاع النقيضين كما تقدم تقريره قبل هذا فيمن قال: أنا كاذب في بيت لم يتكلم فيه إلا بهذا الكلام وقد تقدم مبسوطا، ويلزم أيضا وجود الخبر بدون خصيصته وهو قبول الصدق والكذب وهو محال أيضا.

والجواب قال الإمام فخر الدين في باب الإخبار أن هذا الخبر في قوة خبرين فإذا قلنا زيد ومسيلمة صادقان فتقديره زيد صادق ومسيلمة صادق والأول خبر صادق والثاني خبر كاذب، وكذلك إذا قلنا كاذبان صدق مفهوم الكذب في مسيلمة وكذب في زيد، وهذا **الجواب** يبطل بتضييق الفرض بأن نقول المجموع صادق أو كاذب ونجعل الخبر عن المجموع، وهو مفرد في اللفظ أو يقول المتكلم أردت المجموع والإخبار عنه، ولم أرد الإخبار عن كل واحد منهما فيبطل هذا **الجواب**.

والجواب الحق أن نلتزم في قولنا هما صادقان أنه كذب، وتقريره أن الكذب نقيض الصدق كما تقدم تقريره فإنه عدم المطابقة الذي هو نقيض المطابقة، والمتكلم أخبر عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما، وليست كذلك لأن الحقيقة تنتفي بانتفاء جزئها فتنتفي المطابقة في المجموع بنفيها في أحدهما ولا نشك أنها منفية في أحدهما فيكون الحق نفي المطابقة في المجموع فيكون الخبر كذبا، وكذلك إذا قلنا هما كاذبان فإنا أخبرنا عن ثبوت عدم المطابقة في كل واحد منهما، وإذا قال قائل العدم يشمل زيدا وعمرا كذب خبره هذا بوجود أحدهما فإن مجموع العدمين ينتفي بانتفاء جزئه كما ينتفي مجموع الثبوت، وقد أشار فخر الدين إلى أن الخبر يكون كذبا غير أنه لم يبسط تقريره.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/٥٤

(المسألة الرابعة) إذا قلنا الإنسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فإنه ينتج الإنسان وحده حيوان، وهذا خبر كاذب مع أن متقدماته صحيحة فكيف ينتج الصادق الخبر الكاذب، وذلك إن جوزناه يبطل علينا باب الاستدلال.

والجواب أن الفساد إنما جاء من جهة أن المقدمة الأولى هي مقدمتان التفت إحداهما بالأخرى إحداهما سالبة والأخرى موجبة فإن قولنا الإنسان وحده ناطق معناه أنه ناطق

ـــــــsزيد ومسيلمة صادقان أو كاذبان استحال ذلك إلى آخر تقرير الإشكال، ثم ذكر **جواب** الفخر بأنه في قوة خبرين أحدهما صادق والآخر كاذب ورد **الجواب** بتضييق الفرض في السؤال عن المجموع، أو يقول المتكلم أردت المجموع.

وأجاب بأنه خبر كاذب، وأنه إن أراد كل واحد منهما فهو خبر كاذب، وإن أراد المجموع فكذلك؛ لأن الحقيقة الكلية تنتفي بانتفاء جزئها) قلت ما قاله **جواب** حسن بناء على أن الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا وأما أنه لا يخلو عنهما فلا إشكال.

قال شهاب الدين (المسألة الرابعة)

إذا قلنا الإنسان وحده ناطق، وكل ناطق حيوان فإنه ينتج الإنسان وحده حيوان وهذا كذب قلت أجاب بأن قول القائل الإنسان وحده ناطق في قوة مقدمتين موجبة وسالبة، وأكمل **جوابه** بناء على

ـــــــQالزمان والمكان ظرفين ليس هو غيبة المظروف فيهما وإحاطتهما به كما هو مقتضى ما يعتقده كثير من النحاة من الظرفية الحقيقية نظرا إلى أن معنى الزمان إما اقتران حادث بحادث، والاقتران نسبة وإضافة لم تحط بزيد كإحاطة ثوبه إنما هي في ذينك الحادثين لا تتعداهما، وإما حركات الأفلاك والحركة قائمة في الفلك لم تحط بزيد وغيره من حوادث الأرض بل المحيط هو الفلك وحده، وأن نحو زيد عندك حقيقة وإن لم يغب في المكان الذي أنت فيه، والمراد بقوله تعالى ﴿له ما في السماوات وما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٥٥] له ما على ظهرهما كان الخبر الناشئ من المقدمتين في نحو قولك الوتد في الحائط والحائط في الأرض ينتج الوتد في الأرض صادقا لا **إشكال فيه** وإن قلنا معنى ذلك غيبة المظروف فيهما وإحاطتهما به كما يقتضيه الظرفية الحقيقية كان الخبر المذكور كاذبا فإن الوتد ليس في الأرض إلا أن كذبه من جهة فوات شرط الإنتاج الذي هو اتحاد الوسط فإنك هنا لم تأخذ عين خبر المقدمة الأولى فتجعله مبتدأ في الثانية كما هو ضابط الاتحاد بل مفعوله بواسطة حرف الجر وجعلته مبتدأ في الثانية على أنا لا نسلم كذب الخبر الناشئ عن المقدمتين المذكورتين على هذا التقدير بل هو صادق؛ لأن المقدمة الثانية وهي الحائط في الأرض إن كانت حقيقة وإن كانت جملة الحائط في الأرض كان الوتد في الأرض خبرا حقا كقولنا المال في الصندوق الناشئ عن قولك المال في الكيس والكيس في الصندوق، وإن كانت مجازا من باب إطلاق الكل على الجزء من حيث إن الحائط لم يغب بجملته في الأرض بل أبعاضه كان الخبر المذكور وهو الوتد في الأرض مجازا أيضا لعلاقة المجاورة فافهم

[المسألة الثامنة المحال في النتيجة]

(المسألة الثامنة) : بغياب شرط الإنتاج الذي هو اشتراك المقدمتين في الوسط لزم كذب النتيجة مع صدق المقدمتين فيما يستدل به على أن كل ما في العالم ذهب." (١)

"وغيره غير ناطق هذا هو مدلول وحده لغة فإن جعلنا مقدمة الدليل هي الموجبة وحدها صح الكلام فإنه يصير الإنسان ناطقا، وكل ناطق حيوان فينتج كل إنسان حيوان ولا محال في هذا.

وإن جعلنا مقدمة القياس هي السالبة لم يصح الإنتاج لفوات شرطه وهو أن الشكل الأول من شرطه أن تكون صغراه موجبة وهذه سالبة فلا يصح ألا ترى أنك إذا قلت لا شيء من الإنسان بحجر، وكل حجر جسم كانت النتيجة لا شيء من الإنسان بجسم وهو باطل فلا بد أن تكون مقدمة القياس في هذا الشكل موجبة إذا كانت صغرى وهذا الكلام قد جعلت فيه سالبة فلذلك حصل فيه أمر محال، وإن جعلنا مجموع المقدمتين مقدمة واحدة امتنع أيضا فإنه لا قياس عن ثلاث مقدمات، ويلزم الفساد من كون إحداهما سالبة كما تقدم.

(المسألة الخامسة) نقول الفول يغذو الحمام والحمام يغذو البازي فالفول يغذو البازي المقدمتان صادقتان والخبر الذي أنتجتاه كاذب وهو قولنا الفول يغذو البازي فإنه لا يأكل إلا اللحم فكيف ينتج الصادق الكاذب؟ وذلك يخل بنظام الاستدلال.

والجواب أن الفساد جاء من جهة عدم اتحاد الوسط فإن قلنا الفول يغذو الحمام الأصل أن نقول وكل ما يغذو الحمام يغذو البازي ولم نأخذه بل أخذنا مفعول المحمول وضابط اتحاد الوسط الذي هو شرط الإنتاج أن تأخذ عين الخبر في المقدمة الأولى فنجعله مبتدأ في الثانية، وهنا لم تأخذه بل أخذت مفعوله وجعلته مبتدأ في الثانية فلم يتحد الوسط وإذا لم يتحد الوسط لم يحصل الإنتاج، ونظيره أن تقول زيد مكرم خالدا وخالد مكرم عمرا ينتج زيد مكرم عمرا، وذلك غير لازم لجواز أن يكون زيد عدوا لعمرو فلم يكرمه، وعلى هذا السؤال متى أخذت مفعول الوسط بطل الإنتاج، ومتى أخذته نفسه فهو الذي يحصل به الإنتاج، ويصدق معه الخبر فتأمل

(المسألة السادسة) تقول كل زوج عدد والعدد إما زوج أو فرد ينتج الزوج إما زوج أو فرد، والإخبار عن كون الزوج منقسما إلى الزوج والفرد كاذب فإن المنقسم إلى شيئين لا بد وأن يكون مشتركا بينهما والزوج ليس مشتركا فيه بين الزوج والفرد فالمقدمات صادقة والخبر الذي أنتجته كاذب فيلزم المحال كما تقدم.

والجواب أن المحال إنما نشأ من جهة أن المقدمة الثانية في هذا الشكل من شرطها أن تكون كلية، وقولنا العدد إما زوج أو فرد قضية منفصلة نص أرباب المنطق على أنها إنما تكون كلية بأزمانها وأوضاعها فإن لم تقع الإشارة إلى ـــــــsذلك وهو **جواب** حسن ولقائل أن يجيب بأن المقدمة الأولى لما قيد موضوعها بوحده كان يجب أن يذكر الموضوع في الثانية مقيدا بقيده ولو ذكر كذلك لظهر الفساد في المقدمة الثانية إذ ليس الإنسان وحده حيوانا بل هو وغيره، ففساد النتيجة لفساد إحدى المقدمتين، وهذا **الجواب** مغن عن **الجواب** الأول مع أنه حسن.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٥٨/١

قال شهاب الدين (المسألة الخامسة)

تقول الفول يغذو الحمام، والحمام يغذو البازي إلى آخر المسألة قلت: **جوابه** ظاهر صحيح

قال (المسألة السادسة)

تقول كل زوج عدد والعدد إما زوج أو فرد إلى آخر المسألة قلت ما ذكره من **الجواب** صحيح ظاهر

ــــــــQوياقوت وحيوان، وكذا على قولنا هذا الجبل ذهب بنحو لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم، وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن كل من قال إنه ذهب صادق، فلم يلزم بكذبها المحال، وهو إنتاج الصادق الخبر الكاذب المؤدي لبطلان باب الاستدلال على أنا لو قلنا في الاستدلال المذكور لأن القائل بأنه ذهب قائل بأنه جسم صادق ينتج أن كل قائل بأنه ذهب صادق وسلمنا عدم فوات شرط الإنتاج المذكور حينئذ، أجيب بوجوه ثلاثة: أحدها أن الكلام مبني على التقدير لا على نفس الأمر ولا محذور في التزام أن الجبل ذهب على سبيل الفرض ولا في كون المحال في النتيجة نشأ عنه وثانيها أنا لا نسلم أن القائل بأنه ذهب قائل بأنه جسم إذ يجوز في المحال أن يلزمه المحال، وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الأولى فلا تلزم النتيجة. وثالثها أنا وإن سلمنا أنه صادق إلا أنا لا نسلم صحة المقدمات ضرورة أنه ليس بصادق في كل من قوله أنه ذهب وقوله أنه جسم بل هو صادق في الثاني دون الأول فلم يحصل مقصود السائل من أنه صادق في قوله إنه ذهب لا سيما، وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وهي قوله إنه جسم فاندفع **الإشكال والله** - سبحانه وتعالى - أعلم.

[الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقلية والشرعية والعادية]

(الفرق الثالث بين قاعدة الشروط اللغوية وقاعدة غيرها) من الشروط العقلية والشرعية والعادية وبين كل واحد منها مع الآخر منها فالمقصود هنا جهتان: الجهة الأولى الفرق بين سائر الشروط وهو أن ارتباط الشرط بالمشروط إن كان معناه أنه من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به فهو الشرط العقلي كالحياة مع العلم أو أن الله ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع فهو الشرط الشرعي كالطهارة مع الصلاة أو أن الله تعالى ربط هذا الشرط بمشروطه بقدرته ومشيئته فهو الشرط العادي كالسلم مع صعود السطح أو أن واضع اللغة ربط هذا الشرط بمشروطه أي جعل هذا الربط اللفظي دالا على ارتباط معنى اللفظ بعضه ببعض فهو الشرط اللغوي كالدخول المعلق عليه الطلاق في نحو إن." (١)

"ألزمت هذا أقول الوتد في الأرض حقيقة، ويكون الخبر صادقا ولا محال حينئذ، والسؤال **والإشكال إنما** جاء من قبل أن الوتد ليس مغيبا في الأرض، أما على هذا التقدير فلا يلزم **إشكال ولا** يضرنا إلزام ما ذكرته فالسؤال ذاهب على كل تقدير وهو المقصود.

(المسألة الثامنة) قولنا هذا الجبل ذهب لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٥٩/١

كل من قال إنه ذهب صادق، وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات وبهذا النمط يستدل على أن كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع أنواع المحالات تقريرها بهذا الدليل، وهذه مغلطة عظيمة.

والجواب عنها من وجوه: أحدها أن قول القائل إن هذا الجبل ذهب محال وكذب المحال يلزمه المحال فيكون المحال في النتيجة إنما نشأ من هذا المحال فنحن نلتزم أنه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور، وإنما المحذور كونه ذهبا في نفس الأمر، وثانيها أنا لا نسلم أنه يقول إنه جسم فإن قوله هو ذهب محال والمحال يجوز أن يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الأولى فلا تلزم النتيجة، وثالثها أنا لا نسلم صحة المقدمات، ونسلم أنه صادق لكنه قد تقدم من قوله أمران: أحدهما قوله إنه ذهب والآخر قوله إنه جسم فهو صادق في قوله إنه جسم لا في قوله إنه ذهب فلا يحصل المقصود للسائل ولا سيما، وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وقد بيناها فاندفع **الإشكال فهذه** نبذة من الأخبار مشكلة لا يتحدث فيها إلا الفضلاء النبلاء لتوقف سؤالها **وجوابها** على دقائق من العلوم، وقد تذكر في سياق المغلطات فيعسر **الجواب** عنها، وقد اتضح منها جملة هاهنا توجب الإعانة على فهم غيرها والله المستعان لا رب غيره.

(الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره) من الشروط العقلية والشرعية والعادية فإن أكثر الناس يعتقدون أن الكل معنى واحد وأن اللفظ مقول عليها بالتواطؤ وأن المعنى واحد وليس كذلك بل للشروط اللغوية قاعدة مباينة لقاعدة الشروط الأخر ولا يظهر الفرق بين القاعدتين إلا بيان حقيقة الشرط والسبب والمانع أما السبب فهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه

ـــــــSقال (المسألة الثامنة قولنا هذا الجبل ذهب؛ لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم، وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن كل من قال إنه ذهب صادق إلى آخر أجوبته) قلت أجوبته صحيحة غير أنه كان الأولى **الجواب** بأن شرط الإنتاج غير موجود وهو اشتراك المقدمتين في الوسط، ولم يشتركا في هذا القول في الوسط ففات شرط الإنتاج ولزمه بفوته الخطأ والكذب.

قال: شهاب الدين (الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقلية والشرعية والعادية)

قلت: كان حقه كما فرق بين الشرط اللغوي وغيره أن يفرق بين سائر الشروط فإن الشرط العقلي ارتباطه بالمشروط عقلي ومعنى ذلك أن من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به والشرط الشرعي ارتباطه بالمشروط شرعي ومعنى ذلك أن الله تعالى ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع والشرط العادي ارتباطه بالمشروط عادي ومعنى ذلك أن الله تعالى ربط هذا الشرط بمشروطه

ـــــــQكل من الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالسلم مع صعود السطح أنه يلزم من عدمها عدم مشروطها ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم لمشروطها فقد يوجد مشروطها عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذي هو شرط وقد يعلم لمقارنة الدين لدوران الحول مع وجود النصاب فإطلاق لفظ الشرط على ما عدا اللغوية حقيقة قطعا وعلى اللغوية يمكن أن يقال حقيقة أيضا بطريق الاشتراك لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة وأن يقال

مجازا لأنه أرجح من الاشتراك وأن يقال بطريق التواطؤ بأن يدعي وضعه للقدر المشترك بين الجميع وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك فإن كلا من المشروط العقلي والشرعي والعادي يتوقف دخوله في الوجود على وجود شرطه ووجود شرطه لا يقتضيه المشرط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم إن ما عدا العقلي من الشروط من حيث إن ربطها بمشروطها بالوضع تقبل الإبدال والإخلاف والإبطال إذ لا يمتنع رفع ذلك الربط فمثال الإبدال والإخلاف في الشرط اللغوي أن يقول لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا يقول لها أنت طالق ثلاثا فتقع الثلاث بالإنشاء بدلا عن الثلاث المعلقة أو تقول لشخص: إن أتيتني بعبدي الآبق فلك هذا الدينار ثم تعطيه الدينار قبل أن يأتي بالعبد هبة فتخلف الهبة استحقاقه إياه بالإتيان بالعبد ومثال الإبطال فيه أن ينجز الطلاق إبطالا للتعليق أن يتفق الجاعل والمجعول له على فسخ الجعالة وقس على ذلك العادي والشرعي فإن كلا من العادة والشرع قد يبطل الشرطية في نحو السلم والطهارة والستارة عند معارضة التعذر أو غيره وقد أخلف الشرع الطهارة المائية بالترابية وأخلفت العادة السلم برفع الشخص في التابوت بآلة جذب الأثقال والشرط العقلي من حيث إن ربطه بمشروطه ذاتي لا بالوضع لا يقبل البدل والإخلاف ولا إبطال الشرطية كما." (١)

"أمس لا يصح وبيان ذلك ببيان ثلاث قواعد:.

القاعدة الأولى أن الأسباب الشرعية: قسمان قسم قدره الله تعالى في أصل شرعه وقدر له مسببا معينا فليس لأحد فيه زيادة ولا نقص كالهلال لوجوب الصوم وأوقات الصلوات والعصم والأملاك في الرقيق والبهائم لوجوب النفقات وعقود البياعات والهبات والصدقات لإنشاء الأملاك وغير ذلك من الأسباب والمسببات. وقسم وكله الله تعالى لخيرة المكلفين.

فإن شاءوا جعلوه سببا وإن شاءوا لم يجعلوه سببا وحصر جعلهم لذلك في طريق واحد وهو التعليق كدخول الدار وقدوم زيد لم يجعل الله ذلك سببا لطلاق امرأة أحد ولا لعتق عبده والمكلف جعل ذلك سببا للطلاق والعتق بالتعليق عليه خاصة فلو قال: جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك ولم يعتبر فهذا القسم خير الله تعالى فيه وفي مسببه أي شيء شاء المكلف جعله من طلاق أو عتق كثيرا أو قليلا قريب الزمان أو بعيده بخلاف الأول. القاعدة الثانية المقدرات لا تنافي المحققات بل يجتمعان ويثبت مع كل واحد منهما لوازمه وأحكامه ويشهد لذلك مسائل: أحدها أن الأمة إذا اشتراها شراء صحيحا أبيح وطؤها بالإجماع إلى حين الاطلاع على العيب والرد به.

وإن قلنا: الرد بالعيب نقض للعقد من أصله ارتفعت الإباحة المترتبة عليه مع أنها واقعة بالإجماع وكذلك العقد واقع أيضا ورفع الواقع محال عقلا والمحال عقلا لا يرد الشرع بوقوعه فيتعين أن يكون معنى هذا الارتفاع تقديرا لا تحقيقا لأن قاعدة التقادير الشرعية إعطاء الموجود حكم المعدوم أو المعدوم حكم الموجود فيحكم صاحب الشرع بأن العقد الموجود والإباحة المترتبة عليه وجميع آثاره في حكم العدم وإن كانت موجودة ولا تنافي بين ثبوت الشيء حقيقة وعدمه حكما كقربات الكفار والمرتدين موجودة حقيقة ومعدومة حكما والنية في الصلاة إلى آخرها موجودة حكما ومعدومة حقيقة عكس الأول وكذلك الإيمان والإخلاص وغيرهما يحكم بوجودهما وإن عدما عدما حقيقيا وقد بسطت ذلك في كتاب الأمنية في إدراك أحكام

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٦١/١

النية فظهر أن المقدرات لا تنافي المحققات.

ـــــــsأمس لا يصح) قلت: ما قاله عندي صحيح لكنه مناقض لما حكي من الإجماع على استمرار العصمة وإباحة الوطء إلى قدوم زيد والذي أظنه أن ذلك الإجماع لا يصح وأنها لا يباح وطؤها في تلك المدة لاحتمال وقوع الشرط بل تحرم على كل حال فإن قدم زيد تبين أن لنا تحريمها للطلاق وإن لم يقدم تبين أن تحريمها **للإشكال والاحتمال** كما في اختلاط المنكوحة بالأجنبية الأجنبية حرام لأنها أجنبية والمنكوحة حرام للاختلاط.

قال: (وبيان ذلك ببيان ثلاث قواعد: القاعدة الأولى أن الأسباب الشرعية قسمان إلى آخر بيان القاعدة) قلت: جميع ما قاله في ذلك صحيح غير قوله (ولو قال: جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك) قلت: هذا إنما يجري على قول الشافعية في تعيين الألفاظ وأما على قول أهل المذهب في عدم تعيينها فلا والله أعلم.

قال: (القاعدة الثانية أن المقدرات لا تنافي المحققات إلى آخر ما قاله في هذه المسألة) قلت: ما قاله في ذلك صحيح غير قوله كقربات الكفار والمرتدين موجودة حقيقة ومعدومة حكما فإنه إن أراد أن قرباتهم في حال الكفر والارتداد فذلك غير صحيح وإن أراد في حال الإسلام قبل الارتداد فذلك صحيح والله أعلم

ـــــــQفأجابه بقوله) :

يا عليما بكل معنى نفيس ... وصديقي ومطلبي وأنيسي

أنت من في رفيع مجد وفضل ... ومقال له مقام الرئيس

لك من أسهم البيان المعلى ... في شذوذ فاوضت أو في مقيس

ولك السابق المجلى إذا ما ... رمت سبقا بحلبة التدريس

من كعثمان راضيا راقيا أو ... ج المعالي بطيب خيم وسوس

أو لم يكفك الجواهر حتى ... جئت بالزهر في قيود الطروس

أسفرت عن لثامها بنت فكر ... منك رامت بلطفها تأنيسي

وأدارت على المسامع منها ... خمر معنى أشهى من الخندريس

وأشارت إلى لطائف دارت ... بين خلين تزدري بالكؤوس

ما على – يا فقيه – أحمد زيد ... إن ذاك الجليس خير جليس

قد تسابقتما الفضائل حتى ... نلتما أقصى كل معنى نفيس

فكلا الفاضلين أحرز فضلا ... ليس يخفى عليه معنى الشموس

إن بيت الصفي لا شك مبنى ... لعمري بني على تأسيس

بيد أن أكثر الظروف لقصد ... رام منه غرابة التلبيس

أو يخفى عيد وعيد وعيد ... عم بيوم العروبة المأنوس

إن هذا المراد إن قال جاءت ... بعد ما قبل بعد يوم الخميس

صح من قال قبل ما بعد لكن ... نكس اليوم غاية التنكيس

أين يوم الربوع من يوم عيد ... من يرد السعيد للمنحوس

دمتما في لبوس صحة نعمى ... من أجل الملبوس غير لبيس

قلت وهذا الجواب لا يخالف الضابط المتقدم وإن كان ظاهر قوله أو يخفى عيد إلخ وقوله صح من قال قبل ما بعد إلخ أنه على عكس ما مر لأمرين: الأمر الأول أن الصفي لم يقل بعده يوم الخميس بل قال بعد يوم الخميس ولا شك في صدق الأول بيوم الربوع كما مر وصدق الثاني بيوم الجمعة كما قال الأسكوبي الأمر الثاني أن قوله بيد أن أكثر الظروف إلخ موافق للقاعدة المتقدمة من أن كل ما اجتمع فيه.." (١)

"محال إذ يلزم عليه تحصيل الحاصل وهو غير جائز.

والجواب الحق هو هذا الثاني والعجب أنا طول أعمارنا نقول: ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بإبراهيم ولا بغيره ومعلوم من قواعد العرب أن الفعل في سياق الإثبات لا يتناول إلا أصل المعنى وأنه مطلق لا عام ومن المعلوم أن أصل الإحسان ليس في الرتبة مثل الإحسان المشبه بإحسانه تعالى لإبراهيم - عليه السلام - فإذا كنا نقتصر على مطلق الإحسان من غير إشكال ويكون ذلك حسنا من غير خلل فأولى أن يحسن منا طلب الإحسان المشبه بإحسان حصل لعظيم من العظماء فإنه أضعاف أصل الإحسان وما المحسن لطلبنا مطلق الإحسان من غير تشبيه إلا أنا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على الإعطاء العظيم لا يخل بصاحب العطية العظيمة الذي نحن نسأل له الزيادة والعجب من تنبه الشيخ لإيراد السؤال في الحديث المروي ولم يدرك أنه يرد في الصلاة المطلقة وهي أولى بإيراد السؤال فيها إن كان صحيحا فتأمله وتأمل ما ذكرته أنا فهو حسن إن شاء الله تعالى.

sوالجواب الحق هو هذا الثاني) قلت: على تسليم أن التشبيه يستلزم المشابهة في أوصافها فهو على تقدير إرادة المشبه ذلك يكون جواب عز الدين مستدركا كما قال: شهاب الدين وجوابه هو أصح والله أعلم.

قال: (والعجب أنا طول أعمارنا نقول ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بإبراهيم - عليه السلام - ولا بغيره إلى قوله وأنه مطلق لا عام) قلت: ولقائل أن يقول ما أمرنا إلا بالصلاة المشبهة فإنها التي وردت في الحديث لا غيرها وما قال: من أنه مطلق لا عام صحيح.

قال: (ومن المعلوم أن أصل الإحسان ليس في الرتبة مثل الإحسان المشبه بإحسانه تعالى لإبراهيم - عليه السلام - إلى قوله فإنه إضعاف أصل الإحسان) .

قلت: ما قاله هنا ليس بصحيح فإن مطلق الإحسان لا يصح أن يكون إحسان ما قيد إضعافا له وإنما يكون إضعافا لإحسان مقيد وليس هذا كلام من فهم المطلق والمقيد والفرق بينهما على وجهه والذي حمله على هذا الخطأ استرواحه إلى قاعدة غير صحيحة قررها بعد وهي أن الأعم يستلزم الأخص عينا إذا كان الفرق بينهما بالأقل والأكثر والمستلزم هو الأقل.

قال: (وما المحسن لطلبنا مطلق الإحسان من غير تشبيه إلا أنا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا إلى قوله الذي

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٧١/١

نحن نسأل له الزيادة) قلت: ما قاله هنا صحيح.

قال: (والعجب من تنبه الشيخ لا يراد السؤال في الحديث المروي ولم يدرك أنه يرد في الصلاة المطلقة وهي أولى بإيراد السؤال فيها إن كان صحيحا) قلت: التنبه لإيراد السؤال على الحديث مبني على استلزام التشبيه للمشابهة في صفات الفعل وهو مما يسبق إليه الوهم في مثل هذا الحديث وأما في مطلق الصلاة وأشباهها فلا يسبق ذلك فيها إلى وهم من عرف حقيقة المطلق والمقيد والفرق بينهما بوجه وإنما يسبق ذلك إلى وهم من لا يعرف حقيقتهما ولا الفرق بينهما.

قال: (وتأمل ما ذكرته فهو حسن والله أعلم) قلت: قد تبين أنه ليس بحسن والحمد لله.

ــــــــQفيه وعلى الناصر في كلامه السابق دركا من وجهين أيضا وكذا ابن الشاط الأول ظنه أن الشرط على بابه راجع للدخول للربط والأمر بالعكس الثاني ظنه أن إلا أن يشاء الله في مسألتنا ليس للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم بل لرفع الحكم بالتعليق كما في اليمين وليس كذلك للقاعدتين السابقتين وبالجملة فمذهبا ابن قاسم وعبد الملك في كون إن شاء الله في المثالين المارين لا تنفعه أو تنفعه إما أن يحملا على الوفاق مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه للمعلق عليه وادعاه مع البنية وهو ما للقرافي ومن تبعه أو على الاختلاف فيما احتمل ذلك وادعاه وقامت عليه بينته وهو ما في البيان لابن رشد أو على الاختلاف مطلقا وهو قول الأكثر مع المقدمات لابن رشد وهو المعتبر وعليه فهل إن شاء الله بمعنى الاستثناء راجع للمعلق عليه نفسه وهو ما لابن رشد واختاره الرهوني أو هو شرط على بابه راجع للمعلق عليه أيضا وهو ما للناصر وابن الشاط ولا خلاف في كون إلا أن يشاء الله استثناء رافعا لحكم التعليق كما في اليمين أو هو شرط على بابه قيد للتعليق كإلا أن يشاء الله وهو ما لابن المبارك وهو الحق هذا خلاصة ما في حاشية كنون على حواشي عبق بتوضيح وزيادة وهو غاية تحقيق المقام فاحفظه قلت: ولا فرق على قول ابن المبارك بين صرف المشيئة بإن شاء الله أو إلا أن يشاء الله للدخول أو للطلاق أو لم تكن له نية بصرفها بشيء ووجه الدخول في كل ضرورة أنها قيد يجب رده للربط لا إلى طرف من طرفي القضية الشرطية فينجز عليه عند ابن القاسم للشك ولا شيء عليه عند عبد الملك لإلغاء الشك.

وإذا قال: أنت طالق إلا أن يبدو لي أو إلا أن أشاء أو إلا أن أرى خيرا منه أو إلا أن يغير الله ما في خاطري ونحو ذلك لا ينفعه وإذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار إلا أن يبدو لي ونحوه أو إن دخلت الدار إلا أن يبدو لي فأنت طالق نفعه لأن معناه أني لم أصمم على جعل دخول الدار سببا لطلاقك بل الأمر موقوف على إرادتي في المستقبل فإن شئت جعلت دخول الدار سببا لوقوعه وإن شئت لم أجعله سببا فلذا نفعه." (١)

"وأن لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع **الإشكال وقال** شمس الدين الخسرو شاهي: إن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة.

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلفه السبب الأول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ها هنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٨٨/١

فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر – عليه السلام – أن صهيبا – رضي الله عنه – اجتمع في حقه سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح عظيم جليل لصهيب وكلام حسن.

وأجاب غيرهم بأن **الجواب** محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفاد كلمات الله تعالى وأنها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها أن تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم إنها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون **جوابا** لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال القائل: لو لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول له أنت: لو لم يكن زوجا لم يحرم تريد أن ما ذكره من الربط

ـــــــsوأن لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع **الإشكال وقال** الشيخ شمس الدين الخسرو شاه أن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال: الشيخ عز الدين بن عبد السلام – رحمه الله – الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه. وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلف السبب الأول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك هنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر – عليه السلام – أن صهيبا اجتمع عنده سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح كبير وكلام حسن.

وأجاب غيرهم بأن **الجواب** محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفاد كلمات الله تعالى وأنها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها إن تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم، ثم إنها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون **جوابا** لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال: القائل لو لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول: أنت لو لم يكن زوجا لم يحرم تريد أن ما ذكره من الربط

ـــــــoوكذا كلام الأمير مبني على أن إن شاء الله شرط على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه كما هو مذهبه ومذهب الناصر قلت: والظاهر أن مذهب ابن المبارك كما في الطلاق كذلك يأتي في النذر والعتق لأن جعل إن شاء الله شرطا على بابه لتقييد التعليق يقتضي وقوع الشك في العتق والنذر كما علمت وفي اعتبار الشك فيهما كالطلاق عن ابن القاسم وهو الصحيح فلا يلغى بل يقتضى لزومهما أما العتق فلتشوف الشارع للحرية ولم ينظر والاحتياط في الفروج كما في شرح الأمير على مجموعه وعتق وأما النذر فكذلك على الظاهر لكونه قربة أوجبها على نفسه أو إلغائه فيها كالطلاق فلا يحكم بواحد فيها لمجرد احتمال خلاف نعم جريان قول عبد الملك بإلغاء الشك وإن ظهر في غير الطلاق لا يظهر في الطلاق لأن الشك فيه على خمسة أوجه كما في البيان لابن رشد نظمها بعضهم بقوله:

ذو الشك في الحنث بلا مستند ... لا أمر لا جبر اتفاقا قيد

لا جبر بل يؤمر من سيستند ... بالاتفاق قال من يعتمد

من شك في الحنث وفي أن حلفا ... لا جبر بل في أمر هذا اختلفا

ثم الذي في جبره يختلف ... ذو المشي والعدد والحيض اعرفوا

ذو الشك في الزوجة فعل أمس ... بالاتفاق أجبره دون لبس

وصورة الوجه الأول أن يحلف الرجل على الرجل أن لا يفعل فعلا ثم يقول لعله قد فعله من غير سبب يوجب عليه الشك في ذلك، وصورة الوجه الثاني أن يحلف أن لا يفعل ثم يشك هل حنث أم لا لسبب أدخل عليه الشك، وصورة الوجه الثالث أن يشك هل طلق أم لا وهل حلف وحنث أو لم يحلف لسبب أدخل عليه الشك فقال ابن القاسم: يؤمر بالطلاق. وقال أصبغ: لا يؤمر به، وصورة الوجه الرابع أن يطلق فلا يدري إن كان طلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا أو يحلف ويحنث ولا يدري إن كان حلف بطلاق أو بمشي أو يقول: امرأتي طالق إن كانت فلانة حائضا فتقول: لست بحائض أو إن كان." (١)

"يفهمون غيره في تلك الموارد ويعم هذا الجواب الواجب لذاته كصفات الله وكلماته والممكن القابل للتعليل كطاعة صهيب – رضي الله عنه –.

(المسألة الثالثة) أن النحاة والأصوليين قد نصوا على أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه فلا نقول: إن غربت الشمس فأتيني بل إذا غربت الشمس وإذا يعلق عليها المشكوك والمعلوم فتقول: إذا دخلت الدار فأنت حر وإن دخلت الدار فأنت حر ومقتضى هذه القاعدة أن يتعذر ورودها في كتاب الله تعالى مضافة إلى الله تعالى فإن الله تعالى بكل شيء عليم مع أنها وردت كقوله تعالى ﴿إن كنتم إياه تعبدون – وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ [البقرة: ١١٤ – ٢٣] وغير ذلك من التعليقات وهو كثير جدا مع أن قوله تعالى إن كنتم في ريب خطاب مع أهل الكفر فالله تعالى يعلم أنهم في ريب وهم يعلمون ويجزمون أنهم في ريب ومع ذلك فالتعليق حسن.

والجواب عن هذا السؤال أن الخصائص الإلهية لا تدخل في الأوضاع العربية بل الأوضاع العربية مبنية على خصائص الخلق والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب وعلى منوالهم فكل ما كان في عادة العرب حسنا أنزل في القرآن على ذلك الوجه أو قبيحا في لسان العرب لم ينزل في القرآن توفية بكون القرآن عربيا وتحقيقا لذلك فيكون الضابط أن كل ما شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه بين الناس حسن تعليقه بإن من قبل الله تعالى ومن قبل غيره سواء كان معلوما للمتكلم أو للسامع أو لا ولذلك يحسن من الواحد منا أن يقول: إن كان زيد في الدار فأكرمه مع أنه يعلم أنه في الدار لأن حصول زيد في الدار شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه فهذا هو الضابط لما يعلق على إن، فلا فرق حينئذ بين ما يرد من قبل الله عز وجل في كتابه وبين ما يرد من كلام الناس من هذا الوجه فاندفع الإشكال فإن قلت: فيلزم على هذا أن لا يصح قولنا أن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٠/١

يكون الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وإن يكن نصف الخمسة فالخمسة زوج لأن هذه الأمور لا يشك فيها عادة بل تقطع بأن الواحد نصف الاثنين ولا يكون نصف الخمسة مع أن هذا الكلام عربي وملازمته صحيحة ومعنى معتبر قلت: كون الواحد نصف العشرة أمر ليس في الواقع بل أمر يفرضه العقل ويقدره الوهم ومعناه متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فإن فرض المحال واقع جائز فيجوز أن يلزمه المحال وإذا كان التعليق إنما هو على أمر مفروض والفرض والتقدير ليس أمرا لازما في الواقع بل يجوز أن يقع وأن لا يقع فصار من قبيل المشكوك فيه فلأجل ذلك حسن تعليقه بإن فتأمل هذه المواضع فإنها في بادئ الرأي مشكلة

ـــــــs هذا **جوابا** له أو تقدير سبق كلام والأصل عدم ذلك.

قال شهاب الدين (المسألة الثالثة أن النحاة والأصوليين قد نصوا على أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه آخر المسألة) قلت: ليس الأمر كما نصوا عليه بل هي لمطلق الربط سواء كان ما دخلت عليه مشكوكا فيه أو غير مشكوك غير أنها ليست بظرف وإذا ظرف وقد آل كلامه في **جوابه** عن **الإشكال وجوابه** بعد ذلك عن السؤال إلى أنها

ـــــــQ الرابع الذي رآه والحق أن الوجه الرابع يصلح توجيها لكل من القول الثاني وهو مذهب الشافعي والقول الثالث وهو مذهب الإمام مالك واختاره إمام الحرمين من الشافعية وذلك لأن مذهب الشافعي مبني على أن استقبال الفعل الأول باعتبار زمن الثاني لتوقفه عليه ومذهبنا مبني على أن استقبال كل من الفعلين باعتبار زمن التكلم وهو الظاهر لأن المتوقف على الثاني إنما هو لزوم حكم التعليق لا المعلق عليه كما في البناني على عبق.

وضابط مذهب الشافعي أن الشروط إن وقعت كما نطق بها لم تطلق وأن عكسها المتقدم متأخر والمتأخر متقدم طلقت قال الشيخ أبو إسحاق في المهذب في المثال المار: إن دخلت الدار ثم كلمت زيدا طلقت وإن كلمت زيدا أولا ثم دخلت الدار لم تطلق لأنه جعل دخول الدار شرطا في كلام زيد فوجب تقديمه عليه وإن قال: إن أعطيتك إن وعدتك إن سألتني فأنت طالق لم تطلق حتى يوجد السؤال ثم الوعد ثم العطاء لأنه شرط في الوعد العطية وشرط في العطية السؤال وكان معناه إن سألتني فوعدتك فأعطيتك فأنت طالق وافقه الغزالي على ذلك في الوسيط ولم يحكيا خلافا وعليه إذا نسق هذا النسق عشرة شروط فأكثر فلا بد في لزوم الطلاق من أن يقع العاشر أولا ثم التاسع إلى الأول فيقع آخرا لأن العاشر سبب في التاسع فيقع قبله وهكذا ومتى اختل ذلك في الوقوع اختل المشروط فلا يقع ومدركهم قاعدتان الأولى أن الشروط اللغوية أسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم.

والقاعدة الثانية أن تقدم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال فإذا قال: إن كلمت زيدا إن دخلت الدار فمعناه عندهم أني جعلت كلام زيد سبب طلاقك وشرطه اللغوي غير أني قد جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فإن وقع الكلام أولا فلا تطلق به لأنه وقع قبل سبب اعتباره فيلغى كالصلاة قبل الزوال فلا بد من إيقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال.

ويشهد لمذهبهم من القرآن قوله تعالى في سورة هود ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾ [هود: ٣٤]." (١)
"ينحل إشكالها بما قررناه.

(المسألة الرابعة) مقتضى ما تقدم من أن الشرط لا يكون إلا بأمر معدوم مستقبل وأن جزاءه أيضا كذلك وأنها أمور عشرة في لسان العرب كذلك كما تقدم تقريره أن لا يصح تعليق صفات الله تعالى نحو علمه وإرادته فإن الله تعالى في الأزل بكل شيء عليم وقدر كل شيء في الأزل من جميع الموجودات الممكنات والمعدومات ويستحيل أن يتأخر شيء من ذلك عن الأزل فيستحيل تعليقه حينئذ وجعله شرطا لكنه ورد في كتاب الله تعالى معلقا على الشرط كقوله عز وجل ﴿ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون﴾ [الزخرف: ٦٠] ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ [السجدة: ١٣] ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠] ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها﴾ [الإسراء: ١٦] و ﴿إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين﴾ [النساء: ١٣٣] و ﴿إن يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم﴾ [الأنفال: ٧٠] وفي السنة «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين» ومن ها هنا شرطية فإن قلت: كيف تورد السؤال بلو مع أنك قد قدمت أن من خصائصها أنها تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال؟ قلت من خصائصها أنها قد تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخولها على المستقبل.
ونحن نعلم ها هنا أنها إنما دخلت على المستقبل من جهة الواقع فإنه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكنا ملائكة لكنا لسنا ملائكة فعلمنا أن هذا ليس ماضيا وكذلك بقية الآيات فالسؤال بها لازم.
والجواب عنه أن تعلق إرادة الله تعالى وعلمه بالأشياء قسمان: قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزلي لا يمكن جعل شيء منه شرطا ألبتة والمقدر هو الذي جعل
ـــــــsتستعمل في المشكوك وغير المشكوك ودعوى المجاز على خلاف الأصل.

قال: (المسألة الرابعة مقتضى ما تقدم من أن الشرط لا يكون إلا بأمر معدوم مستقبل وأن جزاءه أيضا كذلك إلى آخر الأمور المشترطة التي أوردها)
قلت: قد تقدم أن حروف الشرط تدخل على غير المستقبل بخلاف سائر ما ذكر مع الشرط.
قال: (فإن قلت: كيف تورد السؤال بلو مع أنك قد قدمت أن من خصائصها أنها تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قال: قلت: من خصائصها أنها قد تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخولها على المستقبل ونحن نعلم ها هنا أنها إنما دخلت على المستقبل من جهة الواقع فإنه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكنا ملائكة لكنا لسنا ملائكة فعلمنا أن هذا ليس ماضيا) قلت: **جوابه** هذا ليس بصحيح فإن مشيئة الله تعالى لا يصح أن تكون حادثة وإنما

---
(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٢/١

دخلت لو على ما لا يصح أن يكون مستقبلا وحمل المشيئة على وقوع متعلقها وهو المراد الحادث خلاف الظاهر فالسؤال وارد.

قال: (والجواب عنه أن تعلق إرادة الله تعالى وعلمه بالأشياء قسمان: قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزلي لا يمكن جعل شيء منه شرطا ألبتة) .

قلت: ما قاله ليس بصحيح بل يمكن جعل الأزلي شرطا وإنما حمله على ما قاله دعواه أن إن لا تدخل إلا على المستقبل وقد تقدم أنه يجوز دخولها على غير المستقبل فإنها لمطلق الربط وقد سبق من كلامه ما يشعر بتسليمه أنها لمطلق الربط.

قال: (والمقدر هو الذي جعل

ــــــــQفإن إرادة الله تعالى متقدمة على إرادة البشر من الأنبياء وغيرهم فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا ولا يمكن خلاف ذلك ومن الشعر قول ابن دريد:

فإن عثرت بعدها إن والت ... نفسي من هاتا فقولا لا لعا

وقول الشاعر:

إن تستغيثوا بنا إن تذعروا تجدوا ... منا معاقل عز زانها كرم

إذ معلوم أن العثور مرة ثانية إنما يكون بعد الخلوص من الأول فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا وأن الاستغاثة إنما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظا متأخر معنى وضابط مذهبنا وإمام الحرمين أن الشروط إذا وقعت معا على ترتيبها في التعليق أو على عكسه طلقت قال خليل في مختصره: وإن قال: إن كلمت إن دخلت لم تطلق إلا بهما قال عبق أي معا على ترتيبهما في التعليق أو على عكسه اهـ فإذا قال: إن أعطيتك إن وعدتك إن سألتني فأنت طالق طلقت بوجود الثلاثة على الترتيب أو على عكسه وإذا نسق هذا النسق عشرة شروط فأكثر طلقت بوقوع الجميع على الترتيب أو على عكسه ومدرك أصحابنا وإمام الحرمين أنا أجمعنا على أن المعطوف بالواو يستوي الحال فيه تقدم أو تأخر فكذلك عند عدمه لأن الإنسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقولنا جاء زيد جاء عمرو وأن الربط بين الشروط اللغوية ومشروطاتها وضعي كما سبق التنبيه عليه فصفة الربط من تقدم أو تأخر أو معية كذلك وضعي والأمور الوضعية يجوز تبدلها وتبدل أوصافها بحسب قصد الواضع لها فافهم. قالوا: وما احتج به الشافعية لا حجة فيه إذ ليس كون المتأخر في الآية والبيتين متقدما من مقتضى اللفظ بل هو من ضرورة الوجود ألا ترى أن كون الذعر سببا في الاستغاثة ليس من مقتضى اللفظ فغاية ما في ذلك جواز أن يتقدم في اللفظ ما هو متأخر في الوجود وقد ثبت في قوله تعالى." (١)

"وكما تقول: الحج واجب في كل العمر مرة واحدة فتصرح بالعموم في العمر وتريده ومع ذلك فمظروفه حجة واحدة. وهو مطلق الحج فكما أنه إذا حج حجة واحدة في عمره يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها حج كذلك إذا لزمه بزمان واحد في متى وأين أو في بقعة واحدة في حيث طلقة واحدة فتبقى بقية الأزمنة والبقاع لا يلزمه فيها طلاق فتأمل ذلك فأمكن الجمع بين قول العلماء أن هذه الصيغ للعموم وأنه لا يلزم فيها إلا طلقة واحدة فإن قلت: فإذا لم يلزمه بإذا إلا طلقة واحدة ولا

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٣/١

في متى إلا طلقة واحدة فكيف يظهر أثر العموم وإذا لم يظهر أثر العموم كيف يقضى به ونحن إنما قضينا بالعموم في قول القائل مثلا من دخل داري فله درهم إلا بظهور أثر ذلك فإن كل من دخل يستحق ومن أحرم استحق مانعه الذم فإذا ذهبت هذه الآثار واتحدت الأحكام بين المطلقات والعمومات وكان الطلاق في زمن غير معين على سبيل البدل في القسمين وأن ذلك الزمان غير معين فيهما كان القول بالعموم في أحدهما والإطلاق في الآخر تحكما محضا والتحكم المحض لا عبرة به والعلماء برآء من ذلك ومن أين فهم العلماء العموم على هذا التقدير فعاد الإشكال؟ قلت سؤال حسن قوي والجواب عنه من وجهين:

(أحدهما) ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ [التوبة: ٥] لا يفهم منه إلا الأمر بقتلهم في جميع البقاع وثانيها قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿حيث ثقفتموهم﴾ [النساء: ٩١] لا يفهم منه إلا ذلك وثالثها قوله تعالى ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت﴾ [النساء: ٧٨] معناه في أي بقعة كنتم ورابعها قوله تعالى ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد: ٤] معناه علمه سبحانه وتعالى محيط بالخلائق

ـــــــS طلقة، ثم أكده بقوله واحدة.

قال: (وكما نقول الحج واجب في كل العمر مرة إلى قوله يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها حج) قلت: جميع ما قاله غير صحيح فإن لفظ كل العمر ليس من ألفاظ العموم ولفظ مرة واحدة ليس من ألفاظ الإطلاق.

قال: (كذلك إذا لزمه بزمان واحد في متى وأين أو في بقعة واحدة في حيث طلقة واحدة إلى آخر قوله فأمكن الجمع بين قول العلماء أن هذه الصيغ للعموم وأنه لا يلزم فيها إلا طلقة واحدة) قلت: مساق أين مع متى يقتضي أنها عنده للزمان وهذا غاية الخطأ وقوله فأمكن الجمع بين قول العلماء ليس على الوجه الذي ذكر يمكن الجمع بين قول العلماء، وما أراه فهم كلامهم ولا عرف مرامهم ألبتة.

قال: (فإن قلت: إلى آخر ما جعله جوابا لهذا السؤال) قلت: السؤال وارد لازم وما جعله جوابا ليس بجواب ولكنه احتجاج على أن تلك الألفاظ

ـــــــQ الريب لوقت الخطاب فأتوا بسورة أي فأنتم مطالبون بما يزيله وهو المعارضة المفيدة للجزم وبعد الواو في مقام التأكيد في نحو زيد وإن كثر ماله بخيل حيث اعتبر كون الواو للعطف على محذوف أي إن لم يكثر ماله وإن كثر ماله وكون إن شرطية ولو لم يقدر لها جواب إذ قولهم إن الشرطية لها شرط وجزاء غالبي لا كلي وقليلا في غير ذلك كقول أبي العلاء المعري:

فيا وطني إن فاتني بك سابق ... من الدهر فلينعم لساكنك البال

أي إن كان زمن سابق فوت علي الإقامة والسكنى في وطني ولم يتيسر لي الإقامة فيه وتولاه غيري فلا لوم علي لأني تركته من غير عيب فيه وحينئذ فلتطب نفس ذلك الساكن ولينعم باله والغرض من ذلك إظهار التحسر والتحزن على مفارقة الوطن والشاهد في قوله إن فاتني فإنه مستعمل في الماضي لفظا ومعنى وأما لو فتتعلق بالماضي قال السعد: ومذهب المبرد أنها تستعمل في المستقبل استعمال إن وهو مع قلته ثابت اهـ.

قال الدسوقي نحو قوله:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا ... ومن دون رمسينا من الأرض سبسب

لظل صدى صوتي وإن كنت رمة ... لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

ولو شرطية مع الماضي ولها ثلاث استعمالات: أحدها أن تكون للترتيب." (١)

"عدم التكرار بناء على أن الكذب هو الموجب كما تقدم تقريره في فرق الإنشاء والإخبار.

(المسألة السابعة) إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم قال لها أنت طالق ثلاثا قال مالك - رحمه الله -: تنحل يمينه وقال الشافعي - رضي الله عنه -: يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك - رحمه الله - إشكالان: أحدهما أنه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الإجماع وثانيهما: أنه خصص المعلق بالطلاق المملوك مع أن لفظ التعليق لم يتقاض ذلك ولا سيما على قاعدته في صحة التعليق قبل الملك في إن تزوجتك فأنت طالق ثلاثا.

والجواب عن الأول بناء على قاعدة وهي أن صاحب الشرع لما جعل للمكلف التعليق على دخول الدار جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فإذا نجز بطلت شرطية الدخول للطلاق فبقي غير مشروط فما وجد المشروط دون شرطه قط وعن الثاني أن لفظ التعليق يتقاضى التصرف في المملوك فقط لأن طلاق المرأة إنما يكون مما هي موثوقة فيه وإنما هي موثوقة في عصمته الحاضرة دون غيرها فكان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق غيرها إلا بدليل الأصل عدمه، ثم يتأكد ذلك بما يرد على الشافعي - رضي الله عنه - من جهة أنه يلزم أن يكون الزوج مالكا لست طلقات ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي أجمع الناس عليه أنه إنما يملك ثلاثا فقط والأصل عدم ملكه للزائد فإذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين إبطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط.

(المسألة الثامنة) الشرط ينقسم إلى ما لا يقع إلا دفعة كالنية وإلى ما لا يقع إلا متدرجا كالحول وقراءة السورة وإلى ما يقبل الأمرين كإعطاء عشرة دراهم.

قال الإمام فخر الدين في كتابه المحصول: فإن كان الشرط وجود هذه الحقائق اعتبر من الأول والثالث اجتماع أجزائه ووجودها في زمن واحد لإمكان ذلك واعتبر من الثاني وجود آخر أجزائه لأنه الممكن فيه أما وجود الحقيقة بجملة أجزائها فذلك مستحيل وإن كان الشرط عدم هذه الحقائق اعتبره من الجميع أول أزمنة العدم لصدق العدم حينئذ على الجميع ويرد عليه سؤالان: الأول أن القائل إن أعطيتني عشرة دراهم فأنت حر لا فرق في العرف بين أن يعطيها مجموعة أو درهما بعد درهم والأيمان محمولة على العرف فاشتراطه اجتماع الجميع

ــــــsلا يقوى وفي تلك المسائل كلها وفي الفرق بينها نظر.

قال: (المسألة السابعة إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا، ثم قال: لها أنت طالق ثلاثا قال: مالك: تنحل يمينه

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٧/١

وقال الشافعي يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك - رحمه الله - إشكالان إلى آخر المسألة) قلت: ما قاله وما اختاره من الجواب صحيح والله أعلم.

قال: (المسألة الثامنة الشرط ينقسم إلى ما لا يقع إلا دفعة كالنية وإلى ما لا يقع إلا متدرجا كالحول وقراءة السورة وإلى ما يقبل الأمرين كلفظ عشرة دراهم إلى آخر المسألة) قلت: ذكر قول فخر الدين وأورد عليه سؤالين وهما واردان كما قال: والله أعلم.

ـــــــــيكون أخفض رتبة منه وأعظم أحواله أن يكون مثله وها هنا شبهنا عطية رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - بعطية إبراهيم - عليه السلام - فإن صلاة الله سبحانه وتعالى معناها الإحسان مجازا إما بالاستعارة أو مرسلا من باب التعبير بالمتعلق لا الدعاء الذي هو حقيقة اللفظ لاستحالته ونحن نعلم أن إحسان الله تعالى لنبيه محمد - صلى الله تعالى عليه وسلم - أعظم من إحسانه لإبراهيم - عليه السلام - وتشبيهه به يقتضي خلاف ذلك فما وجه التشبيه ولا حاجة لجوابه عنه بأن التشبيه وقع بين المجموعين مجموع المعطى لرسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - ولآله ومجموع المعطى لإبراهيم - عليه السلام - ولآله وآل إبراهيم - عليه السلام - أنبياء وآل رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - ليسوا بأنبياء فالمجموع المعطى لإبراهيم - عليه السلام - يقسم عليه وعلى آله والمجموع المعطى لرسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - يقسم عليه وعلى آله فتكون الأجزاء الحاصلة لآل إبراهيم - عليه السلام - أعظم من الأجزاء الحاصلة لآل رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - فيكون الفاضل لرسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - أعظم من الفاضل لإبراهيم - عليه السلام - فيكون رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - أفضل من إبراهيم وهو المطلوب نعم الصحيح أن الألفاظ الثمانية من الدعاء وما معه.

وإن كانت لا تتعلق في لسان العرب إلا بالمستقبل إلا أن ذلك لا يمنع كما يأتي في الفرق الرابع والستين عن ابن الشاط من تشبيه ما يتعلق به واحد منها بغير المستقبل ولكن مع ذلك فسؤال ابن عبد السلام المذكور ليس بلازم الورود على الحديث المذكور وذلك لأن هذا السؤال مبني على مشابهة الفعل المطلوب للفعل المشبه به في القدر والصفة بأن يكون مراد الداعي بقوله أعط زيدا كما أعطيت عمرا سو بينهما في مقدار العطية وصفتها مع محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وليس ذلك بلازم بل يحتمل أن يكون الداعي أراد سو بينهما في مطلق العطية من غير تعرض لفقد التسوية في مقدار العطية ولا في صفتها أو أراد سو بينهما في مقدار العطية وصفتها من غير محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وعلى هذين الاحتمالين لا يصح ورود السؤال من أصله نعم ربما يسأل عن موجب اختصاص إبراهيم - عليه السلام - بذلك فيقال: موجبه نسبة نبينا - صلى الله عليه وسلم - إليه بالنبوة والموافقة في معالم الملة كما قاله ابن الشاط وعلى تقدير إرادة الداعي الاحتمال الأول المبني عليه ورود السؤال فجواب ابن عبد السلام عنه بما ذكر مستدرك بأن مقتضاه تعلق الطلب." (١)

---
(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٠٢/١

"في زمن واحد غير لازم بل يعد أهل العرف والعادة أن من أعطى كل يوم درهما فأعطى عشرة في عشرة أياما أنه معط لعشرة ويصدق ذلك أيضا لغة فإن مسمى إعطائه العشرة أعم من كونه بصفة الاجتماع والافتراق الثاني أن جعل عدمها شرطا تارة يكون بلم وتارة يكون بلما الموضوعين لنفي الماضي أو بما وليس الموضوعين لنفي الحال أو بلا ولن الموضوعين لنفي المستقبل فنسلم له الاقتصار على مسمى العدم في الأربعة الأول أما لا ولن فقد نص سيبويه وغيره على أنهما موضوعان لعموم نفي المستقبل وأن لن أبلغ في عموم النفي للمستقبل فإذا قلنا ﴿لا يموت فيها ولا يحيا﴾ [الأعلى: ١٣] وقول الله تبارك وتعالى ﴿لن تراني﴾ [الأعراف: ١٤٣] عام في سلب الموت والحياة والرؤية في جميع أزمنة الاستقبال فإن جعل المعلق للشرط عدمها بصيغة لن أو لا كان الشرط استغراق العدم لجميع أزمنة العمر أو الزمان الذي عينه المعلق لا مطلق العدم في مطلق الزمان خلافا له فتخرج لا ولن عن دعواه مع أن لم تستعمل في العرف لذلك فإذا قال: إن لم تقرأ سورة البقرة في هذه السنة فأنت مذموم لا يفهم منه استيعاب العدم لجميع أجزاء السنة حتى لو قرأها في آخر السنة صدق حصول قراءتها ولم يكن الشرط متحققا.

(المسألة التاسعة) اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا﴾ [الكهف: ٢٣] ﴿إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٤] ووجه الدليل منه في غاية **الإشكال فإن** الآية ليست للتعليق وأن المفتوحة ليست للتعليق فما بقي في الآية شيء يدل على التعليق مطابقة ولا التزاما فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل مطابقة ولا التزاما وطول الأيام يحاولون الاستدلال بهذه الآية ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها وليس فيها إلا استثناء وأن هي الناصبة لا الشرطية ولا يتفطن أيضا لهذا الاستثناء من أي شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمله فهو في غاية **الإشكال وهو** الأصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالأفعال.

والجواب أن تقول: هذا استثناء من الأحوال والمستثنى منه حالة من الأحوال وهي محذوفة قبل أن الناصبة وعاملة فيها أعني الحال عاملة في أن الناصبة وتقديره ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا في حالة من الأحوال إلا معلقا بأن يشاء الله ثم حذفت معلقا والباء من أن وهي تحذف معها كثيرا فيكون النهي المتقدم مع إلا المتأخر قد حصرت القول في هذه الحال دون سائر الأحوال فتختص هذه الحال بالإباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء

ــــــــSقال: (المسألة التاسعة اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا﴾ [الكهف: ٢٣] ﴿إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٤] ووجه الدليل منه في غاية **الإشكال إلى** آخر المسألة) قلت: ما قال: فيها من لزوم تقدير محذوف به يصح والمعنى المراد صحيح وما قاله في الفرع كذلك.

ــــــــQبالموجود الحاصل له - صلى الله تعالى عليه وسلم - والحال أن طلب تحصيل الحاصل محال فافهم.

(الوصل الثاني) في أربع عشرة مسألة توضح القاعدتين المسألة الأولى جعل الشرط وجزائه ماضيين في قوله تعالى حكاية عن عيسى - عليه السلام - ﴿إن كنت قلته فقد علمته﴾ [المائدة: ١١٦] جاز على القليل من تعلق إن بالماضي فلا تحتاج الآية إلى أن يدعي أولا أن هذا القول وقع في زمن عيسى - عليه السلام - في الدنيا بدليل أن سؤال الله تعالى كان في الدنيا فإنه قد أخبر الله به محمدا - صلى الله تعالى عليه وسلم - بلفظي إذ وقال الماضيين بقوله تعالى ﴿وإذ قال الله يا

عيسى ابن مريم﴾ [المائدة: ١١٦] وثانيا أن سؤاله تعالى قبل أن يدعي ذلك عليه فيكون التقدير إن أكن أقوله فأنت تعلمه فهما مستقبلان لا ماضيان أو يقال المشهور أن السؤال يكون يوم القيامة لكن عبر عنه بالماضي على حد قوله تعالى ﴿أتى أمر الله﴾ [النحل: ١] لأن خبره تعالى الواقع في المستقبل كالماضي في تحقق الوقوع فيجب كما قال ابن السراج تأويل الشرط والجزاء بفعلين مستقبلين تقديرهما إن يثبت في المستقبل أني قلته في الماضي يثبت أنك تعلم ذلك وكل شيء تقرر في الماضي كان ثبوته في المستقبل معلوما فيحسن التعليق عليه.

[المسألة الثانية لو إذا دخلت على ثبوتين عادا نفيين أو على نفيين عادا ثبوتين]

(المسألة الثانية) لو في اللغة إنما لمجرد الربط خاصة وما توهموه فيها من أنها إذا دخلت على ثبوتين نحو لو جاءني زيد لأكرمته عادا نفيين فما جاء زيد ولا أكرم أو على نفيين نحو لو لم يستدن لم يطالب عادا ثبوتين فقد استدان وطولب أو على نفي وثبوت نحو لو لم يؤمن أريق دمه أو لو آمن لم يقتل كان النفي ثبوتا والثبوت نفيا ففي الأول آمن ولم يرق دمه وفي الثاني لم يؤمن فقتل إنما هو من قبيل مفهوم الشرط فإن قيل به صح ذلك وإلا فلا فهي في قوله تعالى ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾ [لقمان: ٢٧] وردت بمعناها اللغوي لمطلق الربط فلا تقتضي أن كلمات الله تعالى نفدت فلا داعي إلى ما قالوه في الآية من التكلفات فافهم.

[المسألة الثالثة إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه]

(المسألة الثالثة) لا فرق بين إن وإذا في كونهما لمطلق الربط سواء كان ما دخلا." (١)

"قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمرو وكان قيام زيد قبل قيام عمرو وعمرو بعده لأن سوف أكثر تنفيسا من السين وإذا قلت: لم يقم زيد ولا يقوم عمرو ولن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي وعدم قيام عمرو في المستقبل فقد ترتب العدمان بسبب أن لن ولا موضوعان لنفي المستقبل ولم ولما موضوعان لنفي الماضي وما وليس موضوعان لنفي الحال ولما كان الماضي والحال والمستقبل مترتبة كان اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دالا على الترتيب بالنسبة إلى الآخر فتأمل ذلك فهذا هو الترتيب الذي لا يستقل العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوي وربما اختلفت فيه اللغات وربما تبدلت بالنقل العرفي والعقل لا يقبل الاختلاف ولا التبدل إذا تقرر الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية وبين الترتيب بالأدوات اللفظية فأذكر ثلاث مسائل دالة على هاتين القاعدتين وأوجه الصواب في تلك المسائل ومن وافق القواعد ومن خالفها.

(المسألة الأولى) قال مالك - رحمه الله تعالى - إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق أنت طالق أنت طالق لزمه الطلاق الثلاث وقال الشافعي: لا يلزمه إلا طلقة واحدة وهو الحق واتفق الإمامان على أنه إذا قال: أنت طالق فأنت طالق أو ثم أنت طالق في غير المدخول بها لا يلزمه إلا طلقة واحدة قال مالك - رحمه الله -.

وفي النسق بالواو إشكال فحصل له فيها توقف ولم يتوقف الشافعي - رضي الله عنه - بل ألزم في الواو طلقة واحدة وهو

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٠٣/١

الحق بسبب أن الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم تقريره فقد بانت بالطلقة الأولى قبل نطقه بالطلقة الثانية فلا يلزم لأجل البينونة كما لو قال: فأنت طالق ولا ينبغي أن يثبت في الواو حينئذ **إشكال أصلا** بل نجزم بتقدم ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدها فتبين فلا يلزمه غير الأولى المعطوف عليها بالواو دون المعطوفة بالواو فهذا هو الحق المقطوع به الذي لا تسع مخالفته وأما قول الأصحاب إنه طلق بالأولى ثلاثا ثم فسره بعده ذلك أو بالقياس على قوله أنت طالق ثلاثا فإن الثلاث تعتبر باتفاق ويلزمكم بقوله أنت طالق ثلاثا فإن مقتضى مذهب الشافعي أنه لا تلزمه الثلاث لأنها بانت بقوله أنت طالق أن تبين فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثا شيء **والجواب** عن الأول أن الكلام في هذا المسألة مع عدم النية فقولهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل إن نوى انعقد الإجماع بين الإمامين على لزوم ما نواه فهذا المدرك باطل قطعا.

وأما القياس على قوله مع عدم نيته أنت طالق ثلاثا فباطل أيضا بسبب فرق عظيم مأخوذ من قاعدة كلية لغوية وهو أن كل لفظ لا يستقل بنفسه إذا لحق لفظا مستقلا بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه ولهذه القاعدة عشرة مثل: (المثال الأول) إذا قال: له عندي عشرة إلا اثنين لا يلزمه إلا ثمانية مع أن الأقارير عند الحكام في غاية الضيق والحرج ولا تقبل فيها النيات ولا المجازات وما سببه إلا أن قوله عندي عشرة وإن كان كلاما مستقلا بنفسه غير أنه لحقه قوله إلا اثنين وهو كلام لو نطق به وحده لم يستقل فيصير الأول غير مستقل بنفسه وصار المجموع إقرارا بالثمانية فقط ولغا اعتبار اللفظ الأول

S———. . . . .

———Qالتقوى ويحتمل وعليه جماعة من أرباب علم البيان وأهل التفسير أن يكون المراد تفضيلهن على النساء مطلقا من غير شرط ويكون الوقف على قوله لستن كأحد من النساء ويبدأ بالشرط ويكون **جوابه** ما بعده وهو قوله فلا تخضعن بالقول دون ما قبله قيل: وهذا الاحتمال أبلغ في مدحهن لأنهن متقيات وهو صحيح لو أن الآية وردت للمدح لكنها لم ترد لذلك بل المراد منها داومهن على التقوى.

[المسألة الثانية عشر حذف **جواب** الشرط إن كان في الكلام ما يدل عليه]

(المسألة الثانية عشر) إذا لم يصح جعل ما بعد الشرط من الكلام المنطوق به **جوابا** لكونه ماضيا مثلا والماضي لا يعلق على المستقبل كان **الجواب** محذوفا والمذكور دليله كما في قوله تعالى ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك﴾ [فاطر: ٤] أي وإن يكذبوك فتسل فقد كذبت رسل من قبلك فتكذيب من قبله سبب لتسليته وقائم مقامه ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى.

[المسألة الثالثة عشر حمل العموم على عمومه دون سببه]

(المسألة الثالثة عشر) العبرة عند الفقهاء والأصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيستدلون أبدا بظاهر العموم وإن كان في غير مورد سببه ففي العزيز على الجامع الصغير عند حديث الدارقطني في السنن عن جابر بن عبد الله وصححه ابن حزم «ابدءوا بما بدأ الله به» ما نصه أي في القرآن فيجب عليكم الابتداء في السعي بالصفا وذا وإن ورد عن سبب

لكن العبرة بعموم اللفظ اهـ.

قال الحنفي: قاله - صلى الله تعالى عليه وسلم - **جوابا** لمن سأله في السعي أنبدأ بالصفا أو بالمروة؟ وفي رواية أبدأ وفي أخرى نبدأ اهـ فيكون دليلا على وجوب البداءة بالبسملة ثم بالحمد له في الكتب العلمية وإلا كان لفظ الأمر مستعملا في حقيقته ومجازه أو فيما يعمهما فافهم والصحيح أنه لا يجب أن يستثنى من ذلك ما إذا كان السبب شرطا خلافا للشيخ عز الدين بن عبد السلام القائل بذلك الوجوب مستدلا بأن الأوابين في قوله تعالى ﴿إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا﴾ [الإسراء: ٢٥] وإن كان عاما في كل أواب ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا إلا أنه يجب أن يتخصص بنا لأن القاعدة الشرعية أن صلاحنا لا يكون سببا للمغفرة في حق غيرنا من الأمم فيتعين أن يكون التقدير إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين منكم غفورا إذ لا دليل له في هذه الآية لأنها من قبيل ما حذف **جوابه** كما في المسألة قبلها والتقدير إن تكونوا.." (١)

"بقوله ثلاثا وقوله أنت طالق أنت طالق الثاني مستقل بنفسه فلا يكر على الأول بالإيقاف والإبطال فتبين بالأول قبل النطق بالثاني فلا يلزم بالثاني شيء وهذا فرق عظيم ومع هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر أن هذه المسألة في غاية **الإشكال في** مذهب مالك - رحمه الله - وينبغي لو قضى بها قاض لنقض قضاؤه ويمتنع التقليد فيها لوضوح بطلانها.

(المسألة الثانية) ما يروى «أن خطيبا قال عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بئس خطيب القوم أنت» استدل بهذا الحديث من يقول الواو للترتيب ولا دليل فيه لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمره بأن يرتب بالحقيقة الزمانية وأن ينطق بلفظ الله أولا ثم يذكر الرسول - عليه السلام - ثانيا فيحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم وقد فات بسبب جمعهما في الضمير فلذلك ذمه لا لأنه لم ينطق بالواو فسقط الاستدلال بهذا الحديث.

(المسألة الثالثة) قوله عز من قائل ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨] قال الصحابة - رضي الله عنهم -: نبدأ بما بدأ الله به فاستدل به من يقول الواو للترتيب ولا حجة فيه لأن البداءة صرحت بالتقديم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها فلم قال هذا المستدل بأن البداءة مضافة لما ذكره من الواو.

(الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره) فنقول: الأفعال قسمان: منها ما تتكرر مصلحته بتكرره ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره فالقسم الأول شرعه صاحب الشرع على الأعيان تكثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر فإن مصلحتها الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه وهذه المصالح تتكرر كلما كررت الصلاة والقسم الثاني كإنقاذ الغريق إذا شاله إنسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئا من المصلحة فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفيا للعبث في

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١١٤/١

الأفعال وكذلك كسوة العريان وإطعام الجيعان ونحوهما فهذا ضابط القاعدتين وبه تعرفان وأذكر أربع مسائل
ــــــsقال: (الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين) قلت: ما قاله: في هذا الفرق صحيح غير قوله يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل فإنه يحتمل أن يقال: لا يكفي الظن فإن قيل: يتعذر القطع **فالجواب** لا يتعذر القطع بالشروع في الفعل والتهيؤ والاستعداد إما بتحصيل الغاية فيتعذر فهاهنا يكفي الظن لا في المقدمات والمبادئ وغير إطلاقه لفظ السقوط عمن لم يفعل فإن كان يريد أن الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض فليس ذلك بصحيح وإن أراد بلفظ السقوط أنه لم يجب عليه وأطلق اللفظ مجازا فهو صحيح.
ــــــQأحد ولا يدل على بطلان هذه الصور وأما الشاهد واليمين، واليمين والنكول وغير ذلك فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة بل إما لا شهادة فيه ألبتة كاليمين والنكول أو بعضه شهادة كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة إلا بتينك الحجتين فإذا فرض عدم إحداهما تعين الحصر في الأخرى إذا عرفت هذا عرفت أن صيغة التعليق دالة على ما يعم الترتيب وغيره فهو أعم من الترتيب فلا تدل عليه إلا بعد أن تحتف بها قرائن إذ الدال على الأعم كالحيوان لا يدل على الأخص كالإنسان فلا يستقيم قول الفقهاء في الكفارات إذا ورد النص فيها بصيغة أو فهي على التخيير كقوله تعالى ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ [المائدة: ٨٩] وإذا ورد النص فيها بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا﴾ [المجادلة: ٤] نعم قد يقال: مرادهم بصيغة من الشرطية دالة على الشرط المعنوي الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لا مطلق الشرط اللغوي حتى يرد ما ذكر والله أعلم.

[الفرق بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب]
(الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب) وقع بالمباينة بينهما في ثلاثة أحكام مع اشتراكهما في أن كل واحد منهما فضلة بمعنى أنه ليس بأحد طرفي في الإسناد الحكم الأول لا يجوز تأخير النطق بالشرط في الزمان خلافا لابن عباس في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة لأنه لما كانت الأشياء كلها موقوفة على مشيئة الله سبحانه كان الظاهر والغالب من حال المتكلم إرادتها وإن تأخرت بخلاف بقية الشروط وغيرها كما نقله العطار عن القرافي على محلى جمع الجوامع ويجوز تأخير النطق بالاستثناء في الزمان على قول لابن عباس وغيره وإن حكى ابن رشد الإجماع على عدم جواز ذلك وأول ما ورد عن ابن عباس من إجازة الاستثناء بعد عام لقول الرهوني لكن ذلك غير مسلم انظر ما في ذلك من الأقوال في جمع الجوامع في أول مبحث المخصص نعم اشتراط الاتصال في الاستثناء متفق عليه في المذهب كما يظهر من كلامهم اه بتصرف.
(قلت:) بل في شرح الهداية كما نقله شارح التحرير الأصولي ما نصه واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الأربعة اه ولفظ التحرير لنا لو تأخر لم يعين.." (١)

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/١١٦

"لأن مصلحتها التمييز وهو حاصل بها سواء قصد ذلك أو لم يقصد فاستغنت عن النية

(المسألة الرابعة) قال بعض الفقهاء إذا قصد الإنسان صلاة الظهر مثلا فإذا قال في نفسه نويت فرض صلاة الظهر مثلا خرجت سنن صلاة الظهر عن أن تكون منوية فلا يثاب عليها وما قاله أحد فيتعين عليه حينئذ أن يقصد لما في الظهر من فرض فينويه وإلى ما فيه من سنة فينويه حتى تبرأ ذمته بالأول ويثاب بالثاني ولم يقل أحد باشتراط نيتين فما **الجواب** عنه **والجواب** أن ينوي فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتكفي هذه النية المجملة في انسحابها على فروض الصلاة وسننها فإن الشرع لم يشترط التفصيل في النية ولذلك إنه لا يلزمه أن ينوي عدد السجدات وغيرها من أجزاء الصلاة بل يكفي بانسحاب النية على ذلك على وجه الإجمال.

(الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تشرع فيه البسملة وما لا تشرع فيه البسملة) أفعال العباد ثلاثة أقسام منها ما شرعت فيه البسملة ومنها ما لا تشرع فيه البسملة ومنها ما تكره فيه فالأول كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات كالأكل والشرب والجماع والثاني كالصلوات والآذان والحج والعمرة وكالأذكار والدعاء والثالث كالمحرمات لأن الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المبسمل عليه والحرام لا يراد تكثيره وكذلك المكروه وهذه الأقسام تتحصل من تفاريع أبواب الفقه في المذهب فأما ضابط ما تشرع فيه التسمية من القربات وما لم تشرع فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء وعسر تحرير ذلك وضبطه وإن بعضهم قد قال: إنها لم تشرع في الأذكار وما ذكر معها لأنها بركة في نفسها فورد عليه قراءة القرآن فإنها من أعظم القربات والبركات مع أنها شرعت فيه فالقصد من هذا الفرق بيان عسره والتنبيه على طلب البحث عن ذلك فإن الإنسان قد يعتقد أن هذا لا **إشكال فيه** فإذا نبه على **الإشكال استفاده** وحثه ذلك على طلب **جوابه** والله تعالى خلاق على الدوام يهب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء

(الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الأعمال الصالحة) ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: «كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به» فصححه صاحب الشرع بهذه الإضافة الموجبة للتشريف له على غيره مع أن الفتاوى على أن الصلاة أفضل.

ـــــــsامتثال أمر الله تعالى في إيقاع الصلاة منوية فإن النية في الصلاة مشروعة شرطا في صحتها ولم يشرع له أن ينوي نية الامتثال حتى يلزم التسلسل وعلى ذلك لا يصح قوله هو إن النية لا تحتاج إلى النية والله أعلم.

قال: (المسألة الرابعة) قلت: ما قاله فيها صحيح.

قال: (الفرق التاسع عشر) قلت: ما قاله فيه صحيح.

قال: (الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الأعمال الصالحة إلى آخر ما قال: فيه) قلت: أحسن ما قيل في

ذلك عندي القول الذي افتتح به وهو أنه أمر خفي لا يمكن الاطلاع عليه حقيقة لغير الله تعالى وما أورد عليه من النقض بالإيمان وسائر أعمال القلوب يجاب عنه بحمل الحديث على أن

ـــــــQالبرد والصوم في النهار الطويل والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك لم يؤثر ما يلزمه في العبادة لا بإسقاط ولا بتخفيف لأن في ذلك نقص التكليف وإن لم يقع التكليف بما يلزمه من المشاق كان ما يلزمه على ثلاثة أقسام: الأول متفق على اعتباره في الإسقاط أو التخفيف كالخوف على النفوس والأعضاء والمنافع لأن حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة فلو حصلنا هذه العبادة مع الخوف على ما ذكر لثوابها لأدى لذهاب أمثالها والثاني متفق على عدم اعتباره في ذلك كأدنى وجع في أصبع لأن تحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفة هذه المشقة الثالث مختلف فيه فبعضهم يعتبر في التخفيف ما اشتدت مشقته.

وإن بسبب التكرار لا ما خفت مشقته وهو الظاهر من مذهب مالك فيسقط التطهير من الخبث في الصلاة عن ثوب المرضع وكل ما يعسر التحرز منه كدم البراغيث ويسقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء والحاجة إليه والعجز عن استعماله وبعضهم يعتبر في التخفيف شديد المشقة وخفيفها وهذه الأقسام الثلاثة تطرد في جميع أبواب الفقه فكما وجدت المشاق الثلاثة في الوضوء كذلك تجدها في العمرة والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوقان الجائع للطعام عند حضور الصلاة والتأذي بالرياح الباردة في الليلة الظلماء والمشي في الوحل وغضب الحكام وجوعهم المانعين من استيفاء الفكر وغير ذلك وكذلك الغرر والجهالة في البيع ثلاثة أقسام وهكذا في جميع أبواب الفقه.

[ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها]

وضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها هو أنه يجب على الفقيه أولا أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق ينظر فيه ثانيا فإن كان مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطا وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطا مثال ذلك التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة فأي مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح وإلا فلا والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق.

[ما لا ضابط له ولا تحديد وقع في الشرع على قسمين]

والفرق بين العبادات لم يكتف الشرع في إسقاطها بمسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة في إسقاطها كما علمت." (١)

"**إشكال آخر والجواب** أن نقول: هذا عطف وكلام محمول على المعنى كأن السائل لما قيل له: أحق الناس وأولاهم أمك قال: فلمن أتوجه بالبر بعد ذلك وأشتغل به قيل له أيضا لأمك فقوبل ما فهم منه من الإعراض عن الأم بالأمر بالملازمة إظهارا لتأكيد حقها فقال: إذا توجهت أيضا إليها وفرغت فلمن أتوجه بعد ذلك أيضا فقيل له: أمك فقوبل أيضا

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٣٢/١

ما فهم منه من الإعراض عن الأم بالبر والملازمة إظهارا لتأكيد حقها فصارت الأم معطوفة على نفسها بنسبتين مختلفتين إلى رتبتين متباينتين فهي بقيد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بقيد الرتبة والشيء الواحد إذا أخذ مع وصفين مختلفين صار شيئين مختلفين كما تقول: زيد ابن وأخ وفقيه وتاجر وغير ذلك والموصوف بهذه الصفات واحد غير أنه لما أخذ مع المختلفات صار مختلفا فهذا السر هو المحسن للعطف وإعادة الأم في الرتب وهذا الحديث كما ترى فيه ما فيه من القلق والإشكال مع أنه في بادئ الرأي في غاية الظهور وكم من شيء يكون ظاهرا في بادئ الرأي فإذا اختبر خرج منه غرائب.

(فصل) إذا تقررت هذه المسائل وهذه المباحث ظهر لك الفرق بين قاعدة الواجب للأجانب والواجب للوالدين فإن كل ما يجب للأجانب يجب للوالدين وضابط ما يختص به الوالدان دون الأجانب هو اجتناب مطلق الأذى كيف كان إذا لم يكن فيه ضرر على الابن ووجوب طاعتهما في ترك النوافل وتعجيل الفروض الموسعة وترك فروض الكفاية إذا كان ثم من يقوم بها وما عدا ذلك لا تجب طاعتهم فيه وإن ندب إلى طاعتهم وبرهم مطلقا وكذلك الأجانب يندب برهم مطلقا غير أن الندب في الأبوين أقوى في غير القرب والنوافل ولا ندب في طاعة الأجانب في ترك النوافل بل الكراهة من غير تحريم وأما ما يجب لذوي الأرحام من غير الأبوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت تلك المسائل في الأبوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة فهذا هو الذي قدرت عليه في هذا الفرق وقد رأيت جمعا عظيما على طول الأيام يعسر عليهم تحرير ذلك.

(الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات) وردت الأحاديث الصحيحة في نهيه – عليه السلام – عن بيع الغرر وعن بيع المجهول واختلف العلماء بعد ذلك فمنهم من عممه في التصرفات وهو الشافعي فمنع من الجهالة في الهبة والصدقة والإبراء والخلع

ـــــــSقال: (الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات)

قلت: ما قاله: في هذا الفرق صحيح ظاهر.

ـــــــQوصل) في زيادة تحرير هذا الفرق ببيان الفرق بين المحرم والمكروه لذاته وبين المحرم والمكروه لعارض قال العلامة الأنبابي في تقريراته على باجوري السنوسية: يظهر أن المراد بالمحرم لذاته والمكروه لذاته ما لم يكن تحريمه وكراهته لعلة يدور معها وجودا وعدما والمحرم لعارض والمكروه لعارض ما كان تحريمه وكراهته لعلة يدور معها وجودا وعدما فالزنا وشرب الخمر من قبيل المحرم لذاته لأن تحريم الزنا لا يدور مع علته التي هي اختلاط الأنساب وجودا وعدما إذ قد تنتفي العلة ويوجد التحريم كما إذا وطئ رجل صغيرة.

وكذلك تحريم شرب الخمر لا يدور مع علته التي هي الإسكار إذ قد ينتفي الإسكار ويوجد التحريم كما إذا اعتاد الشخص شرب الخمر بحيث لا يؤثر في عقله شيء أو شرب قدرا لا يسكر والوضوء بماء مغصوب من المحرم لعارض لأن تحريمه يدور مع علته التي هي الاستيلاء على حق الغير عدوانا وجودا وعدما والنظر لفرج الحليلة من قبيل المكروه لذاته لأن كراهته لا تدور مع علته التي هي خوف الطمس مع عدم الحاجة إذ قد تنتفي العلة وتوجد الكراهة كما إذا أخبره معصوم بأنه لا يحصل له طمس إذا نظر لفرج حليلته والوضوء بالماء المشمس من المكروه لعارض لأنر كراهته تدور مع علته التي هي خوف

البرص وجودا وعدما فإذا امتنعت العلة بأن لم يكن تشميسه في نحاس أو كان فيه ولم يكن القطر حارا انتفت الكراهة وبهذا اندفع ما يقال لا يعقل فرق بين المحرم والمكروه لذاتهما وبين المحرم والمكروه لعارض لأنه إذا نظر للشرب من حيث هو فجائز وإن نظر لكونه متعلقا بالخمر فهو حرام كما أنه إن نظر للوضوء في ذاته فهو جائز وإن نظر لكونه بماء مغصوب فهو حرام وكذا يقال في المكروه فإن كان المراد بالمحرم والمكروه لذاتهما ما كان تحريمه وكراهته لا لعلة ولا لعارض ما كان ما ذكر لها ورد عليه أن للكل عدلا ولا فرق اهـ بتوضيح وتغيير ما وتمثيله للمكروه لذاته بالنظر لفرج الحليلة مبني على مذهبه وأما على مذهبنا فمباح ففي مجموع الأمير مع شرحه وحواشيه وحل بالعقد أي بشرط الإشهاد غير الإيلاج بدبر من نظر فرج وغيره خلافا لمن قال: نظر الفرج يورث العمى نعم الأكمل خلافه كما في حديث عائشة – رضي الله تعالى عنها –." (١)

"وعند توجه هذه الإشكالات اضطربت أجوبة الفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي أقول الوضوء واجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فما أجزأ عن الواجب إلا واجب وهذا أحسن الأجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب أن الواجب الموسع في الشريعة إنما عهد بعد طرءان سبب الوجوب أما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لا مضيقا ولا موسعا وأوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع أسبابا لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها فإن القاعدة الشرعية أن وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الأصلي أما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب وقال غيره هذه الأمور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالإجماع فهي مستثناة بالإجماع فاندفع السؤال وهذا ليس بجيد فإن الاستثناء على خلاف الأصل ولا نسلم أن الإجماع

ــــــــS كل ما قاله في ذلك لازم على تقدير لزوم اتحاد سبب وجوب الشرط والمشروط أما على تقدير عدم لزوم ذلك فلا قال (وعند توجه هذه الإشكالات اضطربت أجوبة الفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي أقول الوضوء واجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فما أجزأ عن الواجب إلا واجب) قلت ما قاله الإمام أبو بكر صحيح والله أعلم قال شهاب الدين

(وهذا أحسن الأجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب أن الواجب الموسع في الشريعة إنما عهد بعد طريان سبب الوجوب، أما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لا مضيقا ولا موسعا) قلت ما قاله مسلم قال (وأوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع أسبابا لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها) قلت قوله إن الصلوات لا تجب قبل أسبابها مسلم وقوله إن شرائطها ووسائلها لا تجب قبل وجوبها ممنوع وقد سبق تقريره قال (فإن القاعدة الشرعية أن وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد) قلت إن أراد أنه تبع بمعنى أنه لا يسبق وجوب الشرائط وجوب المشروطات فهو محل النزاع وهو ممنوع وإن أراد أنه تبع بمعنى أنه لولا وجوب المشروطات ما وجبت الشروط فمسلم ولا يلزم عنه مقصوده.

قال (ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الأصلي أما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب) قلت قوله ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الأصلي ممنوع وقوله أما قبل وجوبه

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/١٥٠

فهو غير معقول قد سبق أنه معقول وذلك عند استواء تقديم الشرط على وقت وجوب المشروط وتأخيره عنه في المصلحة المقصودة من ذلك الشرط قال (وقال غيره هذه الأمور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالإجماع إلى قوله ـــــــQوسد ذرائع الشيطان عنها بالتزويج على الآباء لا على إباحة إذاية الآباء بالمخالفة إذ لا يلزم من وجوب الحق عليهم للأبناء جواز إذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق ألا ترى أن مالكا في المدونة منع من تحليف الأب في حق له وقال: إن حلفه كان جرحه في حق الولد.

(المسألة الثامنة) قول مالك إذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء وليس لأبويه منعه اهـ خاص بمجرد الحضانة فلا ينافي تجدد حجر البر الذي في قول الإمام أبي بكر الطرطوشي إن أراد سفرا للتجارة يرجو به ما يحصل له في الإقامة فلا يخرج إلا بإذنهما وإن رجا أكثر من ذلك وهو في كفاف وإنما يطلب ذلك تكاثرا فهذا لو أذنا له لنهيناه لأنه غرض فاسد وإن كان المقصود منه دفع حاجات نفسه وأهله بحيث لو تركه تأذى بتركه كان له مخالفتهما لقوله – عليه الصلاة والسلام – «لا ضرر ولا ضرار» وكما نمنعه من إذايتهما نمنعهما من إذايته فإنه لو كان معه طعام إن لم يأكله هلك وإن لم يأكلاه هلكا قدمت ضرورته عليهما اهـ فالغلام بعد البلوغ يمشي في البلد حيث شاء دون السفر إلا أن يكون في موضع ريبة وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقا كما يؤكد ذلك ما مر من قول مالك لمن دعاه أبوه من السودان ومنعته أمه أطع أباك ولا تعص أمك.

(فائدتان) : الأولى معنى قوله – صلى الله تعالى عليه وسلم – «صلة الرحم تزيد في العمر» وقوله – عليه الصلاة والسلام – «من سره السعة في الرزق والنسأ في الأجل فليصل رحمه» هو أن الله تعالى نصب صلة الرحم سببا بالوضع الشرعي لا بالقضاء العقلي لزيادة النسإ في العمر ولسعة الرزق كما نصب بهذا الوضع الشرعي الإيمان سببا في دخول الجنة والكفر سببا في دخول النار ونصب بالوضع العادي لا بالاقتضاء العقلي الأسباب العادية من الغذاء والتنفس في الهواء والأدوية وجعلها أسبابا في الحياة وإذا جعل الله صلة الرحم سببا لذلك أمكن أن يقال: إنها تزيد في العمر وتوسع في الرزق حقيقة كما نقول: الإيمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار ومتى علم المكلف أن الله تعالى نصب صلة الرحم سببا لذلك بادر إليها رغبة في زيادة العمر وسعة الرزق كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء رغبة في الحياة وللإيمان رغبة في الجنان ويفر من الكفر رهبة من النيران ومن هذا القبيل قولنا الدعاء يزيد في العمر والرزق ويدفع الأمراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه." (١)

"وتمسك به مالك على إطلاقه غير أنه قد ورد مقيدا في قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢١٧] فيجب حمل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل إلا بالوفاة على الكفر **والجواب** أن الآية الثانية ليست مقيدة للآية الأولى لأنها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر وإذا رتب مشروطان على شرطين

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٦/١

أمكن التوزيع فيكون الحبوط المطلق الردة والخلود لأجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على إطلاقه ولم يتعين أن كل واحد من الشرطين شرط في الإحباط فليست هاتان الآيتان من باب حمل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من أحسن المباحث سؤالا وجوابا.

(المسألة الرابعة) ورد قوله – عليه السلام – «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا» وورد «وترابها طهورا» قال الشافعي – رضي الله عنه – هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الأول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فإن الأول عام كلية لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم أن ذلك لا يصح إلا في الكلي دون الكلية وهو أيضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضا باطل فأصاب الشافعي من الإشكال في هذه المسألة ما أصاب أصحابنا في مسألة بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف.

ــــــــSفلا يحبط العمل إلا بالوفاة على الكفر قلت ما قاله الشافعية هو الأصح والله أعلم قال (والجواب أن الآية الثانية ليست مقيدة للآية الأولى إلى آخر المسألة) قلت ليس هذا الجواب عندي بصحيح وقوله إذا رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع صحيح لكن بشرط أن يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر أما إذا لم يصح الاستقلال فلا والمشروطان مما فيه الكلام من الضرب الثاني الذي لا يصح فيه استقلال أحد المشروطين عن الآخر لأنهما سبب ومسبب والسبب لا يستغني عن مسببه وبالعكس فالأمر في جوابه ليس كما زعم والله تعالى أعلم. وما قاله في المسألة الرابعة صحيح.

ــــــــQباب تمليك المنفعة لأنها حينئذ من باب الإجارة فللموكل بيع ما ملك وأن يمكن منه غيره ما لم يكن الموكل عليه لا يقبل البدل كتوكيله في بيع الرهن الذي عند مرتهن فإنه لا يقبل إبدال من وكل عليه بغيره لتعلق حق المرتهن بالوكيل وفي خصام إذا قاعد الوكيل الخصم كثلاث فإنه لا يقبل إبدال الوكيل كما في خليل وشرحه (المسألة الثالثة) عقد كل من القراض والمساقاة والمغارسة يقتضي أن رب المال ملك من العامل الانتفاع لا المنفعة بدليل أنه ليس له أن يعاوض على ما ملكه من العامل من غيره ولا يؤاجره ممن أراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذي اقتضاه العقد وأما ما ملكه العامل في القراض والمساقاة فهو ملك عين لا ملك منفعة ولا انتفاع وتلك العين هي ما يخرج من ثمرة في المساقاة أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد.

(المسألة الرابعة) ظاهر قول الواقف وقفت هذا على أن يسكنه أو على سكنى طلبة العلم مثلا ولم يزد على ذلك يقتضي أنه إنما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة فليس للموقوف عليه أن يؤاجر غيره ولا أن يسكنه دائما أو المدة الطويلة ولا أن يجعله لخزن القمح أو غيره دائما أو المدة الطويلة وأما إنزال الضيف وخزن القمح وغيره المدة اليسيرة في المدارس والربط فيجوز ذلك لأهلها لأن العادة لما جرت بذلك دلت على أن الواقف يسمح في ذلك ومما يحمل على تمليك الانتفاع لا تمليك المنفعة الصيغة التي صدرت من الواقف تحتملها وشككنا في تناولها المنفعة لأن القاعدة أن الأصل بقاء الأملاك على ملك أربابها والنقل والانتقال على خلاف الأصل فلذا متى شككنا في رتب الانتقال حملناه على أدنى الرتب استصحابا للأصل في الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل في المذهب وبالجملة فقول الواقف إما أن يكون نصا في تمليك المنفعة بنفسه كقوله ينتفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع الانتفاع أو بالقرائن القائمة مقام التصريح بالمنفعة من الأمور

العادية في الصيغة المحتملة فيجب حمله على المنفعة لا الانتفاع

وإما أن يكون ظاهرا في تمليك الانتفاع كقوله وقفته على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فيجب حمله على الانتفاع لا المنفعة كما إذا كان محتملا لتمليك الانتفاع أو تمليك المنفعة بلا قرينة حتى حصل الشك في تناولها للمنفعة لوجوب حمله حينئذ على أدنى الرتب استصحابا للأصل في الملك السابق للقاعدة المارة وكذلك يجري فيما كان من باب تمليك الأعيان وقد شهدت العادة وألفاظ الواقفين بقصره على جهة خاصة نحو ما يوقف في المدارس والخوانك من الصهاريج لماء الشرب فلا يجوز بيع الماء المذكور ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه في وجوه غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بأن يكون صباغا مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دائما لأن العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط نعم يجوز صرفه للصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونحو الحصر والبسط المفروشة في المدارس والربط لا تستعمل الأوطاء فقط وليس للموقوف عليه أن يتخذها غطاء في زمن الشتاء لأن العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكوقف الزيت للاستصباح ليس." (١)

"لا يلزم من عدمه في تلك الصورة عدم المشروط لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك.

(الفرق الرابع والأربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك) أشكل على جمع من الفضلاء وانبنى على عدم تحرير هذا الفرق الإشكال في مواضع ومسائل حتى خرق بعضهم الإجماع فيها فعمد إلى النظر الأول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع قال يمكن فيه نية التقرب مع انعقاد الإجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاه الفقهاء في كتبهم فأنكر الإجماع وقال كيف يحكى الإجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فإن غاية هذا الناظر قبل أن ينظر أن يجوز أن يكون له صانع وأن لا يكون وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وأن لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة أن من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه أن يصلي وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها وكذلك من نسي صلاة من الخمس فإنه ينوي التقرب بكل واحدة من تلك الخمس مع شكه في وجوبها عليه وكذلك من شك هل تطهر أم لا فإنه يتطهر وينوي بذلك الوضوء التقرب ومن شك هل صام أم لا فإنه يصوم وينوي التقرب بذلك الصيام ومن شك هل أخرج الزكاة أم لا فإنه يجب عليه إخراج الزكاة وينوي التقرب بها وهو كثير في الشريعة وإذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الأول وتكون حكاية الإجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به قيل له فإن الشك في صورة النظر الأول في الموجب والشك هاهنا في الواجب فافترقا فقال بل كما لا يمنع الشك في الواجب وهو أحدهما كذلك لا يمنع في الآخر لأن غاية الشك في الموجب أن يفضي إلى الشك في الواجب وهذا لا يمنع فذاك لا يمنع والجواب الحق في هذا السؤال أن الشارع شرع الأحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرعه من الأسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء فإذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك وإذا شك في

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/١٩٤

الأجنبية وأخته من الرضاعة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك وإذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس

ــــــS. . . . .

ـــــــQلوجود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من يمين أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر (والمسألة الثالثة)

شهور العدد بكسر العين كشهور قضاء رمضان من جهة عدم السببية فهي ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق إلا أن شهور العدد تفارق شهور قضاء رمضان من جهة أن التكليف فيها مضيق والوجوب في شهور قضاء رمضان موسع وأما المسألة السابعة التي تحتملهما فهي أن في وجوب زكاة الفطر من غروب الشمس آخر أيام رمضان إلى غروب الشمس يوم الفطر وجوبا موسعا أو بغروب الشمس آخر أيام رمضان أو بطلوع الفجر يوم الفطر أو بطلوع الشمس من يوم الفطر أقوال والقول الأول وإن كان معناه أنه لا يأثم بالتأخير إلى غروب الشمس يوم الفطر وإنما يأثم بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن القائل بالقول الأول من مقابله أنه لا يأثم إلا بعد الغروب يوم الفطر أيضا إلا أنه يفرق بينهما بأن القائل بالقول الأول يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب إلى الغروب ظرف للتكليف وسبب له والقائل بالقول الأول من مقابله يقول غروب الشمس من يوم الصوم سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط فلا يكون من أجزائه سببا للتكليف فهما وإن اشتركا في التوسعة إلا أن التوسعة في الأول كتوسعة صلاة الظهر تستمر فيها السببية وفي الثاني كتوسعة قضاء رمضان لا تستمر فيها السببية.

وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فيتوجه عليه الأمر بزكاة الفطر على القول الأول كالذي يبلغ في أثناء أوقات الصلوات ولا يتجه عليه الأمر بزكاة الفطر على الأول من مقابله كمن بلغ في شهور قضاء الصوم فافهم هذه الفروق تنفعك والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي]

(الفرق الثالث والأربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي) .

وذلك أن ضابط اللزوم الكلي العام أن يكون الربط بينهما واقعا في جميع الأحوال والأزمنة وعلى جميع التقادير الممكنة وهو المسمى عند المناطقة باللزوم البين أما بالمعنى الأخص بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم كلزوم الزوجية للعشرة وأما بالمعنى الأعم بحيث يلزم من تصور الملزوم واللازم معا الجزم باللزوم سواء كفى تصور الملزوم في تصور اللازم أو لم يكف تصوره في تصوره بل لا بد في الجزم باللزوم من تصورهما معا كلزوم قبول العلم وصنعة الكتابة للإنسان ثم إن اللزوم الكلي العام يكون للماهية كما ذكر وقد يكون للشخص الواحد في حالة من أحواله كلزوم حركة اليد لزيد في حالة كتابته فكلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده أي ما من حالة تعرض ولا زمان ما يشار إليه وزيد يكتب إلا وهو يحرك يده فاللزوم بين كتابته وحركة يده في جميع." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٢٥/١

"وكذلك من التبست عليه الأواني أو الثياب وقلنا يجتهد فإنه يجزم بوجوب الاجتهاد عليه ولا تردد في شيء من هذه الصور ألبتة بل القصد جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر كما تقدم.

(المسألة الثانية) من شك في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فإنه يجعلها ثلاثا ويصلي ركعة ويسجد سجدتين بعد السلام مع أن القاعدة أن من شك هل سها أم لا لا سجود عليه وهو يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون فكيف يسجد مع أنه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فتصير هذه المسألة من أعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا **الإشكال لجماعة** من الفضلاء الأعيان فلم يجدوا عنه **جوابا** ثم أنه كيف يصلي هذه الركعة التي قام إليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوي التقرب بها مع عدم الجزم بوجوبها ويجوز أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة ومع التردد لا جزم

والجواب عن جميع ذلك أن صاحب الشرع جعل الشك في هذه الصورة سببا لوجوب ركعة وجوب سجدتين بعد السلام ويدل على ذلك أن القاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فصاحب الشرع قد رتب هذه الأحكام على الشك فقال «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا فليأت بركعة ويسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان» فرتب الأحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب دليل السببية كما لو قال إذا سها أحدكم فليسجد وإذا أحدث فليتوضأ ونحوه فإنه لا يفهم عنه إلا سببية الأوصاف المتقدمة لهذه الأحكام فيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو وعلى هذا تكون أسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث قل أن يتفطن له فتأمله ولا تجد ما يسوغ على مقتضى القواعد غيره وبه يظهر الفرق بين الشك في سبب السهو وبين الشك في العدد وأن الأول شك في السبب والثاني سبب في الشك بمعنى أن الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية فذكرته بهذه العبارة ليحصل التقابل بينه وبين الأول طردا وعكسا (المسألة الثالثة)

وقع في بعض تعاليق المذهب أن رجلا توضأ وصلى الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد

ـــــــS. . . . .

ـــــــQ [الفرق بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك]

الفرق الرابع والأربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك)

بمعنى أن الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية وموصوفا بها وتحريره أن السبب في الشك كما في مسألة من شك في عين الصلاة المنسية ونظائرها الواقعة في الشريعة لا يمنع التقرب وتتقرر معه الأحكام ضرورة أن المتقرب جازم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل.

ودليل الوجوب الذي هو الإجماع أو النص والشك في السبب كما في النظر الأول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم ضرورة أن المتقرب لم يجزم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى ولا بوجود سبب الوجوب الذي هو الشك ولا بوجود الواجب الذي هو الفعل ولا بوجود دليل الوجوب الذي هو الإجماع أو النص فالجميع مجهول مشكوك فيه لا معلوم فلذا حكى الفقهاء في كتبهم انعقاد الإجماع على تعذر نية التقرب في النظر الأول المذكور واندفع ما أورده

بعضهم عليه بأنه كيف يحكي الإجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فإن غاية هذا الناظر قبل أن ينظر يجوز أن يكون له صانع وأن لا يكون وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وأن لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة أن من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه أن يصلي وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها ونظائر ذلك كثيرة في الشريعة وإذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الأول وتكون حكاية الإجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به ولا ينفع الفرق بأن الشك في صورة النظر الأول في الموجب وفي صورة غيره الواقع في الشريعة في الواجب إذ كما لا يمنع الشك في الواجب كذلك لا يمنع في الموجب لأن غاية الشك فيه أن يفضي إلى الشك في الواجب وحاصل الدفع أن كلا من وجود الموجب وسبب الوجوب والواجب ودليل الوجوب غير معلوم في صورة النظر بل مجهول مشكوك فيه وفي صورة غيره الواقع في الشريعة مجزوم به فالأول شك في السبب والثاني سبب في الشك فافترقا وبعبارة أن الشارع شرع الأحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرعه من الأسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء منها ما إذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك ومنها ما إذا شك في الأجنبية وأخته من الرضاع حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك ومنها ما إذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس صلوات وسبب وجوب الخمس هو الشك ومنها ما إذا شك هل تظهر أم لا وجب الوضوء.

وسبب وجوبه الشك ومنها ما إذا شك هل صام أم لا وجب الصوم وسبب وجوبه الشك ومنها ما إذا شك هل أخرج الزكاة أم لا وجب إخراجها وسبب الوجوب الشك ومنها بقية النظائر الكثيرة في الشريعة وقد يلغي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيئا كما في صورة النظر الأول لأن المشكوك فيه مجهول كالموجب والواجب ودليل الوجوب وسببه كما علمت فلا يكون سببا للحكم الذي هو." (١)

"ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم تيقن أنه نسي مسح رأسه من أحد الوضوءين لا يدري أيهما هو؟ فسأل العلماء فقالوا له يلزمك أن تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس فذهب ليفعل ذلك فنسي مسح رأسه وصلى الصلوات الخمس ثم جاء يستفتي عن ذلك من سأله عن ذلك أولا فقالوا له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها فأشكل ذلك على جماعة من فقهاء العصر وقالوا الشك موجود في الحالتين فكيف أمر أولا بإعادة الصلوات كلها وفي ثاني الحال أمر بإعادة العشاء وحدها

والجواب أن المسح المتروك إن كان من وضوء الصلوات الأربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد أن استفتى أولا فبرئت الذمة منها وإن كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوئها الأول فقد برئت الذمة منها على التقديرين ولم يبق الشك إلا في العشاء فعلى تقدير أن يكون المسح نسي من وضوئها تكون ثابتة في ذمته لأنه إنما صلاها بوضوء واحد وهو وضوء العشاء أما غيرها من الصلوات فقد صليت بوضوءين فتصح أما بالأول وأما بالثاني بخلاف العشاء فلذلك اختلف **جواب** المفتي قبل الإعادة وبعدها.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٢٧/١

(الفرق الخامس والأربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط)

الحقائق في الشريعة أربعة أقسام ما يقبل الشرط والتعليق عليه وما لا يقبل الشرط ولا التعليق عليه وما يقبل الشرط دون التعليق عليه وما لا يقبل الشرط ويقبل التعليق عليه أما القسم الأول فكالطلاق والعتاق ونحوهما فيقبل الشرط بأن يقول أنت حر وعليك ألف أو أنت طالق وعليك ألف فهذه صورة قبول الشرط فيلزم ذلك إذا اتفقا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على الشرط بأن يقول إن دخلت الدار فأنت طالق أو أنت حر فلا ينجز طلاق ولا عتاق الآن حتى يقع الشرط وأما القسم الثاني الذي لا يقبلهما فالإيمان بالله تعالى والدخول في الدين فإنه لا يقبل الشرط فلا يصح أسلمت على أن لي أن أشرب الخمر أو أترك الصلاة ونحوه ويسقط شرطه

ـــــــS. . . . .

ـــــــQالوجوب وكمن شك هل طلق أم لا فلا شيء عليه والشك لغو ومن شك في صلاته هل سها أم لا فلا شيء عليه والشك لغو فهذه صور من الشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور فهذان قسمان وبقي قسم ثالث اختلف العلماء في نصب الشك سببا فيه كمن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك دون الشافعي.

ومن شك هل طلق ثلاثا أم اثنتين ألزمه مالك الطلقة المشكوك فيها دون الشافعي ومن حلف يمينا وشك ما هي ألزمه مالك جميع الأيمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام مجمع على اعتباره ومجمع على إلغائه ومختلف فيه

(وصل) في زيادة توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل المسألة الأولى

إذا نسي المكلف صلاة من الخمس صلى خمسا بنية جازمة بوجوب الخمس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك لا بنية مترددة حتى يحتاج لأن يقال استثنيت هذه الصورة من قاعدة أن النية لا تصح مع التردد لتعذر جزم النية فيها وكذلك من شك في جهة الكعبة يصلي أربع صلوات إلى الجهات الأربع بنية جازمة بوجوب الأربع عليه بسبب الشك ومن التبست عليه الأواني أو الثياب يجتهد بنية جازمة بوجوب الاجتهاد عليه بسبب الشك وكذلك من التبست عليه الأجنبية بأخته أو المذكاة بالميتة جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك فلا تردد في شيء من هذه الصور ألبتة بل القصد جازم النية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر (المسألة الثانية)

قاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم مع قول صاحب الشرع «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا فليأت بركعة ويسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان» دليل على أن صاحب الشرع لما رتب في هذه الصورة وجوب ركعة ووجوب سجدتين بعد السلام على الشك جعل ذلك الشك فيها سببا لهذين الوجوبين إذ الترتيب دليل السببية ألا ترى أنه لو قال إذا سها أحدكم فليسجد وإذا أحدث فليتوضأ ونحوه لم يفهم منه إلا سببية السهو لوجوب السجود وسببية الحدث لوجوب الوضوء فتكون أسباب السجود ثلاثة السهو في الزيادة والسهو في النقصان والشك وقل أن يتفطن لهذا الثالث فلم يصل المكلف في هذه الصورة هذه الركعة التي قام إليها إلا بنية جازمة بوجوبها لوجود سبب وجوبها وهو الشك لا بنية مترددة في أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة حتى يقال كيف ينوي التقرب بهذه الركعة مع عدم الجزم بوجوبها وتعين كون هذه الصورة شكا في العدد أي سببا في الشك بمعنى أن الشك

هو الذي جعله الشرع محل السببية وموصوفا بها بخلاف صورة ما لو شك هل سها أم لا فإنها من الشك في سبب السهو فلذا جرت فيها قاعدة أن من شك هل سها أم لا لا سجود عليه ولم تجر في الصورة التي قبلها أعني صورة من شك في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعا وإن جاز فيها أن يكون زاد وأن لا يكون فلم يتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة حتى يرد **الإشكال على** هذه الصورة بأنه كيف يسجد فيها مع أنه في غيرها لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فافهم (المسألة الثالثة)

سأل رجل بعض علماء المذهب أنه صلى الصبح والظهر والعصر والمغرب." (١)

"واستحالة عقلية لا سبيل إلى أن يقع شيء منها في الشريعة والقاعدة الثانية واقعة في الشريعة في مواقع الإجماع ومواقع الخلاف ولقد حضرت يوما في مجلس فيه فاضلان كبيران من الشافعية فقال أحدهما للآخر: ما معنى قول العلماء الرد بالعيب رفع للعقد من أصله أو من حينه قولان أما من حينه فمسلم معقول.

وأما من أصله فغير معقول بسبب أن العقد واقع في نفسه وهو من جملة ما تضمنه الزمان الماضي، والقاعدة العقلية أن رفع الواقع محال وإخراج ما تضمنه الزمان الماضي محال فما معنى قولهم إنه رفع للعقد من أصله؟ قال له الآخر: معنى ذلك أنه يرجع إلى رفع آثاره دون نفس العقد فقال له: الآثار والأحكام هي أيضا واقعة من جملة الواقعات وقد تضمنها أيضا الزمان الماضي فيستحيل رفعها كالعقد ويمتنع إخراجها من الزمان الماضي كسائر الماضيات، فقال له الآخر: هذا السؤال يرد على مثلي وأظهر الغضب والنفور لقلقه وقوة السؤال وافترقا عن غير **جواب** وما سبب ذلك إلا الجهل بهذا الفرق وها أنا أوضحه لك بذكر مسائل أربع.

(المسألة الأولى) الرد بالعيب المتقدم ذكرها والسؤال فيها فنقول العقد واقع ولا سبيل إلى رفعه لكن من قواعد الشرع التقديرات وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم والمعدوم حكم الموجود فهذا العقد وإن كان واقعا لكن يقدره الشرع معدوما أي يعطيه الآن حكم عقد لم يوجد لا أنه يرفع بعد وجوده فاندفع **الإشكال وفائدة** الخلاف تظهر في ولد الجارية والبهائم المبيعة لمن تكون وكذلك الغلات عند من يقول بذلك هل تكون في الزمان الماضي للبائع إن قدرناه معدوما من أصله أو المشتري إن جعلناه مرفوعا من حينه فهذا كله فقه مستقيم وليس فيه مخالفة قاعدة عقلية حتى يلزم ورود الشرع بخلاف العقل وهو من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات.

(المسألة الثانية) رفض النيات في العبادات كالصلاة والصوم والحج والطهارة ورفع هذه العبادات بعد وقوعها في جميع ذلك قولان والمشهور في الحج والوضوء عدم الرفع وفي الصلاة والصوم صحة الرفض وذلك كله من المشكلات فإن النية وقعت وكذلك العبادة فكيف يصح رفع الواقع وكيف يصح القصد إلى المستحيل بل النية واقعة قطعا والعبادة محققة جزما فالقصد لرفض ذلك وإبطاله قصد للمستحيل ورفع الواقع وإخراج ما اندرج في الزمن الماضي منه وكل ذلك مستحيل كما تقدم ذلك في الرد بالعيب.

والجواب عنه أن ذلك من باب التقديرات الشرعية بمعنى أن صاحب الشرع يقدر هذه النية أو هذه العبادة في حكم ما لم

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٢٨/١

يوجد لا أنه يبطل

ـــــــــgغير قوله بتقدير الملك للمعتق عنه فإنه.

وإن كان التقدير مما ثبت له حكم في مواضع فلا حاجة في هذه المسألة إليه ولا دليل عليه وغير قوله بتقدير ملك الدية في قتل الخطأ فإنه ليس موضع تقدير الملك أعني بعد إنفاذ المقاتل، وقبل زهوق الروح بل هو موضع تحقيق للملك والله تعالى أعلم.

ـــــــــQووكل تعينه إلى خيرة المأمور، فإذا اختار إيقاع الجمعة لا تقع إلا واجبة فالحر إذا اقتدى به لم يكن مفترض ائتم بمتنفل فينبغي أن يصح اقتداؤه به في الجمعة كما يصح اقتداؤه به في الظهر بيوم الجمعة وغيره كما هو مقتضى المذهب.

وإن قال الأصل مع أني لم أذكر أني رأيت فرع صحة اقتداء الحر بالعبد في ظهر غير يوم الجمعة واقتداؤه به في ظهر يوم الجمعة كاقتدائه به في يوم الجمعة، ولم يظهر قول أهل المذهب لا يؤم العبد في الجمعة حرا؛ لأن المذهب أن المفترض لا يأتم بالمتنفل فافهم وبالجملة فالواجب نوعان مخير وواجب غير مخير والوجوب في غير المخير متعلق بواحد معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك أي خصه به الآمر ولم يكل تعينه إلى خيرة المأمور فلذا كان الأصل عدم إجزاء غيره من أفراد جنسه عنه والقول بإجزائه عنه إنما وقع في المذهب على خلاف الأصل في اثنتي عشرة مسألة كما علمت والوجوب في المخير متعلق بواحد غير معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك أي لم يعينه الآمر بل وكل تعينه إلى خيرة المأمور فما اختاره المأمور من الواحد المبهم الذي تعلق به الوجوب كان هو الواجب عليه وأوضح لك قاعدة الواجب المخير بثلاث مسائل أخر.

(المسألة الأولى) أن الواجب على المكفر إحدى خصال الكفارة من العتق أو الإطعام أو الكسوة بلا تعيين من قبل الآمر بل التعيين موكول لخيرة المكفر فإذا اختار واحدة منها كان هو الواجب عليه على الأصل لا غيره حتى يكون على خلاف الأصل.

(والمسألة الثانية) أن المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين إما شهر الأداء أو شهر القضاء بدون تعيين من قبل الآمر بل التعيين وكله لخيرة المسافر فإذا اختار صوم رمضان أو شهر القضاء وصامه كان قد صام ما هو الواجب عليه على الأصل لا غيره حتى يكون على خلاف الأصل وتعين خصوص شهر القضاء عليه إذا لم يختر صيام رمضان إنما كان لتعذر غيره لا لأنه واجب بخصوصه كما يتعين آخر وقت الصلاة لتعذر ما قبله وتعذر غيره لا لأنه واجب بحكم الأصالة فقضاء رمضان على المفرط الذي يتعين في حقه الأداء يفارق القضاء في حق المسافر من جهة أن الأول واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد وهو الفطر في رمضان والثاني لا يتعلق بعمومه وجوب أصلا وإنما يتعين في حقه خصوص شهر." (١)

"الوقت كما يجتمع الأداء والإثم فيمن أخر إلى آخر القامة وهو كان يعتقد أنه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة فقدر وأخر وصلى فإنه مؤد آثم ويجتمع في حقه الأداء على الخلاف والإثم إجماعا وإنما وقع الخلاف في اجتماعهما آخر النهار وعند طلوع الفجر فمذهب ابن القاسم اجتماعهما ومذهب غيره عدم اجتماعهما فعلى هذا يجتمع الإثم والأداء في

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٧/٢

حق فريقين من الناس أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس أو بعد القامة ومن حيث الجملة أو أخروا المغرب والعشاء إلى بعد ثلث الليل أو نصفه على الخلاف في آخر وقت العشاء هل هو ثلث الليل أو نصفه وهل تؤخر المغرب إلى الشفق أم لا وثانيهما الفرق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم فإنهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول

ـــــــSفمذهب ابن القاسم اجتماعهما ومذهب غيره عدم اجتماعهما) قلت ما قاله من أنه إنما كان يلزم **الإشكال لو** كان حد الأداء إيقاع الواجب في وقته الاختياري صحيح وما قاله من أن كتب الأصول مجمعة على ذلك ومصرحة به إن أراد أنها مجمعة على إطلاق لفظ أن الإجزاء فعل الواجب في وقته المحدود له هكذا فذلك صحيح، وإن أراد أن كتب الأصول مصرحة بلفظ الإطلاق بأن يكون اللفظ مثلا لأداء فعل الواجب في وقته المحدود له مطلقا أو على الإطلاق فلا أعرف أني وقفت لهم على ذلك وما ذكره من أن من كان يعتقد أنه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة فقدر تمكنه وصلى مدا آثم إجماعا غير صحيح وإنما هو رأي لبعض الناس وهو باطل لا شك في بطلانه.

قال (فعلى هذا يجتمع الأداء والإثم في حق فريقين من الناس أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس أو بعد القامة من حيث الجملة إلى آخر قوله وهل تؤخر المغرب إلى الشفق أم لا) قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح بناء على تسليم الاصطلاح المتقدم وتصحيح حده.

قال (وثانيهما الفريق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية) قلت قد تقدم أن ذلك ليس بصحيح.

قال (وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم فإنهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول) قلت يلزم ذلك كما ذكر لمن.

قال به من

ـــــــQمحله وعليه فلا يلزم ذلك على أن دلالته على النفي عن الغير على القول بأن الدال على الوضع تكثير الفائدة تتوقف على تكثير الفائدة إذ به تثبت وتكثير الفائدة إنما يحصل بدلالته على النفي على الغير وذلك دور ظاهر. نعم قد يقال: إن ما تتوقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة لا حصولها والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لا تعقلها.

وأما الوجه السادس فهو أنه لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم ففي نحو قوله – صلى الله عليه وسلم – «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعا إحداهن بالتراب» يلزم أن لا تكون السبع مطهرة؛ لأن الطهارة إذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع؛ لأنه تحصيل الحاصل وأنه محال وكذلك في قوله – عليه السلام – «خمس رضعات يحرمن» يلزم أن لا يكون الخمس محرمة؛ لأن الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس؛ لأنه تحصيل الحاصل وأنه محال.

وأما ضعفه فبأنه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة ولا من عدم دلالة الخمس على نفي تحريم المرضعة حصول التحريم قبل الخمس لجواز أن يثبت التحريم وأن تثبت النجاسة بدليل آخر.

أما في الرضاع فظاهر بناء على أن الأصل عدم التحريم، وأما في الإناء فلأنه وإن كان الأصل الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة والأصل عدمه إلا أن الإجماع على التنجس قائم هنا بوجود النجس وهو دليل قاطع فإذا لم يدل العدد على النفي فيما دونه بقي ما كان ثابتا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل كذا في شرح العضد على مختصر ابن الحاجب وحاشية السعد عليه ولا يخفاك أن بطلان القول بمفهوم المخالفة لا ينتجه واحد من الأمرين المذكورين.

أما الأول فلأنا لا نسلم أن القول بالمفهوم في غير الغالب لا في الغالب داع إلى الاضطرار المذكور في الغالب دون غيره كما قال الأصل بذلك في بيان سر الفرق بينهما ودفع ما أورده ابن عبد السلام لجواز أن يكون سر الفرق بينهما غير ذلك وهو ما مر عن عبد السلام في **جوابه** عما أورده من أن التقييد بالغالب لما كانت فائدته هي التأكيد لثبوت الحكم للمتصف به؛ لأنه لغلبته على الحقيقة يفهم من النطق بلفظها أولا لم يحتج فيه إلى المفهوم ضرورة أن فائدة التأكيد فيه ظاهرة والمفهوم فائدة خفية؛ لأن استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة وغير." (١)

"ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا وأنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد ويلزم الشافعية **إشكال لا جواب** لهم عنه وهو أن يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا؛ لأنهم أطلقوا القول فيها وليس مطلقا على ما زعموا بل يتعين أن يكون الأداء في كتبهم إيقاع العبادة في وقتها الاختياري والقضاء إيقاع العبادة خارج وقتها الاختياري أصل لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك.

(الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل به من وجوب الصوم على الحائض) قد اختلف العلماء - رضي الله عنهم - في وجوب الصوم على الحائض في زمن الحيض مع اتفاقهم على عدم صحة الصوم ولو أوقعته حينئذ وعلى أنها آثمة إذا فعلت فقال القاضي عبد الوهاب من المالكية ووافقه جماعة إن الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها

ـــــــsالشافعية وذلك إذا قال: إنه أداء أما إذا قال: إنه قضاء فلا يلزمه.

قال (ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا فإنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد) قلت ما قاله هنا صحيح بناء على ما قرر.

قال (ويلزم الشافعية **إشكال لا جواب** لهم عنه وهو أن يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا فإنهم أطلقوا القول فيها إلى قوله لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك) قلت ولا صنعه غيرهم من المالكية وغيرهم فيما علمت وليس بنكير أن يطلق القول والمراد التقييد وغايته أن تقول تجنب ذلك في الحدود أكيد.

قال (الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل فيه من وجوب الصوم على الحائض إلى قوله

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٦١/٢

ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها) قلت ليس مراد من قال بوجوب الصوم على الحائض أنها مكلفة بإيقاع الصوم في حال الحيض كيف وقد اتفقوا على عدم صحته إن أوقعته وعلى أنها آثمة بذلك ولكن مرادهم أنها مكلفة بالتعويض ومن أيام الحيض التي هي من رمضان ولا يصح أن يقال أن تكليفها بذلك لم يقع في أيام الحيض بل في أيام التعويض؛ لأنه ليس بلازم أن يكون زمن التكليف غير زمن إيقاع الفعل المكلف به ولو لزم ذلك للزم أن لا يكون أحد مكلفا بجملة عبادة مترتبة الأجزاء بل بكل جزء زمنه وذلك معلوم البطلان قطعا وقد تقدم له تقرير أن زمن التكليف يكون غير زمن إيقاع الفعل المكلف به في الفرق الحادي والأربعين ومن لزوم تقدم زمن التكليف على زمن إيقاع الفعل في العبادات ذوات الأجزاء المترتبة ظهرت صحة قول من يقول بترتب العبادات في الذمم كالديون وظهر بطلان

ـــــــــــــــ التخصيص بالحكم منتف فتعين التخصيص بخلاف غير الغالب فإنه لما لم يظهر للتقييد به فائدة غير التخصيص تعين فيه التخصيص ومن هنا يندفع قول إمام الحرمين أن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب بل قال زكريا: للشافعي – رضي الله عنه – في الرسالة كلام آخر يندفع به أيضا توجيه إمام الحرمين لما نفاه مخالفا للشافعي بما ذكر وحاصله أنه إذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم بطريق الاحتمال إلى المفهوم فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضي فيه بموافقة أو مخالفة اهـ فافهم.

وأما الثاني فلأن ضعف دليل الشيء لا يقتضي بطلانه على أن وجوه الاستدلال على القول بإنكار المفهوم مطلقا قد ضعفت أيضا فما وجه إبطال مقابله دونه، أما الوجه الأول فهو أنه لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل؛ لأنه إما عقلي ولا مدخل له في مثله وإما نقلي إما متواتر فكان يجب أن لا يختلف فيه وإما آحاد وأنه لا يفيد في مثله.

وأما ضعفه فيمنع اشتراط التواتر وعدم إفادة الآحاد في مثله وإلا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام لعدم التواتر في مفرداتها وأيضا فإنا نقطع أن العلماء في الأعصار والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد كنقلهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه.

وأما الوجه الثاني فهو أنه لو ثبت المفهوم للزم ثبوته في الخبر لأن الذي به ثبت في الأمر وهو الحذر من عدم الفائدة قائم في الخبر والعلة تدور مع المعلول وجودا وعدما واللازم وهو ثبوته في الخبر باطل؛ لأنه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا.

وأما ضعفه فيمنع انتفاء اللازم لقول السعد الحق عدم التفرقة بين الخبر والإنشاء كما في قولنا الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغني ظلم عند قصد الإخبار إلى غير ذلك من المواضع ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك.

وأما الوجه الثالث فهو أنه لو صح القول بالمفهوم للزم أن لا يصح أن يقال أد زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا أو أد زكاة الغنم السائمة أد زكاة الغنم المعلوفة متفرقا وتحقق التخصيص بالصفة في صورة الاجتماع من حيث إن الحكم علق بالسائمة

تارة بالمعلوفة أخرى أما أولا فلأن وزان قولك في مفهوم المخالفة أد زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا أو متفرقا وزان قولك في مفهوم." (١)

"على الأعم غير دال على الأخص وحالة التغير أخص مما فهم من اللفظ من وصفي المجتمعين

(المسألة الثانية) استدلت المعتزلة على أن الشر من العبد لا من الله «بقوله – عليه السلام – في الحج الخير كله بيديك والشر ليس إليك» وهذا سلب عام تقوم به الحجة على الأشعرية **فجوابه** أن قوله – عليه السلام – ليس إليك هذا الجار والمجرور لا بد له من عامل يتعلق به فالمعتزلة يقدرونه والشر ليس منسوبا إليك حتى يكون من العبد على زعمهم ونحن نقدره والشر ليس قربة إليك لأن الملوك كلهم يتقرب إليهم بالشر إلا الله تعالى لا يتقرب إليه إلا بالخير وهذا معنى حسن جميل يحمل اللفظ عليه وعليه هذا يكون لفظ صاحب الشرع محتملا لما قلناه ولما قالوه وليس اللفظ ظاهرا في أحدهما من حيث الوضع بل الاحتمالان مستويان فيسقط استدلال المعتزلة به لحصول الإجمال فيه

(المسألة الثالثة) «قوله – عليه السلام – في المحرم الذي وقصت به ناقته لا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا» هذه واقعة عين في هذا المحرم وليس في اللفظ ما يقتضي أن هذا الحكم ثابت لكل محرم أو ليس بثابت وإذا تساوت الاحتمالات بالنسبة إلى بقية المحرمين سقط استدلال الشافعية به على أن المحرم إذا مات لا يغسل ولم يقل – عليه السلام –

ـــــــsعلى الأعم غير دال على الأخص وحالة التغير أخص مما فهم من اللفظ من وصفي المجتمعين) قلت السؤال وارد لازم وما قاله من أنه – صلى الله عليه وسلم – لم يقل للسائل توضأ ولا لا توضأ ليس بصحيح بل قال توضأ لكن لا باللفظ ولكن باقتضاء المساق وضرورة حمل كلامه – صلى الله عليه وسلم – على الفائدة وعلى **الجواب** وما قاله من أنه – صلى الله عليه وسلم – اقتصر على ذكر وصفي المجتمعين ليس كذلك بل لم يقتصر لضرورة المساق وحمل كلامه – صلى الله عليه وسلم – على **الجواب** وعلى الفائدة وما قاله من أنه – صلى الله عليه وسلم – لم يتعرض للتغير ولا لعدمه ليس كما قال بل تعرض لذلك لأنه عن النبيذ سئل وهو المتغير على ما سبق بيانه وما قاله من أنه لما تساوت الاحتمالات سقط الاستدلال على الجواز بعد التغير ليس كما قال بل لم تتساو الاحتمالات ولا سقط الاستدلال وما قاله من أن الدال على الأعم غير دال على الأخص إلى آخر كلامه صحيح لكن ليس الأمر في المسألة من ذلك بل من الدال على الأخص بل من جهة أنه إنما سئل عن النبيذ وليس النبيذ إلا المتغير. .

[المسألة الثانية الشر من العبد لا من الله]

قال (المسألة الثانية استدلت المعتزلة على أن الشر من العبد لا من الله تعالى «بقوله – عليه السلام – في الحج الخير كله بيدك والشر ليس إليك» إلى آخره ما قاله في المسألة) قلت الأظهر أن ما قدرته المعتزلة أظهر ولكن المسألة قطعية لا يكتفى فيها بالظواهر مع أن الدليل العقلي القطعي قد ثبت أن الشر بقدرته كما أن الخير كذلك فبطل مقتضى ذلك الظاهر وتعين

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/٦٢

التأويل وما ذكره في المسألة الثالثة والرابعة والخامسة صحيح ظاهر والله أعلم.

ــــــــكان نفلا يسد مسد الفرض ويرد عليه أن إجراء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف القواعد.

(المذهب الثالث) للكرخي أن متعلقه آخر الوقت أيضا إلا أنه بطريقة أخرى وهي أن المكلف إذا عجل الفعل فإن جاء آخر الوقت وهو موصوف بصفات المكلفين كان فعله واجبا فما أجزأ عن الواجب إلا واجب وإن جاء آخر الوقت وهو غير موصوف بها كان نفلا؛ لأنه وقع قبل وقت الوجوب وسبب اختياره هذه الطريقة الخروج من عهدة ما أورد على من قال من الحنفية بتعلق الوجوب بآخر الوقت من إجزاء النفل عن الفرض كما علمت مع أنه يرد عليه أن كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا ولا تتعين فيه نية لأحدهما خلاف المعهود في القواعد.

(المذهب الرابع) لبعض الحنفية أيضا أن متعلقه آخر الوقت حيث لم يعجل المكلف الفعل بعد فعله آخر الوقت فصار آخر الوقت موصوفا بالوجوب فإن عجل المكلف الفعل لم يكن آخر الوقت موصوفا بصفة الوجوب فالتعجيل مانع من تعليق الوجوب بآخر الوقت فلم يجز نفل عن فرض ولم يكن الفعل المعجل موقوفا بل ينوي به النفل نعم يرد عليه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه - رضي الله عنهم - لم يطيعوا الله تعالى بصلاة واجبة ولا أثيبوا ثواب الواجب على شيء منها وذلك حظ عظيم يفوت عليهم لا سيما وقد قال - عليه الصلاة والسلام - عن ربه عز وجل «ما تقرب إلي عبد أو أحد بمثل أداء ما افترضته عليه ولا يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه» الحديث المشهور وبالجملة فثواب الواجبات هو أفضل المثوبات والقول بفواته عليهم محذور كبير.

(المذهب الخامس) حكاه سيف الدين في الأحكام أن متعلقه وقت الإيقاع أي وقت كان أوله أو وسطه أو آخره فلا يلزم شيء من الإشكالات المتقدمة لكن يرد عليه أن القواعد تقتضي أن يكون الوجوب متقدما على الفعل والفعل متأخرا عنه وتابعا له وهذا المذهب جعل تحتم الإيقاع في الوقت تابعا للفعل على خلاف القواعد فظهر أن في كل من الأقوال الخمسة المبنية على جحد التوسعة مخالفات للقواعد ولم يبق غير مخالف لقاعدة ما بل تجتمع أسباب القواعد كلها فيه إلا الأقوال الثلاثة المبنية على التوسعة وأن الوجوب متعلق بالمطلق." (١)

"الفيل بل في جزء من ذلك العام مع أنك جعلته بجملته ظرفا فتعين أن يكون هذا الظرف أوسع من مظروفه الذي هو الولادة وكذلك جعلت جملة سنة ستين ظرفا للموت مع أنه لم يقع في جميع السنة بل في جزء منها فيكون هذا الظرف أوسع من المظروف وكذلك قوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] .

أورد بعض الفضلاء فيه سؤالا فقال الشرط **وجوابه** إذا جعل الشرط ظرفا لا بد وأن يكونا معا واقعين فيه نحو إذا جاء زيد فأكرمه فالمجيء والإكرام في زمن واحد وهو المعبر عنه بإذا وكذلك ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ [النصر: ١] إلى قوله ﴿فسبح بحمد ربك﴾ [النصر: ٣] الآية كلاهما واقع في إذا المجيء والتسبيح ولذلك جوزوا أن يعمل في إذا كلا الفعلين واختاروا فعل **الجواب** للعمل لأنه ليس مضافا إليه بخلاف الشرط فإنه مضاف إلى مخفوض والمضاف إليه لا يعمل في المضاف وإذا جوزوا عمل كل واحد من الفعلين في هذا الظرف دل ذلك على وقوعهما فيه لأن من شرط العامل في الظرف

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/٩٠

أن يكون واقعا فيه حتى يصير مظروفه إذا تقرر هذا فالذكر ضد النسيان وقد دلت الآية

ـــــــsفيكون هذا الظرف أوسع من المظروف) قلت ما قاله من أن الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف بمعنى أنه يجاء بلفظ اليوم مثلا فيقال أكلت يوم الخميس وإن كان الأكل لم يقع في جميعه بل في بعضه صحيح ظاهر لكنه لا يلزم من جواز ذلك أن يكون كل ظرف كذلك وإذا لم يلزم أن يكون كل ظرف كذلك فالصحيح في إذا أنها لا تخلو أن تدخل على شرط ومشروط أو لا فإن لم تدخل على شرط ومشروط فلا **إشكال وإن** دخلت على شرط ومشروط فلا يخلو أن يكون وقوع ذلك المشروط بعد وقوع الشرط ممكنا أو لا فإن كان ممكنا كقوله إذا دخلت الدار فأنت طالق لزمه الطلاق وإن كان وقوع ذلك المشروط غير ممكن لم يقع الطلاق كقوله إذا مت فأنت طالق هذا هو الصحيح لأن قوله إذا دخلت الدار فأنت طالق ليس معناه إيقاع الطلاق في زمن الدخول بعينه بل معناه إيقاعه في الزمن الذي يلي زمن الدخول لضرورة مقتضى الفاء فإنها للتعقيب ويلزم عن ذلك أن تكون إذا يراد بها ظرف الدخول لا ظرف الطلاق وظرف الطلاق غير مصرح به ويلزم عن ذلك تعلق إذا بدخلت الذي هو فعل الشرط ولا يعترض ذلك بقولهم المضاف إليه لا يعمل في المضاف لأنها قاعدة لا يسلم فيها الإطلاق والله أعلم.

قال (وكذلك قوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] إلى آخر السؤال **والجواب**) قلت إنما يلزم السؤال على تقدير أن يكون ظرف النسيان هو بعينه ظرف الذكر أما إذا قلنا إن ظرف الذكر غير ظرف النسيان لكنه يعقبه فتكون إذا في قوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] ظرفا للنسيان خاصة فظرف الذكر غير مصرح به فلا يلزم السؤال **وجوابه** بأن الظرف يكون أوسع من المظروف فيفضل من إذا زمن لا نسيان فيه وهو **جواب** رافع للسؤال من أصله لا **جواب**

ـــــــQالغصب من غير تعرض لكونه في وضوء أو غير وضوء بخلاف مسألة الربا فإنه وإن كان النهي في الآية ظاهره التسلط على الربا من غير تعرض لكونه في البيع أو لا فإن الحديث قد بين ذلك بقوله – صلى الله عليه وسلم – «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل» فسلط النهي على البيع المشتمل على الزيادة ولم يأت عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: لا تتوضأ بالماء المغصوب فبين الموضعين فرق من هذا الوجه لا خفاء فيه اهـ.

وبالجملة فمذهب الإمام أبي حنيفة المبالغة في اعتبار الفرق بين هاتين القاعدتين حتى أثبت عقود الربا وإفادتها الملك في أصل المال الربوي ورد الزائد، فإذا باع درهما بدرهمين أوجب العقد درهما من الدرهمين ويرد الدرهم الزائد، وكذلك بقية الربويات ومذهب الإمام أحمد المبالغة في إلغاء هذا الفرق حتى أبطل الصلاة بالثوب المغصوب، وما أشبه ذلك وفي كل منهما نظر قد علمته وتوسط مالك والشافعي بين المذهبين وفي الفرق بين هاتين القاعدتين وخلاصة ما فرقا به بينهما أن النهي إذا كان في حقيقة المأمور به بأن كان في ركن من أركانه أي في نفس الركن أو صفته كالنهي عن بيع الخنزير وكالنهي عن لبس الخف في الإحرام وكالنهي عن بيع درهم بدرهمين كان مقتضيا لفساد المأمور به ضرورة عدم حصول الحقيقة المأمور به بكماله حينئذ؛ لأن النهي إنما يعتمد المفاسد كما أن الأمر إنما يعتمد المصالح.

وإذا كان أي النهي لا في حقيقة المأمور به بل في المجاور كالنهي عن الغصب والسرقة كان مقتضيا لفساد المجاور لا لفساد

المأمور به فطهارة غاصب الخف إذا مسح عليه مع نهيه عن الغصب فإن طهارته صحيحة عندنا لكونه محصلا لها بكمالها على الوجه المطلوب شرعا وإنما هو جان على حق صاحب الخف بخلاف طهارة المحرم إذا مسح على الخف فإنه لم يحصلها بكمالها مع نهيه عن لبس الخف لكونه مخاطبا في طهارته بالغسل ولم يأت به فلم تحصل حقيقة الطهارة المأمور بها بكمالها مع النهي عن لبس الخف لكونه في نفس الحقيقة لا في مجاورها فبكل من الغاصب والمحرم وإن اشتركا في العصيان بلبس الخف بسبب نهيه عنه إلا أن النهي في الغاصب لما تعلق بالمجاور للمأمور به لا بنفس حقيقة المأمور به اقتضى فساد المجاور لا فساد المأمور به فلم تبق الذمة مشغولة." (١)

"على وقوعهما في إذا والضدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذكر في زمن النسيان.

والجواب عنه من هذه القاعدة أن الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمان إذا زمان ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر فلا يجتمع الضدان وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾ [الزخرف: ٣٩] فإعراب اليوم ظرف وإذ ظرف أيضا وهو بدل من اليوم والبدل هنا غير المبدل منه فيكون يوم القيامة هو عين زمن الظلم لكن زمن الظلم في الدنيا والدنيا ليست هي عين الآخرة ولا يوم القيامة فكيف صحت البدلية أورد ابن جني هذا السؤال فقال الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف وزمن الظلم يجوز أن يكون أوسع منه حتى يمتد ليوم القيامة فيطلق عليه ويقبل يوم القيامة الامتداد حتى يطلق على يوم الظلم فيتحدان فتحسن البدلية.

وهذا الموضع في الاتساع أبعد من آية الذكر والنسيان بطول البعد وإفراطه وبعده عن أكثر الاستعمالات وبالجملة قد ظهر لك بهذه الآيات وهذا التقرير أن الظرف من حيث هو يقبل السعة أكثر من مظروفه فيكون أوسع منه وقد لا يسع أكثر منه نحو صمت رمضان وصمت يوم الخميس فإن الظرف في هذه الصور مساو للمظروف فتلخص الفرق أيضا بين إن وإذا من هذا الوجه وثالثها أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه فلا تقول إن غربت الشمس فأت وإذا تقبل

ــــــsمترتب على صحة السؤال.

قال (وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾ [الزخرف: ٣٩] إلى قوله وبعده عن أكثر الاستعمالات) قلت إنما وقع الإشكال في الآية بناء على أن إذ بدل من اليوم وليس ذلك بصحيح بلا إشكال وما المانع من أن يكون معنى الكلام ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم هذا لا مانع منه ألبتة.

قال (وبالجملة قد ظهر لك بهذه الآيات وهذا التقرير أن الظرف من حيث هو يقبل السعة أكثر من مظروفه فيكون أوسع إلى قوله فتلخص الفرق أيضا بين إن وإذا من هذا الوجه) قلت لم يظهر ما ذكره من تلك الآيات بوجه ولا يصح تقرير ما قرره ولا يصح أن يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة وإنما معنى كون الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف أنه يطلق لفظ اليوم مثلا في فعل يقع في بعضه لا في جميعه وذلك الإطلاق حقيقة لغوية للإطراد وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أن ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى فإن ذلك شيء لا يصح بوجه ولم يزل الإشكال يقع عند كثير من الناس

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/٩٨

بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية فيظنها شيئا واحدا وليس الأمر كذلك.
قال (وثالثها أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك إلى قوله
ـــــــQبالمأمور به والنهي في المحرم لما تعلق بنفس حقيقة المأمور به لا بمجاوره اقتضى فساد المأمور به فبقيت الذمة مشغولة بالمأمور به.
(وصل) في زيادة توضيح المقام بمسألتين:
(المسألة الأولى) الصلاة في الدار المغصوبة أو في ثوب مغصوب والوضوء بماء مغصوب والحج بمال حرام سواء في الصحة عندنا وعند الشافعية والحنفية خلافا لأحمد وذلك؛ لأنا نلاحظ أن متعلق الأمر في هذه المسائل قد وجد فيها بكماله مع متعلق النهي فحقيقة المأمور به من المكان الطاهر والسترة الكاملة وصورة التطهير والحج قد وجدت من حيث المصلحة لا من حيث الإذن الشرعي وإذا حصلت حقيقة المأمور به من حيث المصلحة كان النهي في مجاور وهي الجناية على الغير والإمام أحمد مشى على أصله في التسوية بين الأصل والوصف نظرا لعدم وجود حقيقة المأمور به في المسائل المذكورة من المكان والسترة وصورة التطهر؛ لأن المعدوم شرعا كالمعدوم حسا فيكون المكان والسترة وصورة التطهير معدومة حسا مع العمد وذلك مبطل للصلاة والطهارة ولا يخفاك أن هذا النظر إنما يتم لو سلم أن الله تعالى أمر بالطهارة والسترة والمكان الطاهر واشترط في ذلك أن تكون الأداة مباحة ونحن لا نسلم ذلك بل نقول إن الله تعالى أوجب الصلاة مطلقا وحرم الغصب ولا يلزم من تحريم الشيء أن يكون عدمه شرطا.
ألا ترى أنه لو سرق في صلاته لم تبطل صلاته مع مقارنة المحرم فكذلك في هذه المواطن على أن هذا النظر لا يتأتى في الحج فإن النفقة لا تعلق لها بالحج؛ لأنها ليست ركنا ولا صرفت في ركن بل نفقة الطريق لحفظ حياة المسافر بخلاف المحرم في مسألة المكان والسترة وصورة التطهير فإنه صرف فيما هو شرط فكان الشرط معدوما فافهم.
(المسألة الثانية) النهي عن بيع درهم بدرهمين ونحوه من الربويات وإن تعلق بالوصف الذي هو الزيادة لا بنفس حقيقة البيع كما في مسألة المكان والسترة وصورة التطهير والحج إلا أن الوصف هنا أي في مسألة بيع درهم بدرهمين لما كان من متعلقات العقد من حيث إن رضا البائع لم يحصل إلا بمقابلة الواحد بالاثنين وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه» وهذا البائع لم تطب نفسه إلا بما تعلق العقد به لم تحصل حقيقة العقد المأمور به بكماله بل كان." (١)

"القياس ووجب التوقف.
وإن غلب على ظنه عدم جميع ذلك وأن الفرع مساو للصورة التي نص عليها صاحب الشرع وجب عليه الإلحاق حينئذ وكذلك مقلده وحينئذ بهذا التقرير يتعين على من لا يشتغل بأصول الفقه أن لا يخرج فرعا أو نازلة على أصول مذهبه ومنقولاته وإن كثرت منقولاته جدا فلا تفيد كثرة المنقولات مع الجهل بما تقدم كما أن إمامه لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة - رضي الله عنهم - ولم يكن عالما بأصول الفقه حرم عليه القياس والتخريج

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/٩٩

على المنصوصات من قبل صاحب الشرع بل حرم عليه الاستنباط من نصوص الشارع لأن الاستنباط فرع معرفة أصول الفقه فهذا الباب المجتهدون والمقلدون فيه سواء في امتناع التخريج بل يفتي كل مقلد وصل إلى هذه الحالة التي هي ضبط مطلقات إمامه بالتقييد وضبط عمومات مذهبه بمنقولات مذهبه خاصة من غير تخريج إذا فاته شرط التخريج كما أن إمامه لو فاته شرط أصول الفقه وحفظ النصوص واستوعبها يصير محدثا ناقلا فقط لا إماما مجتهدا كذلك هذا المقلد فتأمل ذلك فالناس مهملون له إهمالا شديدا ويقتحمون على الفتيا في دين الله تعالى والتخريج على قواعد الأئمة من غير شروط التخريج والإحاطة بها فصار يفتي من لم يحط بالتقييدات ولا بالتخصيصات من منقولات إمامه وذلك لعب في دين الله تعالى وفسوق ممن يتعمده أو ما علموا أن المفتي مخبر عن الله تعالى وأن من كذب على الله تعالى أو أخبر عنه مع ضبط ذلك الخبر فهو عند الله تعالى بمنزلة الكاذب على الله فليتق الله تعالى امرؤ في نفسه ولا يقدم على قول أو فعل بغير شرطه.

(تنبيه) :

كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه وما لا نقره شرعا بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعا إذا لم يتأكد وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعا والفتيا بغير شرع حرام فالفتيا بهذا الحكم حرام وإن كان الإمام المجتهد غير عاص به بل مثابا عليه لأنه بذل جهده على حسب ما أمر به وقد قال النبي - عليه السلام - «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران» فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه لكنه قد يقل وقد يكثر غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض لذلك وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه والتبحر

S______ . . . .

______Qبمنزلة كلمة واحدة بمعنى وقوعهما معا جزء كلام يجوز أن تعمل أولاهما في الثانية كالمضاف إليه ولا يجوز العكس إذ لم تعهد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من آخر فكذلك ما هو بمنزلتها في المعنى فمن ثم لم تعمل صلة في موصول ولا تابع في متبوع ولا مضاف إليه في مضاف.

وأما كلمة الشرط والشرط فليستا ككلمة واحدة إذ لا يقعان موقع المفرد كالفاعل والمفعول والمبتدأ فيجوز عمل كل واحد منهما في الآخر نحو متى تذهب أذهب و ﴿أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ [الإسراء: ١١٠] نعم إن لم يعمل الشرط في كلمته نحو من قام قمت جاز وقوعها موقع المبتدأ على ما هو مذهب بعضهم اهـ.

قال الشيخ الأبياري في القصر المبني أي فإن من هنا غير ظرف فهي تعمل في الشرط وهو لا يعمل فيها لكن هذا المذهب ضعيف اهـ إذ لا معنى لجعل كلمة إذا مع الشرط إذا جزمت ككلمة واحدة وجعلها معه إذا لم تجزم ليست ككلمة واحدة وأهل العربية قد جعلوهما كسائر كلمات الشرط مع شروطها مطلقا قيدا لجملة الجزاء.

وأما عدم تسليم إطلاق القاعدة المذكورة كما لابن الشاط فلا يحتاجون لشيء من هذه التكلفات فتأمل بإنصاف بل قال

ابن الشاط – رحمه الله تعالى – على الجزم بعدم تسليم إطلاقها وجعل إذا في قوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] ظرفا للنسيان.

ولم يصرح بظرف الذكر يندفع من أصله ما أورده بعض الفضلاء على جعل إذا ظرفا لا ذكر الذي هو **الجواب** لأنه ليس مضافا إليه لا لنسيت الذي هو الشرط وإن جاز بالنظر لذاته لكونه مضافا إليه والمضاف إليه لا يعمل في المضاف من أن الذكر ضد النسيان وقد دلت الآية على وقوعهما في إذا والضدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذكر في زمن النسيان ولم نحتج **للجواب** عنه المبني على صحته بأن الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمان إذا زمان ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر فلا يجتمع الضدان على أن لا يصح أن يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة وإنما معنى كون الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف كما مر أنه يطلق لفظ اليوم مثلا في فعل يقع في بعضه لا في جميعه وذلك الإطلاق حقيقة لغوية للإطراد وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أن ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى فإن ذلك شيء لا يصح بوجه ولم يزل **الإشكال يقع** عند كثير من الناس بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية فيظنها شيئا واحدا وليس الأمر كذلك قال ومعنى قوله تعالى ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾ [الزخرف: ٣٩] ولن ينفعكم اليوم اشتراككم." (١)

"بفعله ارتفاع ذلك المنع والمنع قابل للرفع كما يرتفع تحريم الأجنبية بالعقد عليها وتحريم المطلقة بالرجعة وتحريم الميتة بالاضطرار.

وأما رفع تلك الفضلات الخارجة من السبيلين بالوضوء فمتعذر بالضرورة ولما أجمع الناس على أن الحدث يرتفع بالطهارة دل على أنه المنع من الإقدام على الصلاة ومس المصحف ونحو ذلك فتحرر حينئذ أن الحدث له معنيان الأسباب الموجبة والمنع المرتب عليها وإذا كان كذلك فقولهم إن الحدث يرتفع عن كل عضو على حياله مشكل بسبب أن هذا المنع يتعلق بالمكلف لا بالعضو فالمكلف هو الممنوع من الصلاة لا إن العضو هو الممنوع من الصلاة والمنع في حق المكلف باق ولو غسل جميع الأعضاء إلا لمعة واحدة فقولهم الحدث يرتفع عن العضو بانفراده غير معقول وإنما يعقل أن لو كان ذلك العضو ممنوعا في نفسه من الصلاة فيؤذن له وحده دون غيره من الأعضاء فحينئذ نقول إن الحدث ارتفع عنه وحده لكن الممنوع هو المكلف والمنع باق ولم يتغير حكم القول بأن الحدث يرتفع عن كل عضو بانفراده غير معقول وتخريج مسألة الخف على هذه القاعدة لا يصح فإن قلت لم لا يجوز أن يكون غسل الرجل يرتفع المنع به عن المكلف باعتبار لبس الخف خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة كما قلنا في الوضوء يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة فتكون هذه القاعدة مثل هذه القاعدة سواء ويندفع **الإشكال عن** هذه المقالة قلت هذا **الجواب** لا يصح لأن قولهم الحدث يرتفع عن عضو وحده لم يخصصوا به الرجل بل عمموه في جميع الأعضاء واتفقنا على أن غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف ولا غيره.

وكذا اليدان والرأس لا يرفع الحدث باعتبار شيء ولا المكلف تباح له الصلاة به وحده فصارت هذه المقالة غير معقولة ولأن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٠٩/٢

الوضوء إنما قلنا إنه يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة لورود النص فيه وفي رفع الحدث عن كل عضو وحده ليس فيه نص ولا قياس فإن هذه الأمور تعبدية وقد علل الوضوء هناك بأمور كلها باطلة والظاهر أنه تعبد ومع التعبد لا يصح القياس ولو صحت تلك المعاني فليست موجودة في كل عضو وحده فإن مسح الرأس وحده ليس من جملة الوضوء حتى يصح القياس عليه فظهر أن القول برفع الحدث عن كل عضو بانفراده قول باطل وإنما يصح أن لو ثبتت الإباحة عقيبه لكن المنع باق إجماعا فالحدث باق وينبغي أن يعلم أن قولنا إن الحدث يرتفع عن كل عضو وحده قول باطل وإن القول بثبوت الحدث في الأعضاء وفي كل عضو وحده أيضا قول باطل لأن الحدث هو المنع

ـــــS. . . . .

ـــــQينقضه بل يزجر عن الخصومة فيه نظرا لوجهين هما سر الفرق بين القاعدتين المذكورتين أحدهما أنه لولا ذلك

لما استقرت للحكام قاعدة ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد ودوام العناد وهو مناف للحكمة التي لأجلها نصب الحكام وعلى هذا الوجه اقتصر المحلي حيث قال إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الحكومات وثانيهما أن الله تعالى جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضي الدليل عنده أو عند إمامه الذي قلده فهو منشئ لحكم الإلزام فيما يلزم والإباحة فيما يباح كالقضاء بأن الموات الذي ذهب إحياؤه صار مباحا مطلقا كما كان قبل الإحياء والإنشاء بمعنى أنه منفذ لحكم الله تعالى على وجه الإلزام بل إن الله تعالى قد جعل له أن ما حكم به فهو إما نفس حكمه تعالى بناء على القول بتصويب المجتهدين وإما أنه كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة من جهة منعه تعالى من نقض أحكام المجتهدين لما في ذلك من المفسدة بناء على القول بعدم التصويب فيئول الحال فيها إلى ما يشبه تعارض الخاص والعام بوجه ما فيقدم الخاص على القاعدة في أصول الفقه مثلا دل الدليل عند مالك - رحمه الله تعالى - على أن تعليق الطلاق قبل ملك العصمة يلزم وهذا الدليل يشمل صورا لا نهاية لها فإذا رفعت صورة من تلك الصور إلى حاكم شافعي وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمة وإبطال الطلاق المعلق على ذلك النكاح كان حكم الشافعي كالنص من الله تعالى الوارد من خصوص تلك الصورة من الجهة المذكورة فيكون الحال في هذه الصورة بمنزلة ما لو قال الله تعالى التعليق قبل الملك لازم وقال التعليق قبل الملك في حق هذه المرأة غير لازم والعصمة فيها تستمر فقلنا هذان نصان خاص وعام فنقدم الخاص على العام على القاعدة الأصولية فكما أن مالكا - رحمه الله تعالى - يقول فيما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين.

وقال لا تقتلوا الرهبان إنا نقتل المشركين ونترك الرهبان جمعا بين نصي الخاص والعام كذلك يقول مالك - رحمه الله تعالى - هنا أعمل هذا الحكم في هذه الصورة فتبقى بقية الصورة عندي يصح فيها التعليق قبل النكاح جمعا بين ما هو كنصي الخاص والعام ولي المفتي كالحاكم فيما ذكر بل هو ناقل ومخبر ومعرف بالحكم انظر كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام للأصل والله سبحانه وتعالى أعلم (تنبيه) الشرط في كون حكم الاجتهاديات لا ينقض أن." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١١٥/٢

"ووجب القضاء ولا يعتبر في القضاء التمكن من الإيقاع أول الوقت خلافا للشافعي – رحمه الله – كما لا يعتبر في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع أو الثمرة بعد زمن الوجوب وكما لو با ع صاعا من صبرة وتمكن من كيلها ثم تلفت الصبرة من غير البائع فإنه لا يخاطب بالتوفية من جهة أخرى ولا ينتقل الصاع للذمة ولذلك أجمعنا في المسافر يقيم والمقيم يسافر على اعتبار آخر الوقت وهذا الفرق قد خالفناه أيها المالكية في صورتين إحداهما في النقدين عندنا لا يتعين بالتعيين وإنما تقع المعاملة بهما على الذمم.

وإن عينت إلا أن تخص بأمر يتعلق به الغرض كشبهة في أحدها أو سكة رائجة دون النقد الآخر ولو غصب غاصب دينارا معينا فله أن يعطي غيره مثله في المحل ويمنع ربه من أخذ ذلك المعين المغصوب وعلل ذلك أصحابنا بأن خصوصات الدنانير والدراهم لا تتعلق بها الأغراض فسقط اعتبارها في نظر الشرع فإن صاحب الشرع إنما يعتبر ما فيه نظر صحيح ولزمهم على ذلك سؤالان: أحدهما يلزم أن أعيان الدنانير والدراهم لا تملك أيضا لأجل أن للغاصب المنع من المعين وكذلك المشتري في العقود ولو كانت الخصوصات مملوكة لكان لصاحب المعين المطالبة بملكه وأخذه المعين من الغاصب والمشتري فلا يكون المملوك عندهم إلا الجنس الكلي دون الشخصي ومتى شخص من الجنس شيء لا يملك خصوصه ألبتة وهو أمر شنيع وثانيهما أنا اتفقنا على أن الصيعان المستوية والأرطال المستوية من الزيت تملك أعيانها وإنما تعين بالتعيين مع أن الأغراض مستوية في تلك الأفراد فهي نقض كبير عليهم ولهم **الجواب** عن الأول بالتزامه

ـــــــSووجب القضاء) قلت تسويته بين الصلاة والزكاة ليست بصحيحة فإن الزكاة حق واجب في المال المعين فالحق متعين بمعنى أنه جزء لمعين وأما الصلاة فليست كذلك فإنها فعل والأفعال لا تعين لها ما لم تقع.

قال (ولا يعتبر في القضاء التمكن من الإيقاع أول الوقت خلافا للشافعي – رحمه الله – كما لا يعتبر في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع أو الثمرة إلى قوله ولذلك أجمعنا في المسافر يقيم والمقيم يسافر على اعتبار الوقت قال وهذا الفرق قد خالفناه أيها المالكية في صورتين إحداها في النقدين عندنا لا يتعين بالتعيين وإنما تقع المعاملة بهما على الذمم وإن عينت إلا أن تختص بأمر يتعلق به الغرض كشبهة في أحدها أو سكة رائجة دون النقد الآخر إلى قوله

ـــــــQومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار فر بدينه واستخفى بنفسه ما لم يكن ذلك سببا للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما وهو راجع في الحقيقة إلى إهمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمراتب الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه وبالجملة فمن حقيقة نيل كل منتصب للفتيا بقوله وفعله وإقراره لرتبة الوراثة للأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – ظهور فعله على مصداق قوله هذا بالنسبة لصحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع وإلا فالواجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق طابق قوله فعله أم لا فإن كان موافقا قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه.

وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق أو لا فإن كان الأول فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة ومن اقتدى به كان مخالفا مثله فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم وإن

كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق دون ما خالف فإذا أفتى بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب قوله حصل تصديق قوله بفعله وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل فهذا وإن نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله لأنه وارث النبي إلا أنه لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق وقد قال أبو الأسود الدؤلي:

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فإذا انتهت عنه فأنت حكيم

فهناك يسمع ما تقول ويقتدى ... بالرأي منك وينفع التعليم

لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

وهو معنى موافق للنقل والعقل لا خلاف فيه بين العلماء اهـ كلام الشاطبي ملخصا والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة النقل وقاعدة الإسقاط]

[المسألة الأولى الإبراء من الدين هل يفتقر إلى القبول]

(الفرق التاسع والسبعون بين قاعدة النقل وقاعدة الإسقاط) التصرف في الحقوق والأملاك ينقسم إلى قسمين الأول النقل وهو تصرف يفتقر إلى القبول وينقسم إلى ما هو بعوض في الأعيان كالبيع والقرض وإلى ما هو بعوض في المنافع كالإجارة والمساقاة والمزارعة والقراض والجعالة وإلى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى والوقف والهبات والصدقات والكفارات والزكاة والمسروق من أموال الكفار والغنيمة في الجهاد فإن ذلك كله نقل ملك في أعيان بغير عوض، والقسم الثاني الإسقاط وهو تصرف لا يفتقر إلى القبول وهو إما بعوض كالخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد." (١)

"على كثير من الناس، وليس فيها إشكال بسبب ما تقدم من الفرق والبيان.

(الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه)

اعلم أن هذا الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة وهي أن الغزالي حكى الإجماع في إحياء علوم الدين والشافعي في رسالته حكاه أيضا في أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه، فمن باع وجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع، ومن آجر وجب عليه أن يتعلم ما شرعه الله تعالى في الإجارة ومن قارض وجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في القراض، ومن صلى وجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلاة وكذلك الطهارة وجميع الأقوال والأعمال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين، ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية.

ويدل على هذه القاعدة أيضا من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح - عليه السلام - ﴿إني أعوذ بك أن أسألك ما

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٣٥/٢

ليس لي به علم﴾ [هود: ٤٧] ومعناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم فدل ذلك على أنه لا يجوز له أن يقدم على الدعاء والسؤال إلا بعد علمه بحكم الله تعالى في ذلك السؤال، وأنه جائز وذلك سبب كونه – عليه السلام – عوتب على سؤال الله عز وجل لابنه أن يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد، وأنه مما ينبغي طلبه أم لا فالعتب **والجواب** كلاهما يدل على أنه لا بد من تقديم العلم بما

ــــــــــSقال (الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح) قلت: وما قاله في هذا الفرق مما وقفت عليه منه صحيح، ووقع فيه في النسخة التي رأيتها منه نقص دل عليه الكلام فلذلك قلت ما وقفت عليه..

ــــــــــQللإمام مالك لما اجتمع به في المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام عام حجه مع هارون الرشيد إلا أن مالكا قال له إن ذلك خلاف السنة فقال له أبو يوسف من أين لك ذلك وأنه خلاف السنة وقد صلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بالناس ركعتين قبلهما خطبة.

وهذه هي صلاة الجمعة فقال له مالك جهر فيهما أو أسر فسكت أبو يوسف وظهرت الحجة لمالك رضي الله تعالى عنهم أجمعين بسبب الإسرار لأن الجمعة جهرية فلما صلى – عليه السلام – ركعتين سرا دل ذلك على أنه صلى الظهر سفرية وترك الجمعة وإن الخطبة ليوم عرفة ولو لم يكن يوم الجمعة لتعليم الناس مناسك الحج لا ليوم الجمعة وذلك لأن الغالب على الحجيج السفر وفرض المسافر الظهر دون الجمعة فجعل النادر وهو المقيم بعرفة ومن منزلته قريب منها تبعا للغالب في ترك الجمعة فترك الجمعة على هذا التقدير ليس ترك الواجب وليس من مثله الجمع بين المغرب والعشاء للظلام والمطر والطين الذي وردت به السنة أما أولا فلأن تأخير الصلاة إلى وقتها ليس واجبا على الإطلاق بل هو واجب فيما عدا الحال التي شرع فيها الجمع أما في الحال التي شرع فيها الجمع كما هنا فليس تأخير صلاة العشاء مثلا إلى وقتها من الواجب بل هو جائز كما أن تقديمها إلى وقت الأولى ليس بواجب أصلا بل هو جائز إلا أن تقديمها لتحصيل فضل الجماعة أولى من تأخيرها إلى وقتها فلم يضع واجب بالجمع ولا قدم مندوب على واجب ولا خولفت في ذلك القاعدة المذكورة.

وأما ثانيا فلأنا لو سلمنا أن تأخير العشاء إلى وقتها واجب هنا أيضا وأن هذا الواجب إنما ضاع بالمندوب الذي هو وصف الجماعة لما يلحق الجماعة من الضرر الحاصل إما بخروجهم من المسجد إلى بيوتهم وعودهم لصلاة العشاء وإما بإقامتهم في المسجد حتى يدخل وقت العشاء ويصلوها لا نسلم أن هذا الضرر لا يندفع إلا بالجمع لجواز دفعه بغيره أيضا وهو تفويت فضيلة الجماعة بأن يخرجوا الآن ويصلوا في بيوتهم أفذاذا فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف والمعهود في الشريعة أن محل دفع الضرر بترك الواجب وتقديم المندوب عليه إذا تعين ذلك طريقا لدفع الضرر وإلا وجب تقديم الواجب وترك المندوب على القاعدة.

وأما ثالثا فلأنا ولو سلمنا أنه مع هذا التعارض وعدم تعين ترك الواجب طريقا لدفع الضرر ولا يجب تقديم الواجب مطلقا لأن المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب.

وهذا هو الغالب فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة حتى يكون أدنى رتب المصالح والندب يترتب عليه الثواب ثم تترقى المصلحة والندب وتعظم رتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات تليه

أدنى رتب الواجبات وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات ثم تترقى المفاسد والكراهة في العظم حتى يكون أعلى رتب المكروهات يليه أدنى المحرمات وقسم من المندوبات لا تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب بل تارة يساوي الواجب وتارة يفضله فيها فما ورد في الشريعة من تقديم المندوبات على الواجب كما هنا فإن المندوب الذي هو أداء العشاء في جماعة يجمعها مع العشاء قدم على الواجب." (١)

"وثانيها أن الصف الطويل أجمع الناس على صحة صلاته مع أنه خرج بعضه عن السمت قطعا فإن الكعبة عرضها عشرون ذراعا وطولها خمسة وعشرون ذراعا على ما قيل، والصف الطويل مائة ذراع فأكثر فبعضه خارج عن السمت قطعا فقولهم إن القاعدة استقبال السمت مشكل. وثالثها أن البلدين المتقاربين يكون استقبالهما واحدا مع أنا نقطع بأنهما أطول من سمت الكعبة ولم يقل أحد بأن صلاة أحدهما صحيحة والأخرى باطلة ولو قيل ذلك لكان ترجيحا من غير مرجح فإنه ليس إحداهما أولى من الأخرى بالبطلان فهذه أمور مجمع عليها كلها وجميعها يقتضي **الإشكال على** هاتين القاعدتين.

الجواب عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام – رحمه الله تعالى – بعد أن كان يورد هذا **الإشكال فلا** يجيبه أحد عنه فكان يقول الشيء قد يجب إيجاب الوسائل، وقد يجب إيجاب المقاصد فالأول كالنظر في أوصاف المياه فإنه واجب وجوب الوسائل فإنه يتوسل به إلى معرفة الطهورية وكالنظر في قيم المتلفات فإنه وسيلة إلى معرفة قيمة المتلف، وكالسعي إلى الجمعة واجب؛ لأنه وسيلة إلى إيقاعها في الجامع، وكذلك السفر إلى الحج وهو كثير في الشريعة، ومثال ما يجب وجوب المقاصد الصلوات الخمس وصوم رمضان والحج والعمرة والإيمان والتوحيد وغير ذلك مما هو واجب؛ لأنه مقصد لنفسه لا؛ لأنه وسيلة لغيره

ــــــــsقال (وثانيها أن الصف الطويل أجمع الناس على صحة صلاته إلخ) قلت هو أقوى حجج القائلين بالجهة قال: (**والجواب** عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام – رحمه الله تعالى – إلى قوله لا أنه وسيلة لغيره) . قلت: ما ذكره حاكيا له عن عز الدين من أن الواجب على ضربين: واجب وجوب الوسائل، وواجب وجوب المقاصد صحيح كما ذكر

ــــــــQيلزم عليه أنه مالك الجنس المتحقق في فرد ما فتأمل بإنصاف السؤال الثاني أنهم وافقوا الجمهور على أن الصيعان المستوية من الصبرة والأرطال المستوية من الزيت تملك أعيانها وإنما تعين بالتعيين مع أن الأغراض مستوية في تلك الأفراد استواءها في أعيان النقود وقول الأصل إن الصيعان والأرطال المستوية وسائل لتحصيل الأغراض من السلع والمقاصد إنما هي السلع فتقع المشاحنة من تعييناتها من حيث إنها مقاصد والسلع وإن لم تتعلق الأغراض بأفرادها كأعيان النقود إلا أن أعيان النقود تفارقها في أنها وسائل لتحصيل الأغراض من السلع فاجتمع فيها أمران كونها وسائل وعدم تعلق الأغراض بخلاف السلع فلم يوجد إلا الثاني فقط قال ابن الشاط إنه فرق لا أثر له لاحتمال أن يكون لصاحب ذلك المعين غرض فيه فإن لم يكن ذلك الغرض من الأغراض المعتادة فالصحيح تعين النقدين بالتعين ولزوم رد المغصوب منهما بعينه إلا أن يفوت فيلزم البدل والله أعلم اهـ فتأمل.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٤٨/٢

الصورة الثانية قول ابن القاسم لا يجوز لمن له دين على رجل أن يأخذ منه ما يتأخر قبضه كدار يسكنها أو ثمرة يتأخر جذاذها أو عبد يستخدمه ونحو ذلك لأنه فسخ دين في دين لأن هذه الأمور لما كانت يتأخر قبضها أشبهت الدين وفيها مفسدة الدين من جهة أن فيها المطالبة ففيه مخالفة لما في هذا الفرق من أن المعين لا يكون في الذمة فلا يكون دينا.
وأما على قول أشهب يجوز ذلك وليس هذا فسخ دين في دين بل دين معين في معين فلا مخالفة فمن هنا جرى عمل الشيخ علي الأجهوري على قول أشهب فكانت له حانوت ساكن فيها مجلد الكتب وكان إذا ترتب له أجرة في ذمته يستأجره بها على تجليد كتبه ويقول هذا على قول أشهب وصححه المتأخرون وأفتى به ابن رشد كما في حاشية الصاوي على شرح أقرب المسالك والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض من غير تخيير وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض مع التخيير]
(الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض من غير تخيير فيترتب عليه مسببه وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض مع التخيير فلا يترتب عليه مسببه ولم يميز أحدهما عن الآخر إلا بالتخيير وعدمه مع اشتراكهما في الوجود والسلامة عن المعارض) وذلك أن أجزاء الوقت كالذي بين الزوال إلى آخر القامة إنما يجب منها لأداء الظهر جزء واحد فقط فإذا تصرفت المرأة في ضياع ما عدا الآخر منها بالإتلاف ثم طرأ عليها عذر الحيض في ذلك الجزء الآخر قام وجود ذلك العذر فيه مقام وجوده في جميع أجزاء الوقت فكما أن وجوده في جميعها يسقط الصلاة كذلك وجوده في الجزء الآخر يسقطها إذ من حجة المرأة أن تقول إن تسلطي على أول الوقت بالتخيير بين أجزاء القامة في إيقاع الصلاة ينفي عني وجوب الصلاة فإني جعل لي أن أؤخر وأعين مطلق جزء من القدر المشترك بين أجزاء القامة في الجزء الأخير فلما عينه تلف بالحيض وما سر ذلك إلا التخيير هنا بخلاف رؤية الهلال فإنه سبب لوجوب الصوم يترتب عليه إذا وجد سالما عن المعارض الوجوب بلا تخيير فمن هنا يظهر قول المالكية المعتبرة من الأوقات في الصلوات أواخرها دون أوائلها.
فإن وجد العذر المسقط للصلاة آخر الوقت." (١)

"وبهذه المباحث أيضا يظهر ما قاله العلماء أن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن عزل الأول وولى الثاني، وكان ذلك واجبا عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل منهما، ويحرم عليه أن يعزل الأعلى بالأدنى لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأعلى ولا ينفذ عزل الأعلى؛ لأن الإمام الذي عزله معزول عن عزله، وإنما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك لقوله تعالى ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ [الأنعام: ١٥٢] وإذا كان الوصي معزولا عن غير الأحسن في مال اليتيم فمصلحة جميع المسلمين أولى بذلك.
فالإمام الأعظم معزول عن عزل الأصلح للناس، ومما يدل على ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - «من ولي من أمور

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٥٣/٢

أمتي شيئا ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام»
ـــــــsالعلو والرئاسة، وإنهم لما رأوا أن الأمر لا يصفو لهم طلبوا الشركة فإن ذلك كله أمر لا يليق بهم، ولا تصح نسبة مثله إليهم، وليس الظن بهم إلا أنهم طلبوا ذلك لتحصيل الأجور الحاصلة لمتولي أمر الإمامة على الوجه الشرعي فلما لم يساعدوا على ذلك طلبوا الشركة طمعا في تحصيل بعض تلك الأجور إذ تعذر تحصيل جميعها هذا هو اللائق بهم لا ما ذكره من إيثار الرئاسة الدنيوية التي لا تناسب أحوالهم في بذلهم في ذات الله تعالى أنفسهم وأموالهم. والله أعلم.
قال: (وبهذه المباحث أيضا يظهر ما قاله العلماء أن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن عزل الأول وولى الثاني، وكان ذلك واجبا عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل إلى آخر ما قاله في هذا الفرق) . قلت: ما حكاه عن العلماء من أن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء عزل المتولي ينبغي أن يحمل على أن المتولي مقصر عن الأهلية لا على أنه أهل، ولكن غيره أمس منه بالأهلية، ودليل ذلك أن المصلحة المقصودة من القضاء تحصل من المفضول المتصف
ـــــــQمنه قال تعالى ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾ [الشورى: ٣٠] ظهر لك أن ما وقع لمالك - رحمه الله - فيمن ترك الإقامة أو غيرها من المندوبات أنه يستغفر الله وقد اتفق الجلاب والتهذيب على نقل ذلك عنه هو أنه يتعين على الإنسان الاستغفار لأجل ما دل عليه تركها من ذنوب سالفة لا أنه يعتقد أن الاستغفار يشرع في ترك المندوبات وظهر أن الفرق بين هاتين القاعدتين هو أن الاستغفار في ترك المحرمات وترك الواجبات لأجلها مطابقة وفي ترك المندوبات لأجل ما دلت عليه بطريق الالتزام لا أنه لها مطابقة وبه ينحل كل إشكال يرد على ما وقع للعلماء من ذكر الاستغفار عن ترك المندوبات والله سبحانه وتعالى أعلم

[الفرق بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح]
الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه)
الجهل والنسيان وإن اشتركا في أن المتصف بواحد منهما غير عالم بما أقدم عليه إلا أنه يفرق بينهما من جهتين الجهة الأولى أن النسيان يهجم على العبد قهرا بحيث لا تكون له حيلة في دفعه عنه بخلاف الجهل فإن له حيلة في دفعه بالتعلم الجهة الثانية أن الأمة قد أجمعت على أن النسيان لا إثم فيه من حيث الجملة ودل قوله - عليه السلام - «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» على أن الناسي معفو عنه.
وأما الجهل فليس كذلك لأن من القاعدة التي حكى الغزالي في إحياء علوم الدين والشافعي في رسالته الإجماع عليها من أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه، ويدل عليها من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح - عليه السلام - ﴿إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم﴾ [هود: ٤٧] إذ معناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم وذلك أنه - عليه السلام - لما عوتب على سؤال الله عز وجل لابنه أن يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد، وأنه مما ينبغي طلبه أم لا.
وأجاب بما ذكر كان كلا العتب والجواب يدل على أنه لا بد من تقديم العلم بما يريد الإنسان أن يشرع فيه، وكذا قوله

تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] حيث نهى الله تعالى نبيه – عليه السلام – عن اتباع غير المعلوم، فدل على أنه لا يجوز الشروع في شيء حتى يعلم، وكذا قوله – عليه السلام – «طلب العلم فريضة على كل مسلم» يعلم أن طلب العلم واجب عينا في كل حالة يقدم عليها الإنسان فمن با ع يجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع، ومن آجر يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في الإجارة، ومن قارض يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في القراض ومن صلى يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلاة، وهكذا الطهارة وجميع الأقوال والأعمال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم فقد أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعمل فقد عصى الله معصيتين، ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية فمن هنا قال الشافعي – رحمه الله تعالى – طلب العلم قسمان فرض عين وفرض كفاية، ففرض العين علمك بحالتك التي أنت فيها وفرض الكفاية ما عدا ذلك.

وقال مالك – رحمه الله – إن الجهل في الصلاة كالعمد، والجاهل كالمتعمد لا كالناسي بل قال العلامة الأمير في شرحه على نظم بهرام فيما لا يعذر فيها بالجهل للقاعدة أن الجاهل في." (١)

"بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبره بما يعلمه، وشهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى ﴿والله على كل شيء شهيد﴾ [المجادلة: ٦] أي عليم وهو في الآية بمعنى حضر قال وتقدير الآية فمن حضر منكم المصر في الشهر فليصمه أي حاضرا مقيما احترازا من المسافر فإنه لا يلزمه الصوم، وإذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه دلالة على اعتبار الرؤية ولا على اعتبار الحساب أيضا فإن الحضور في الشهر أعم من كونه ثبت بالرؤية أو بالحساب فلأجل هذا الفرق قال الفقهاء رحمهم الله تعالى إن كان هذا الحساب غير منضبط فلا عبرة به، وإن كان منضبطا لكنه لم ينصبه صاحب الشرع سببا فلم يجب به صوم والحق من ترديد الفقهاء – رحمهم الله – هو القسم الثاني دون الأول غير أن هاهنا إشكالين أحدهما في أوقات الصلوات والآخر في رؤية الأهلة.

الإشكال الأول في أوقات الصلوات وذلك أنه جرت عادة المؤذنين وأرباب المواقيت بتيسير درج الفلك فإذا شاهدوا المتوسط من درج الفلك أو غيرها من درج الفلك الذي يقتضي أن درجة الشمس قربت من الأفق قربا يقتضي أن الفجر طلع أمروا الناس بالصلاة والصوم مع أن الأفق يكون صاحيا لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع، ومع ذلك فلا يجد الإنسان للفجر أثرا ألبتة، وهذا لا يجوز فإن الله تعالى إنما نصب سبب وجوب للصلاة ظهور الفجر فوق الأفق، ولم يظهر فلا تجوز الصلاة حينئذ فإنه إيقاع للصلاة قبل وقتها وبدون سببها، وكذلك القول في بقية إثبات أوقات الصلوات (فإن قلت) هذا جنوح منك إلى أنه لا بد من الرؤية، وأنت قد فرقت بين البابين، وميزت بين القاعدتين بالرؤية وعدمها، وقلت السبب في الأهلة الرؤية وفي أوقات الصلوات تحقيق الوقت دون رؤيته فحيث اشترطت الرؤية فقد أبطلت ما ذكرته من الفرق.

قلت سؤال حسن (**والجواب** عنه) أني لم أشترط الرؤية في أوقات الصلوات لكني جعلت عدم اطلاع الحس على عدم الفجر دليلا على

———S. . . . .

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٢/٢

ـــــــــهالمذكورة، والثلث الأخير من الليل وإن اشتهر به تعالى اشتهار المساجد، وشرع فيه ما يناسبه من الدعاء والتضرع والاستغفار كما علمت لما أنه يلزمنا ذلك فيه تعظيمه كما إن شأن الأزمنة التي جرت عادة الملوك بالقدوم فيها على الرعايا أن تعظم في المدائن بالزينة ونحوها من أسباب الاحتفال، إلا أن تعظيمه لم يكن بالصوم لأن الليل لا يلائم الصوم، والفرق إنما هو بين تعظيم البقاع المعظمة بالصلاة والأزمنة المعظمة بالصوم فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المراثي مباحة]

(الفرق المائة بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المراثي مباحة) ليس الأمر على تحريم النواح وتفسيق النائحة مطلقا ولا على إباحة المراثي وعدم تفسيق الشعراء الذين يرثون الموتى من الملوك والأعيان مطلقا، وإن اشتهر ذلك بين الناس بل الحق أن كلا من النواح والمراثي على أربعة أقسام حرام كبيرة وحرام صغيرة ومباح ومندوب، أما ضابط ما هو حرام كبيرة من النواح والمراثي، فكل كلام يقرر في النفوس ويوضح للأفهام نسبة الرب سبحانه وتعالى إلى الجور في قضائه والتبرم بقدره، وأن الواقع من موت هذا الميت لم يكن مصلحة بل مفسدة عظيمة فيحمل السامعين على اعتقاد ذلك يكون حراما كبيرة نظما كان أو نثرا مرثية أو نواحا، وذلك كأن تقول النائحة لفظا يقتضي فرط جمال الميت وحسنه وكماله وشجاعته وبراعته وأبهته ورئاسته، وتبالغ فيما كان يفعل من إكرام الضيف والضرب بالسيف والذب عن الحريم والجار إلى غير ذلك من صفات الميت التي يقتضي مثلها أن لا يموت، فإن بموته تنقطع هذه المصالح، ويعز وجود مثل الموصوف بهذه الصفات، ويعظم التفجع على فقد مثله، وأن الحكمة كانت تقتضي بقاءه وتطويل عمره لتكثر تلك المصالح في العالم، وكأن يقول الشاعر في رثائه:

مات من كان بعض أجناده الموت ... ومن كان يختشيه القضاء

فيتضمن شعره من التعريض للقضاء بقوله: من كان بعض أجناده الموت تعظيما لشأن هذا الميت، وأن مثل هذا الميت ما كان ينبغي أن يخلو منه منصب الخلافة، ومتى تأتي الأيام بمثل هذا ونحو ذلك، ويشير قوله يختشيه القضاء إلى أن الله تعالى كان يخاف منه، وهذا إذا لم يكن كفرا صريحا وهو الظاهر من لفظه فهو قريب منه، فلذا لما حضر الشيخ عز الدين بن عبد السلام في المحفل الذي جمع فيه الملك الصالح الأكابر والأعيان والقراء والشعراء لعزاء الخليفة ببغداد، وأنشد بعض الشعراء في مرثيته: مات من كان بعض أجناده الموت وسمعه الشيخ أمر بتأديبه وحبسه وأغلظ الإنكار عليه، وبالغ في تقبيح رثائه، وأقام بعد التعزير في الحبس زمانا طويلا، ثم استتابه بعد شفاعة الأمراء والرؤساء فيه، وأمره أن ينظم قصيدة يثني فيها على الله عز وجل تكون مكفرة لما تضمنه شعره من التعرض للقضاء والإشارة إلى أن الله تعالى كان يخاف من الميت، والشعراء كثيرا ما يهجمون على أمور صعبة مثل ذلك رغبة في الإغراب والتمدح بأنه طرق معنى لم يطرق قبله فيقعون في هذا ومثله، ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله ﴿ألم تر أنهم في كل واد يهيمون﴾ [الشعراء: ٢٢٥] قال المفسرون هذه الأودية هي أودية الهجاء المحرم ونحوه مما لا يحل قوله وهذا القسم شر النواح والمراثي وعليه يحمل حديث إن النائحة تكسى يوم." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٠/٢

"عدمه وأنه في نفسه لم يتحقق؛ لأن الرؤية هي السبب ونظيره في الأهلة لو كانت السماء مصحية والجمع ثير ولم ير الهلال جعلت ذلك دليلا على عدم خلوص الهلال من شعاع الشمس.

وكذلك لو رأيت الظل عند الزوال مائل لجهة المغرب، ولم أره مائلا إلى جهة المشرق بل متوسطا بين الجهتين جعلت ذلك دليلا على عدم دخول الوقت وعدم السبب ففرق بين كون الحس سببا وبين كونه دالا على عدم السبب فإني في الفجر جعلته دليلا على عدم السبب لا أني اشترطت الرؤية، ولذلك أني لم أستشكل ذلك إلا والسماء مصحية والحس لا يجد شيئان من الفجر، أما لو كان حسابهم يظهر معه الفجر مع الصحو طالعا من الأفق ويخفى مع الغيم لم أستشكله، وقلت: إنما يخفى لأجل الغيم لا لأجل عدمه في نفسه لكن لما رأيت حسابهم في الصحو لا يظهر معه الفجر علمت أن حسابهم يقارن عدم السبب فإن الحس كما يدل على وجود الفجر يدل أيضا على عدمه باتساق الظلمة وعدم الضياء، فهذا **جواب** هذا السؤال لا أني سويت بين الأهلة وأوقات الصلوات فتأمل ذلك **الإشكال الثاني** أن المالكية جعلوا رؤية الهلال في بلد من البلاد سببا لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض ووافقتهم الحنابلة – رحمهم الله – على ذلك.

وقالت الشافعية – رحمهم الله – لكل قوم رؤيتهم واتفق الجميع على أن لكل قوم فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاءهم فإن الفجر إذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل وعند آخرين نصف النهار وعند آخرين غروب الشمس إلى غير ذلك من الأوقات وما من درجة تطلع من الفلك أو تتوسط أو تغرب إلا فيها جميع الأوقات بحسب آفاق مختلفة وأقطار متباينة فإذا طلعت الشمس في أقصى المشرق كان نصف الليل عند البلاد المغربية منهم أو أقل من ذلك أو أكثر على حسب البعد عن ذلك الأفق غربت الشمس في أقصى المغرب

S———. . . . .

———Qالقيامة قميصين قميص من جرب وقميص من قطران، وسره أن الأجرب سريع الألم لتقرح جلده والقطران يقوي شعلة النار فيكون عذاب النائحة بالنار بسبب هذين القميصين أشد العذاب. وحديث أبي داود «لعن الله النائحة والمستمعة» .

وأما ضابط ما هو حرام صغيرة فكل كلام نظما أو نثرا مرثية أو نواحا لم يصل إلى الغاية المذكورة في القسم الأول إلا أنه يبعد السلوة عن أهل الميت، ويهيج الأسف عليهم حتى يؤدي إلى تعذيب نفوسهم وقلة صبرهم وضجرهم، وربما بعثهم على القنوط وشق الجيوب وضرب الخدود يكون حراما صغيرة وعليه يحمل ما جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من التصريح بتحريم النواح نعم قال سند من أصحابنا إنما يحرم النواح من النائحة التي تتخذه صنعة قال وإلا فالمرة مكروهة لما في البخاري «أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ترك نساء جعفر لم يسكتهن» ، وفيه عن جابر – رضي الله عنه – جيء بأبي يوم أحد وقد مثل به وساق الحديث إلى أن قال «فسمع صوت نائحة فقال من هذه فقالوا ابنة عمر فقال فلتبكي أو لا تبكي ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفع وفيه عن أم عطية – رضي الله عنها – أخذ علينا النبي – صلى الله عليه وسلم – أن لا ننوح فما وفت منا امرأة غير خمس نسوة سمتهن» وأما ضابط ما هو مباح من النواح والمراثي فكل كلام لم يكن فيه شيء مما في القسمين قبله بل ذكر فيه دين الميت، وأنه انتقل إلى جزاء أعماله الحسنة

ومجاورة أهل السعادة.

وأنه أتى عليه ما قضى على عامة الناس، وأن هذا سبيل لا بد منه وأنه موطن اشترك فيه جميع الخلائق وباب لا بد من دخوله يكون مباحا خاليا عن التحريم، ومنه ما رثى به ابن عمر أخاه عاصما لما مات فقال:

فإن تك أحزان وفائض دمعة ... جرين دما من داخل الجوف منقعا

تجرعتها في عاصم واحتسيتها ... فأعظم منها ما احتسى وتجرعا

فليت المنايا كن خلفن عاصما ... فعشنا جميعا أو ذهبن بنا معا

دفعنا بك الأيام حتى إذا أتت ... تريدك لم نسطع لها عنك مدفعا

فهذا رثاء مباح لا يحرم مثله، وليس فيه ما يشير إلى التجوير ولا تسفيه القضاء بل إنه حزين متألم لميته، وكان يشتهي لو مات معه فهذا أمر قريب لا غرو فيه، وأما ضابط المندوب من النواح والمراثي فكل كلام زاد على ما في قسم المباح من أمر أهل الميت بالصبر وحثهم على طلب الأجر والثواب، وأنهم ينبغي لهم أن يحتسبوا ميتهم في سبيل الله تعالى ويعتمدون في حسن الخلف على الله تعالى ونحو ذلك يكون مندوبا إليه مأمورا به.

ومنه ما روي أن العباس بن عبد المطلب – رضي الله عنه – لما مات عظم مصابه على ابنه عبد الله وعظم خطبه وجلت رزيته في صدور الناس فإنه – رضي الله عنه – عم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وبقي بعد وفاته – صلى الله عليه وسلم – مثل والده وكان يقال من أشجع الناس فيقال العباس ومن أعلم الناس فيقال العباس ومن أكرم الناس فيقال العباس وكان ابنه عبد الله – رضي الله عنهما – عظيما عند الناس في نفسه؛ لأنه كان ترجمان القرآن وافر العقل جميل المحاسن والجلالة والأوصاف الحميدة فأحجموا عن تعزيته إجلالا له ومهابة بسبب عظمته في نفسه، وأقاموا على ذلك شهرا كما ذكره المؤرخون فبعد الشهر قدم أعرابي من البادية فسأل عن عبد الله بن عباس فقال له الناس ما تريد." (١)

"يقال شارب الخمر مفسدة، ويصح أن يقال شارب الخمر ساقط العدالة، ولا يصح أن يقال شرب الخمر ساقط العدالة فظهر أن أحكام الصفات لا تنتقل للموصوفات وأحكام الموصوفات لا تنتقل للصفات، وظهر أن النهي في الصوم عن الموصوف وفي الصلاة في الدار المغصوبة عن الصفة، وأن الأحكام على إحدى الجهتين لا تنتقل للأخرى فإن قلت لو نذر الصلاة في الدار المغصوبة لم ينعقد نذره كما في صوم يوم النحر فهما سواء قلت لا لأنهم قالوا إن الصلاة إذ وقعت في الدار المغصوبة تبرئ الذمة.

وقالوا إذا وقع الصوم في يوم النحر ويوم الفطر لا ينعقد قربة وبراءة الذمة بالصلاة في الدار المغصوبة يقتضي أنها انعقدت قربة؛ لأن الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجبا فضلا على أنه ليس بقربة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب فإن قلت الصوم والصلاة كلاهما قربة بالإجماع، والنهي والمفسدة إنما جاء من جهة أمر خارجي وهو الزمان في الصوم والمكان في الصلاة فأنت إذن فرعت على مذهب من يرى أن النهي عن الوصف لا يتعدى إلى الأصل لزم ذلك فيما قاله أبو حنيفة – رحمه الله – في عقود الربا أن الوصف يبطل ويصح الأصل

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨١/٢

لسلامته عن النهي والمفسدة فيلزمك أن تلتزم مذهبه وإن فرعت على مذهب من يرى أن البابين واحد وهو مذهب أحمد فيلزمك أن تلتزم ما قاله في إبطال الصلاة في الدار المغصوبة وبالثوب المغصوب وإبطال الوضوء بالماء المغصوب ونحو ذلك من فروع الحنابلة وأنت لم تقل بهذا المذهب ولا بذاك فكان مذهبنا مشكلا فتحتاج **الجواب** لمالك والشافعي عن هذا **الإشكال وإن** تبطل الفرق الذي ذكرته بين الصلاة والصوم فإنك إن اعتبرت الأصل والوصف وفرقت بينهما كقول أبي حنيفة لزمك الصحة في الصلاة والصوم؛ لأن النهي لأمر خارجي وهو الزمان والمكان وإن سويت كما قاله أحمد لزمك البطلان فيهما، وعلى

ـــــــS. . . . .

ـــــــQعلى نظام واحد طول الدهر بتقدير العزيز العليم قال الله تعالى ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾ [يس: ٣٩] .

وقال تعالى ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾ [الرحمن: ٥] أي هما ذو حساب فلا ينخرم ذلك أبدا كما لا ينخرم حساب الفصول الأربعة التي هي الصيف والشتاء والربيع والخريف، والعوائد إذا استمرت أفادت القطع كما إذا رأينا شيخا نجزم بأنه لم يولد كذلك بل طفلا لأجل عادة الله تعالى وإن جوز العقل ولادته كذلك إلا أنه يعتمد في خروج الأهلة من الشعاع على حصول القطع بالحساب كما اعتمد عليه في أوقات الصلوات؛ لأنه لا غاية بعد حصول القطع بسبب أن صاحب الشرع لم ينصب خروج الأهلة من الشعاع سببا للصوم كما نصب أوقات الصلوات سببا لوجوبها نصب رؤية الهلال خارجا من شعاع الشمس أو إكمال العدة ثلاثين ولم يتعرض لخروج الهلال عن الشعاع فقد قال – صلى الله عليه وسلم – «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس كما قال تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] ثم قال – صلى الله عليه وسلم – فإن غم عليكم أي خفيت عليكم رؤيته فاقدروا له وفي رواية «فأكملوا العدة ثلاثين» .

قال البناني على عبق وفي الحديثين ثلاثة أقوال: الأول للإمام مالك أن الثاني تفسير للأول. والثاني للطحاوي أنه ناسخ، وأن التقدير في الأول معناه أن ينظر إلى الهلال ليلة الواحد والثلاثين فإن سقط لستة أسباع ساعة فهو من تلك الليلة، وإن سقط لضعفها فما قبلها، والثالث لابن رشد بالجمع بينهما، وأن التقدير في الأول أن ينظر في الشهور التي قبل شعبان فإن توالى ثلاثة على الكمال حمل على النقض، وإلا حمل على الكمال وهو محمل الحديث الثاني قال الحطاب، والأول هو الحق الذي لا غبار عليه اهـ.

وقد تبع عج في قوله لا يتوالى النقص في أكثر من ثلاثة من الشهور يا فطن كذا توالي خمسة مكملة هذا الصواب وسواه أبطله لابن رشد إلا أن فيه بعض مخالفة له، والظاهر أنه أشار بقوله هذا الصواب إلخ لكلام ابن رشد والطحاوي لا كما فهم عبق ومحل ثبوت رمضان بكمال شعبان إذا لم تكن السماء مصحية ليلة الحادي والثلاثين من شعبان، وقد كان هلال شعبان ثبت برؤية عدلين ليلة ثلاثين من رجب وإلا فلا يثبت بكمال شعبان لتكذيب الشاهدين أولا كما في خش، وهو صحيح اهـ بتصرف ولا دلالة في قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] على هذا المطلوب لما مر أول الكتاب عن أبي علي من أن شهد فيه بمعنى حضر.

قال والتقدير فمن حضر منكم المصر في الشهر فليصمه أي حاضرا مقيما احترازا من المسافر فإنه لا يلزمه الصوم، وإذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه دلالة على اعتبار الرؤية ولا على اعتبار الحساب أيضا فإن الحضور في الشهر أيضا أعم من كونه ثبت بالرؤية أو بالحساب فالحق من ترديد المالكية والشافعية رحمهم الله تعالى في اعتبار دلالة الحساب على خروج الهلال من الشعاع وعدم اعتباره ما هو المشهور في المذهبين من عدم اعتباره حتى قال سند من أصحابنا فلو كان الإمام يرى الحساب فأثبت الهلال به لم يتبع لإجماع السلف على خلافه، وبالجملة فصاحب الشرع نصب تحقيق أوقات الصلوات سببا لوجوبها بحيث لا يكون الحس دالا على." (١)

"التقديرين بطل ما حاولته من الفرق قلت سؤالات حسنة **والجواب** عنها أني ألتزم الفرق بين الأصل والوصف ولا أسوي كما قالته الحنابلة.

ولا يلزمني عقود الرب بسبب أن انتقال الإملاك في المعاوضات يعتمد الرضا لقوله – عليه الصلاة والسلام – «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه» ، وصاحب الدرهم أو الصاع من البر ما رضي بإخراجه من ملكه إلا مقابلا بدرهمين أو صاعين فإذا أسقطنا أحد الدرهمين أو أحد الصاعين بطل ما حصل به الرضا، ونقل الملك بغير رضا لا يجوز ويلزم أيضا نقل الملك بغير عقد فإن متعلق العقد ومقتضاه إنما هو هذا المجموع إما درهم بدرهم فلم يقتضه العقد بل اقتضى عدمه فإن مفهوم قول القائل بعتك درهما بدرهمين أنه لا يبيعه درهما بدرهم، وإذا لم يوجد العقد يكون نقل الملك بغير رضا ولا عقد وهو خلاف الإجماع بخلاف الصلاة موجب الأمر بجملته وجد في الصلاة في الدار المغصوبة فإن الآمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب بل حرم الله تعالى الغصب ولم يشترط فيه عدم الصلاة، وأوجب الصلاة ولم يشترط فيه عدم الغصب فقد وجد مقتضى الأمر بجملته ومقتضى النهي بجملته فوجب اعتبارهما وأن يترتب على كل واحد منهم مقتضاه كما أن الله تعالى حرم السرقة، ولم يشترط فيه عدم الصلاة، وأوجب الصلاة ولم يشترط فيها عدم السرقة فإذا سرق في صلاته فقد وجد موجب الأمر بجملته وموجب النهي بجملته، فوجب أن يترتب على كل واحد منهما مقتضاه فتبرأ ذمته بالصلاة، ونقطعه للسرقة عملا بتحقق السببين فهذا هو الفرق بين العقود ومقتضياتها وبين الأوامر وموجباتها فتأمل ذلك فهو من النظر الجميل والبحث الدقيق.

وأما ما ذكرته من سقوط الفرق بسبب أنهما قربتان في أنفسهما، والنهي إنما جاء من أمر خارجي فأقول ورود النهي عن العبادة الموصوفة يدل على أن العبادة الموصوفة عرية عن المصلحة التي في العبادة التي ليست

ــــــS. . . . .

ــــــQعدم دخول الوقت بأن يرى الإنسان الظل عند الزوال متوسطا بين جهتي المشرق والمغرب لا مائلا لجهة المشرق، أو لا يجد الإنسان للفجر أثرا ألبتة مع كون الأفق صاحيا لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع فما جرت به عادة المؤذنين وأرباب المواقيت من تسيير درج الفلك فإذا شاهدوا ما يقتضي من درج الفلك المتوسط أو غيره أن الفجر طلع أمروا الناس بالصلاة والصوم.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٤/٢

وإن كان الإنسان لا يجد للفجر أثرا ألبتة والأفق صاح لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع مشكل، ونصب رؤية الهلال خارجا من شعاع الشمس أو إكمال العدة ثلاثين سببا لوجوب صوم رمضان، ولم ينصب تحقيق الخروج بدون رؤيته كما في أوقات الصلوات سببا لذلك فاشترط في سببية أوقات الصلوات التحقيق دون الرؤية وفي سببية الهلال الرؤية دون مجرد التحقيق إلا أن جعل المالكية والأحناف والحنابلة رؤية الهلال في بلد من البلدان سببا لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض خلافا للشافعية في جعلهم لكل قوم رؤيتهم مع اتفاق الجميع على أن لكل قوم فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاءهم نظرا لسكون الفجر إذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل وعند آخرين نصف النهار وعند آخرين غروب الشمس إلى غير ذلك من الأوقات مشكل إذ لا فارق بين أوقات الصلوات ورؤية الهلال ضرورة أن ما من درجة تطلع من الفلك أو تتوسط أو تغرب إلا وفيها جميع الأوقات بحسب آفاق مختلفة وأقطار متباينة حتى إن جماعة من الفقهاء أشكلت عليهم مسألة أخوين ماتا عند الزوال أحدهما بالمشرق والآخر بالمغرب أيهما يرث صاحبه فأفتى الفضلاء منهم بناء على هذا الاختلاف بأن المغربي يرث المشرقي؛ لأن زوال المشرق قبل زوال المغرب فالمشرقي مات أولا فيرثه المغربي المتأخر لبقائه بعده حيا متأخر الحياة نعم قدم هذا **الإشكال في** الفرق الأول موضحا، ومر **جوابه** به بما فيه كفاية ومنقع لمن له قلب ومسمع والله أعلم.

[الفرق بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة تنعقد قربة]

(الفرق الثالث والمائة بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة تنعقد قربة بخلاف الصيام في أيام الأعياد والجميع منهي عنه) اعلم رحمك الله تعالى أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك، وقد نهى عن ذلك في مواضع ففي الصحيحين أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – نهى عن صوم الفطر ويوم النحر وعن بيع درهم بدرهمين فاختلف المجتهدون في بقاء ذلك الوضع الشرعي في المواضع المنهي عنها فيكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب وفي ارتفاعه فيها فلا يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب، فحكم بالارتفاع مالك والشافعي رحمهما الله تعالى نظرا لكون النهي عن العبادة الموصوفة بكونها في الزمان أو الحالة المعينة من بين سائر الأزمنة أو الحالات يدل على اختلاف الأصل؛ لأنه يفهم منه على قواعدهما أن يكون عدم ذلك الوصف شرطا في صحة تلك العبادة فحيث وقعت موصوفة به وقعت فاسدة لعينها أي لذاتها وماهيتها؛ لأنها حينئذ فقد شرطها، والقاعدة أن ما فقد ما يتوقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فهو باطل وفاسد وحكم بعدم الارتفاع أبو حنيفة – رحمه الله تعالى – نظرا لكون النهي." (١)

"أما الأول **فالجواب** عنه وهو الفرق المقصود هاهنا أن صوم يوم الشك عندنا دائر بين التحريم والندب فتعين الترك إجماعا على هذا التقدير، وإنما قلنا إنه دائر بين التحريم والندب؛ لأن النية الجازمة شرط وهي هاهنا متعذرة، وكل قربة بدون شرطها حرام فصوم هذا اليوم حرام فإن كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه، وإن كان من شعبان فهو مندوب فقد تبين أنه دائر بين التحريم والندب لا بين الوجوب والندب، وهذا هو الفرق ومما يدل على تحريمه ما ورد في الحديث «من صام

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٥/٢

يوم الشك فقد عصى أبا القاسم» .

وأما الثاني **فالجواب** عنه أن رمضان عبادة واحدة وإنما الأكل بالليل رخصة لقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] والأمر ظاهر في صوم جميع الشهر فالأصل في الليل الصوم، وكذلك كان في صدر الإسلام ثم رخص فيه فكان من نام لا يحل له بعد ذلك وطء امرأته حتى نزل قوله تعالى ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة: ١٨٧] ،

ـــــــSقوله مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب ليس بمسلم بل هو من شعبان لا على القطع بل على الشك، وهو ممنوع الصوم للنهي عنه الوارد في الحديث، وعلى هذا **الإشكال في** قولنا بالمنع من صومه، أما على قول الحنابلة فصومه على وجه الاحتياط فجار على قاعدة الفرق المذكور، وذلك والله أعلم لعدم صحة الحديث عندهم.

قال: (أما الأول **فالجواب** عنه وهو الفرق المقصود هاهنا إلى قوله «فقد عصى أبا القاسم») قلت: ما قاله من أنه دائر بين التحريم لتعذر النية الجازمة وبين الندب ليس بمسلم من جهة أن لقائل أن يقول ليست النية الجازمة شرطا إلا مع عدم تعذرها، وما ذكره لم يأت عليه بحجة فلا يبقى إلا الحديث إن صح.

قال: (وأما الثاني **فالجواب** عنه أن رمضان عبادة واحدة، وإنما الأكل بالليل رخصة إلى قوله

ـــــــQخلافا لأبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فلا فرق بينهما عند أبي حنيفة وابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا.

وإنما الفرق بينهما على مشهور مالك وقول الشافعي فعندهما نذر صوم يوم النحر لا ينعقد ونذر الصلاة في الدار المغصوبة ينعقد؛ لأنهم قالوا إن الصلاة إذا وقعت في الدار المغصوبة تبرئ الذمة وبراءة الذمة بها يقتضي أنها انعقدت قربة؛ لأن الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجبا فضلا على أنه ليس بقربة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب، وذلك لأنهما التزما الفرق بين الوصف والمجاور بأن المأمور به المنهي عنه لمجاوره يوجد بفعله موجب الأمر بجملته فإن الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب بل أوجبها، ولم يشترط عدمه فيها والناهي عن الغصب لم يشترط فيه عدم الصلاة بل حرمه، ولم يشترط عدمها فيه فكل من الأمر والنهي وجد مقتضاه بجملته فوجب اعتبارهما، وأن يترتب على كل منهما مقتضاه، وأن المأمور به المنهي عنه لوصفه لا يوجد بفعله موجب الأمر بجملته لفقد شرطه الذي يتوقف عليه، وهو عدم الوصف فصوم يوم العيد مأمور به ومنهي عن إيقاعه في يوم العيد فيكون عدم إيقاعه في يوم العيد شرطا فيه لا يوجد بفعله موجب الأمر إلا بتحققه والتزم التسوية بين العين والوصف كما علمت.

والتزم أحمد وابن حبيب التسوية بين الوصف والمجاور وأبو حنيفة الفرق بين العين والوصف فاتضح الفرق، وظهر اندفاع ما أورد عليه من أنه إن اعتبر الأصل والوصف وفرق بينهما كما قاله أبو حنيفة لزم الصحة في الصلاة والصوم؛ لأن النهي لأمر خارجي وهو الزمان والمكان وإن اعتبر الأصل والوصف وسوي بينهما كما قاله أحمد لزم البطلان فيهما وعلى التقديرين يبطل الفرق المذكور فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان]

(الفرق الرابع والمائة بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ومتى دار بين الندب والتحريم ترك تقديما للراجح على المرجوح وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أم لا) اعتبر المجتهدون كلا من قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل وقاعدة أن الفعل متى دار بين الندب والتحريم ترك تقديما للراجح، وهو درء المفاسد على المرجوح وهو تحصيل المصالح، وذلك لأن التحريم يعتمد المفاسد والوجوب يعتمد المصالح، وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح، ولما لم يصح عند الحنابلة حديث «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم» لقول ابن عابدين لا أصل لرفعه، وإنما يروى موقوفا على عمار بن ياسر. وأورده البخاري معلقا بقوله وقال صلة عن عمار من صام إلخ تمسكوا في وجوب صوم يوم الشك احتياطا بأمرين: الأول ما أخرجه الشيخان عن عمار بن ياسر – رضي الله عنه – أنه قال «قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لرجل هل صمت من سرر شعبان قال لا قال إذا أفطرت فصم يوما مكانه» وسرر الشهر بفتح السين وكسرها آخره كذا قال أبو عبيد وجمهور أهل اللغة لاستمرار القمر فيه أي إخفائه، وربما كان ليلة أو ليلتين كذا أفاده في حاشية الدرر اهـ من حاشية ابن عابدين.

الأمر الثاني القاعدة الأولى لأنه إن كان من." (١)

"وهو الإجماع والنصوص.

وأما التحريم في الوضوء في الرابعة فمشروط أيضا بتيقن الثالثة أو ظنها ولم يحصل فاستصحب الندب الناشئ عن الدليل الدال على الثلاث وهو فعله – صلى الله عليه وسلم –، وقوله في ذلك فهذه قواعد في العبادات ينبغي الإحاطة بها لئلا تضطرب القواعد وتظلم على طالب العلم.

(الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة صومه وصوم خمس، أو سبع من شوال)

اعلم أنه قد ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال «من صام رمضان وأتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر» فورد في هذا الحديث مباحث للفضلاء، وإشكالات للنبهاء وقواعد فقهية ومعان شريفة عربية.

الأول: لم قال – صلى الله عليه وسلم – بست ولم يقل بستة، والأصل في الصوم إنما هو الأيام دون الليالي واليوم مذكر والعرب إذا عدت المذكر أنثت عدده فكان اللازم في هذا اللفظ أن يكون مؤنثا؛ لأنه عدد مذكر كما قال الله تعالى ﴿سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما﴾ [الحاقة: ٧] أنث مع المذكر وذكر مع المؤنث.

الثاني: لم قال من شوال وهل لشوال مزية على غيره من الشهور أم لا.

الثالث: لم قال بست، وهل للست مزية

ـــــــsقال: (الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة صومه وصوم خمس، أو سبع من شوال) .

قلت: جميع ما قاله فيه صحيح إلا ما قاله في جواب السؤال الثاني من أن تخصيص شوال رفق بالمكلف وسد للذريعة فإن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٧/٢

ذلك ليس بالقوي، وإلا ما قاله في تأويل ذكر ستة أيام من أنه لكون الستة عددا تاما فإن ذلك ليس بالقوي أيضا والله أعلم، وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح.

ـــــــQالمراد من حديث التقدم هو التقدم بصوم رمضان حتى لا يزاد على صوم رمضان كما زاد أهل الكتاب على صومهم، وإنما كره تحريما لصورة النهي في حديث العصيان وهو وإن روي في البخاري موقوفا على عمار بن ياسر إلا أنه في مثله كالمرفوع كما قال الزيلعي وفي الفتح، وأخرجه أصحاب السنن الأربعة وغيرهم، وصححه الترمذي عن صلة بن زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتى بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم قال في الفتح: وكأنه فهم من الرجل المتنحي أنه قصد صومه عن رمضان اهـ.

وحديث السرار محمول على صومه استحبابا لا عن رمضان؛ لأنه معارض بحديث التقدم توفيقا بين الأدلة ما أمكن كما أوضحه في الفتح اهـ وفي المختصر، وإن غيمت ولم ير فصبيحته يوم شك وصيم عادة وتطوعا وقضاء ولنذر صادف لا احتياطا قال الحطاب يعني أن يوم الشك لا يصام لأجل الاحتياط للنهي عن ذلك، وهو ما صححه الترمذي من حديث عمار بن ياسر من صام إلخ ورواه أبو داود والنسائي وابن ماجه ولم يبين المصنف كابن الحاجب هل النهي على الكراهة أو التحريم.

قال في التوضيح وظاهر الحديث التحريم وهو ظاهر ما نسبه اللخمي لمالك؛ لأنه قال ومنعه مالك وفي المدونة ولا ينبغي صيام يوم الشك، وحملها أبو الحسن على المنع وفي الجلاب يكره صوم يوم الشك.

وقال ابن عطاء الله الكافة مجمعون على كراهة صومه احتياطا اهـ ونحوه في ابن فرحون وقال ابن عبد السلام: الظاهر أن النهي على التحريم لقوله عصى أبا القاسم اهـ، وزاد أبو الحسن عن ابن يونس من الواضحة ومن صامه حوطة ثم علم أن ذلك لا يجوز فليفطر متى ما علم اهـ.

ونقله ابن عرفة عن الشيخ بلفظ آخر النهار، وقال ابن ناجي في شرح الرسالة وحمل أبو إسحاق المدونة على المنع اهـ وقال الفاكهاني في الرسالة صوم يوم الشك في الحياطة من رمضان مكروه ولا يكره صومه تطوعا، وقال بعده فقول المصنف ولا يصام يوم الشك يريد على الكراهة لا على التحريم اهـ ثم قال وقيل يصام احتياطا ولا أعلمه في المذهب اهـ.

وخرج اللخمي وجوب صوم يوم الشك من مسألة الشاك في الفجر ومن الحائض إذا جاوزت عادتها، ورد عليه ذلك ابن بشير وغيره، وبحث في ذلك ابن عرفة فلينظره من أراده، ثم قال الفاكهاني: وإنما هذا الخلاف إذا كان الغيم أما إذا كانت السماء مصحية فهم متفقون على كراهة صومه احتياطا إذ لا وجه للاحتياط في الصحو اهـ بحذف وتصرف ما.

قال ابن الشاط ما معناه فتحريم المالكية ومن وافقهم صومه جار على قاعدة أن كل يوم شك منهي عن صيامه عن رمضان نهي تحريم كما يؤخذ من الحديث، ولأن الأصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه بالشك لما روى أبو هريرة مرفوعا «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما» متفق عليه، وما قيل من أنه جار على قاعدة تعارض الندب والتحريم نظرا لندبه على احتمال كونه من شعبان وتحريمه على احتمال كونه من رمضان من حيث إن كل قربة بدون

شرطها حرام والنية الجازمة شرط لصومه من رمضان وهي هاهنا متعذرة فليس بشيء؛ لأن كونه من شعبان لا على القطع لا يقتضي ندبه بل تحريمه." (١)

"(الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخل الجوابر في الحج وقاعدة ما لا يتداخل الجوابر فيه في الحج)

تقدم الفرق بين قاعدة الجوابر والزواجر من حيث الجملة، والمقصود ههنا بيان قاعدة ذلك في الحج خاصة، أما الصيد فيتعدد الجزاء فيه؛ لأنه إتلاف على قاعدة الإتلاف وهو غير متوقف على الإثم بل يضمن الصيد عمدا وخطأ فأشبه إتلاف أموال الناس فإن الإجماع منعقد على تعدد الضمان فيما يتعدد الإتلاف فيه وأن العمد والخطأ في ذلك سواء وكذلك ههنا ويتحد الجزاء عند أبي حنيفة – رحمه الله – بالتأويل وعذره الشافعي – رضي الله عنه – بالتأويل والنسيان والجهل فلم يوجب عليه شيئا كالواطئ في رمضان ناسيا، وألحق الجاهل بالناسي.

وقد تقدم الفرق بين الجهل الذي هو عذر في الشريعة والجهل الذي ليس عذرا في الشريعة وبين العلم الذي هو فرض عين والعلم الذي هو فرض كفاية ومقتضى تلك القواعد أن يضمن الجاهل ههنا فإن الأصل وجوب تحصيل العلم، وأن تارك التعلم عاص إلا ما يشق من ذلك فيعذر فيه بالجهل كمن أكل طعاما نجسا لا يعلم، أو وطئ أجنبية يظنها امرأته، أو شرب خمرا يظنه جلابا ونحوه فإن الاحتراز من الجهل في هذه الصور يشق على المكلف، فعذره الشرع بهذا الجهل دون ما يمكن الاحتراز منه وقد تقدم بسط هذا فالحق حينئذ أن الضمان على الجاهل وغيره ولذلك أجرى مالك – رحمه الله – الجاهل في الصلاة مجرى العامد لا مجرى الناسي لاشتراكهما في العصيان هذا بعمده وهذا بترك تعلمه قال مالك – رحمه الله – من أفسد حجه فأصاب صيدا، أو حلق، أو تطيب مرة بعد مرة تعددت الفدية وجزاء الصيد إن أصابه واتحد هذا الوطء

S..

Qتسقط حرمته بالفساد، أو جاهلا بوجوب إتمامه اهـ بتوضيح للمراد.

وفي الأصل قال مالك – رحمه الله –: من أفسد حجه فأصاب صيدا، أو حلق، أو تطيب مرة بعد مرة تعددت الفدية وجزاء الصيد إن أصابه واتحد الهدي ولو تعدد الوطء لأنه للإفساد، وإفساد الفاسد محال فإن كان متأولا بسقوط جزائه، أو جاهلا بموجب إتمامه اتحدت الفدية لأنه لم يوجد منه الجرأة على محرم فعذره بالجهل، وإن كانت القاعدة تقتضي عدم عذره به لأنه جهل يمكن دفعه بالتعلم كما قال في الصلاة، غير أنه لاحظ ههنا معنى مفقودا في الصلاة وهو كثرة مشاق الحج فناسب التخفيف، غير أن ههنا إشكالا وهو أن النسيان في الحج لا يمنع الفدية وهو مسقط للإثم إجماعا وأسقط مالك – أي الجابر – بالجهل والتأويل الفاسد الذي يثبت الإثم معهما والإثم أنسب للزوم الجابر من عدم الإثم قاله الأصل ولا يخفاك أنه لم يسقط بهما الجابر رأسا بل إنما أسقط تعدده بتعدد موجبه نظرا لكثرة مشاق الحج فتأمل بدقة وعند الأحناف قال في رد المحتار نقلا عن اللباب واعلم أن المحرم إذا نوى رفض الإحرام فجعل يصنع ما يصنعه الحلال من لبس الثياب والتطيب والحلق والجماع وقتل الصيد فإنه لا يخرج بذلك من الإحرام وعليه أن يعود كما كان محرما ويجب دم واحد لجميع ما ارتكب ولو كل المحظورات، وإنما يتعدد الجزاء بتعدد الجنايات إذا لم ينو الرفض ثم نية الرفض إنما تعتبر ممن زعم أنه

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/١٨٩

خرج منه بهذا القصد لجهله مسألة عدم الخروج، وأما من علم أنه لا يخرج منه بهذا القصد فإنها لا تعتبر منه اهـ.
قلت: ولا يخفاك أن هذا تداخل لجميع المحظورات لا لخصوص موجبات الفدية وهو فسحة في الدين فاحفظه.
- ٢

(الموضع الثاني) عندنا أن يتعدد موجبها بفور واحد ولو لم يكن من جنس واحد بأن يلبس ويتطيب ويحلق ويقلم، سواء كان السبب واحدا أو متعددا بأن يلبس لعذر ويفعل الباقي لغير عذر لكن بشرط أن لا يخرج للأول قبل أن يفعل ما بعده، وإلا تعددت، وفي كون المراد بالفور حقيقته - أي من غير فصل بأن تكون تلك الأفعال في وقت واحد، وهو ما يفيده ظاهر المدونة وأقره ابن عرفة -، أو مجازه، وأن اليوم فور والتراخي يوم وليلة لا أقل - وهو ما اقتضاه كلام ابن الحاجب واقتصر عليه التتائي - خلاف اعتمد عبق الأول وسلم البناني وغيره، وعند الأحناف أن يتعدد موجبها بفور واحد بثلاثة شروط:

الأول أن يكون من جنس واحد لا من أجناس، وإلا تعددت كما علمت، الثاني: أن لا يكفر للأول، وإلا فكفارتان كما يعلم مما مر، الثالث أن يتحد السبب في تعدد ذلك الموجب قال في لباب المناسك مع بعض من شرح القاري وهذا إذا اتحد سبب اللبس فإن تعدد السبب كما إذا اضطر إلى لبس ثوب فلبس ثوبين فإن لبسهما على موضع الضرورة، نحو أن يحتاج إلى قميص فلبس قميصين، أو قميصا وجبت، أو يحتاج إلى قلنسوة فلبسها مع العمامة فعليه كفارة واحدة لأن محل الجناية متحد فلا نظر إلى الفعل المتعدد يتخير فيها لوقوع أصل الجناية لضرورة ما صرح به في المحيط، وكذا إذا لبسهما على موضعين لضرورة بهما في مجلس واحد بأن لبس عمامة وخفا بعذر فيهما فعليه كفارة واحدة يتخير فيها لأن اللبس." (١)

"ذكره على هذا التفسير ولما لم تكن صفة معنوية زائدة على الذات سماها العلماء صفات ذاتية فهذا هو تحقيقها.

وأما حكمها في الشريعة إذا حلف بها فالظاهر من قول مالك - رحمه الله - أنه إذا قال: عمر الله يميني يكفر مع أن العمر هو البقاء والبقاء يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة والمقارنة نسبة لا وجود لها في الأعيان فقد اعتبر النسبة وجعل حكمها حكم الصفة الوجودية فلعله يقول في هذه الصفات كذلك ويوجب بها الكفارة إذا قال الحالف: وأزلية الله تعالى ووجوب وجوده وأبديته ولم أر فيه نقلا غير ما ذكرته لك من التخريج فإن قلت الأبدية لا تكون في الأزل كما أن الأزلية لا تكون في المستقبل بل الأبدية اقتران الوجود بجميع الأزمنة المستقبلة والأزلية اقتران الوجود بجميع الأزمنة المتوهمة إلى غير نهاية من جهة الأزل فالأزل والأبد متنافيان لا يجتمعان.

ولا يكون أحدهما في الزمن الذي يكون فيه الآخر فعلى هذا لا يكون الأبد إلا متجددا بعد الأزل فإن جعلتم الحلف لا يكون إلا بقديم لم ينعقد الحلف بأبدية الله تعالى لتجددها بعد الأزل ثم إن جعلتم الحلف بالقديم كيف كان وجودا أو عدما يلزمكم أن من حلف بعدم العام أن يكون تلزمه الكفارة وليس كذلك قلت مسلم أن الأبدية لا تكون أزلية وهي متجددة بعد الأزلية غير أن أبدية الله تعالى ترجع إلى وجوده من حيث الجملة كالبقاء

ـــــــsقال (وأما حكمها في الشريعة إذا حلف بها فالظاهر من قول مالك - رحمه الله - أنه إذا قال عمر الله يميني يكفر

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٠٩/٢

مع أن العمر هو البقاء والبقاء يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة إلى قوله من التخريج) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير ما قاله في البقاء أنه يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة فإنه ليس كذلك فإنه تعالى متصف بالبقاء سواء وجد زمان أو لم يوجد فإن الزمان من جملة الحوادث قال فإن قلت الأبدية لا تكون في الأزل كما أن الأزلية لا تكون في المستقبل إلى قوله فمع الفرق لا يصح التخريج قلت السؤال غير صحيح **وجوابه** كذلك أما عدم صحة السؤال فمن جهة أن وجود الباري تعالى وجميع صفاته لا يلحقها الزمان والأزلية والأبدية قد تقدم تفسيرهما بالسلب فكيف يقول السائل إنهما لا يكون أحدهما في الزمن الذي يكون فيه الآخر وهل الكون إلا من لواحق الوجود أو هو هو فما ألزم من أن الأبد لا يكون إلا متجددا لا يلزم وما قاله هو في **الجواب** من أن البقاء في المحدثات لا يعقل إلا بعد الحدوث مسلم ولا يلزم من ذلك ما بني عليه من أن مالكا اعتبر البقاء من غير ملاحظة كونه ثانيا عن الحدوث ومتى يصح في حقه تعالى أن يكون بقاؤه بتلك المثابة حتى يلزم أن مالكا لم يعتبر ذلك فيخرج على قوله في مسألة الأبدية مع تسليم تجددها هذا كله تخليط فاحش لا يفوه بمثله من حصل شيئا من علم الكلام وما قاله بعد ذلك صحيح أو حكاية خلاف ولا كلام فيه.

ـــــــــوعليا كرم الله تعالى وجهه في صلح الحديبية بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم قال لا نعرف الرحمن إلا صاحب اليمامة» وهذا صريح في أنهم كانوا يطلقونه معرفا ومنكرا فلا تنفع هذه الدعوى وكذا لا محل لدعوى أن الاختصاص شرعي لا لغوي ودعوى أنه لا **إشكال على** القول بأنه شرعي دون القول بأنه لغوي علمت ما فيها وأن الواقع عكس ذلك وعلمت أن دعوى أن علة اختصاصه هي كون معناه المنعم الحقيقي البالغ من الإنعام غايته أو المنعم بجلائل النعم وذلك لا يصدق على غيره تعالى المقتضي أن الاختصاص شرعي لا لغوي لا تصح إذ لا وجه لرد كلام الأئمة الأعلام بمجرد عدم الاطلاع على دليلهم فالحق أن منع إطلاق الرحمن على غيره تعالى لغوي وشرعي وأنه مجاز لا حقيقة له اهـ.

أي لأن حقيقة الرحمة وهي ورقة القلب مستحيلة في حقه تعالى فالمراد منها لازمها وهو إرادة الإحسان أو الإحسان (القسم الثاني) قال الأصل ما لا يجب التوحيد والتوحد به كتوحيده بالوجود لأنه إما عين الموجود أو غيره ومفهومه على الثاني مشترك فيه خارجا وعلى الأول مشترك فيه ذهنا لا خارجا لأن المراد بقولنا وجود كل شيء نفس ماهيته أنه نفسها في الخارج وأما في الذهن فنتصور من معناه معنى عاما يشمل الوجود الواجب والوجود الممكن فوقعت الشركة في تلك الصورة الذهنية فلم يقع التوحيد في أصل الوجود على التقديرين وكتوحيده بالعلم والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام النفساني وأنواعه من الطلب في الأمر والنهي والخبر وغير ذلك لثبوت الشركة في أصول هذه المفهومات وإلا فقياس الغائب على الشاهد بغير مشترك متعذر إذ لا يصح قياس المباين على مباينه وإذا لم يصح قياس للغائب على الشاهد تعذر إثبات الصفات فإنه مستندها وكون السلب في قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] عاما في الذات والصفات وإن أورده الفضلاء لا يرد لإمكان الجمع بين صحة سلب المثلية المستفاد من الآية وبين صحة القياس بكون السلب باعتبار معاني تلك الصفات والقياس باعتبار." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤٤/٣

"واعلم أن الفتيا بإلزام الكفارة في هذه الألفاظ على ما يقله ابن يونس إن لم يقيد بأنه نوى إرادة الله تعالى فهو مشكل فإن اللفظ حقيقة في أمور محدثة لا توجب كفارة.

وإنما حملت على هذه الإرادة القديمة مجازا ولم تشتهر في الإرادة حتى صارت حقيقة عرفية في الإرادة بل مجاز خفي دل الدليل عند الشيخ أبي الحسن على أنه المراد باللفظ والقاعدة أن الألفاظ لا تنصرف لمجازاتها الخفية إلا بالنية وأن اللفظ لا يزال منصرفا إلى الحقيقة اللغوية دون مجازه المرجوح حتى تصرفه نية المجاز المرجوح فإلزام الكفارة بمجرد هذه الألفاظ من غير نية خلاف القواعد بل ينبغي أن يقال إن أراد بهذه الألفاظ صفة قديمة لزمته الكفارة وإلا فلا (المسألة الرابعة) إذا قيل لك رحمة الله وغضبه قائمان بذاته أم لا وهل هما واجبا الوجود أم لا وهل كانا في الأزل أم لا ونحو ذلك من الأسئلة فخرج جوابك في جميع هذه الأسئلة في جميع هذه الألفاظ على مذهب الشيخ أبي الحسن وعلى مذهب القاضي فعلى مذهب الشيخ تقول قائمان بذاته واجبا الوجود أزليان صفتان لله تعالى وعلى مذهب القاضي تقول ليسا قائمين بذاته بل ممكنان مخلوقان حادثان ليسا بأزليين.

وكذلك جميع ما يرد من هذه الأسئلة في جميع هذه الألفاظ (المسألة الخامسة) مقتضى ما قاله مالك – رحمه الله – في قوله علي ميثاق الله وكفالته أنه يوجب الكفارة أنه إذا قال هاهنا علي رزق الله أو خلقه أن تجب عليه الكفارة

ــــــــS قال (واعلم أن الفتيا بإلزام الكفارة في هذه الألفاظ على ما نقله ابن يونس إن لم يقيد بأنه نوى إرادة الله تعالى فهو مشكل فإن اللفظ حقيقة في أمور محدثة لا توجب كفارة إلى آخر المسألة) قلت لا إشكال في ذلك فإن اللفظ وإن سلم أنه حقيقة في أمور محدثة مجاز غير غالب في الصفة القديمة فقرينة الحلف به كافية في حمله على المجاز والله تعالى أعلم. قال (المسألة الرابعة إلى آخرها) قلت ليس ما قاله فيما إذا وقع التخريج على مذهب الشيخ أبي الحسن بمستقيم لقوله تقول قائما بذاته واجبا الوجود أزليان لأن الرحمة على مذهب الشيخ أبي الحسن إرادة الثواب والغضب إرادة العقاب والإرادة واحدة لا تتعدد بتعدد متعلقها كإرادتنا والله أعلم قال.

(المسألة الخامسة مقتضى ما قاله مالك – رحمه الله تعالى – في قوله علي ميثاق الله وكفالته أنه يوجب الكفارة أنه إذا قال هاهنا علي رزق الله تعالى أو خلقه أن تجب عليه الكفارة) قلت ليس ما قاله عندي بصواب لأنه إذا قال علي ميثاق الله فمقتضاه علي يمين فتلزمه كفارة يمين وإذا قال علي رزق الله فلا شيء عليه إلا أن ينوي بذلك الكفارة والفرق بينهما أن الميثاق ونحوه جرى العرف بأن المراد به اليمين ورزق الله ونحوه لم يجر عرف بذلك وليس قول القائل علي رزق الله كقوله علي صوم يوم لأن رزق الله ليس اسما لطاعته فيلزم نذرها وصوم يوم اسم

ــــــــQ مظاهر تجليه ونكتة أخرى إنما نهينا عن الحلف بغيره لما فيه من مشابهة المشركين في حلفهم بأسماء آلهتهم وهذا في إقسام الله تعالى لا يكون على أن بعضهم يقدر مضافا أي ورب النجم وللزمخشري أن ذلك خرج عن حقيقة القسم إلى مجرد توكيد الكلام وحمل القرافي على ذلك «قوله – صلى الله عليه وسلم – للأعرابي الذي سأله عما يجب عليه ثم قال لا أنقص ولا أزيد أفلح إن صدق وأبيه» نظير قوله لعائشة تربت يمينك وقولهم قاتله الله ما أكرمه انظر ح اهـ.

وأما سبب اختلافهم في منع الحلف بصفات الله وبأفعاله فهو كما في بداية المجتهد اختلافهم في أنه هل يقتصر بحديث

مسلم على ما جاء من تعليق الحكم فيه بالاسم فلا يتعداه إلى الصفات والأفعال أو يتعداه إليهما لكن تعليق الحكم في الحديث بالاسم فقط جمود كثير وهو أشبه بمذهب أهل الظاهر وإن كان مرويا في المذهب حكاه اللخمي عن محمد بن المواز فالقول بمنع الحلف بصفات الله وبأفعاله ضعيف والقول بجوازه بصفات المعاني السبعة كالقدرة والإرادة والعلم ولزوم الكفارة بالحنث هو المشهور في المذهب وقول أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل – رضي الله عنهم أجمعين – ويدل له أيضا ما في البخاري أن أيوب – عليه السلام – قال بلى وعزتك لا غنى لي عن بركتك اهـ.

وأما الحلف بصفات الأفعال ففي المجموع وشرحه وحاشيته ما حاصله أن اليمين لا ينعقد بنحو الإماتة والإحياء اللهم إلا أن يلاحظ المذهب الماتريدي وهو أن صفات الأفعال قديمة ترجع إلى صفة التكوين أو يريد مصدرها ومنشأها وهو القدرة أو الاقتدار الراجع للصفة المعنوية أي كونه قادرا إذ المعنوية ينعقد بها جزما ولا عبرة بتنظير ابن عرفة فيها فقد رده تلميذه الأبي كما في الرماصي والبناني ولا نظر إلى كونها ليست معاني موجودة خلافا للبناني تبعا لابن عاشر في عدم الانعقاد بالسلوب لذلك فإنها تنعقد بالصفة النفسية وليست معنى موجودا عند المحققين على أن وجود صفات المعاني أعني كونها معنى موجودا فيه خلاف طويل في كتب الكلام وقد تقدم في القسم الثاني من هذا الفرق وإن قال به." (١)

"عبيد ونوى أنه يبيع ثلاث دواب من دوابه صح لأن لفظ ثلاثة لم يدخله مجاز وإنما دخل المجاز في المعدود وهو اسم جنس أعني العبيد فعبر بجنس العبيد عن جنس الدواب وذلك جائز ولم يعبر بلفظ الثلاث عن غير الثلاث فهو على بابه ونظيره من الطلاق أن يقول أنت طالق ثلاثا ويريد بالثلاث اثنتين أو واحدة لا يفيده ذلك وإن قال أردت أنك طلقت ثلاث مرات من الولد أفاده ذلك ولم يلزمه طلاق في الفتيا ولا في القضاء إن لم تقم عليه بينة أو قامت لكن هناك من القرائن ما يعضده وإلا لزمه الطلاق الثلاث في القضاء دون الفتيا.

وقد أشكل ذلك على بعض الفقهاء فقال أثرت النية في الكل ولم تؤثر في البعض وذلك خلاف القواعد فإن النية أبطلت الطلقات الثلاث كلها إذا نوى طلق الولد وهذا هو جملة مدلول اللفظ فأولى أن يبطل بعض مدلول اللفظ وهو أن يريد بالثلاث اثنتين **وجوابه** أن النية إنما أثرت في لفظ المعدود فقط وهو الطلاق وأما اسم العدد فباق على حاله ثلاثا غير أنه لما تغير المعدود وانتقل انتقل العدد معه على حاله وهو ثلاث من غير تغيير لمفهوم الثلاث فدخل التغيير والمجاز في اسم الجنس الذي هو الطلاق لأن الطلاق اسم جنس دون الثلاث لأنه اسم عدد فلم يدخل فيه مجاز ألبتة غير أن معدوده تغير من الطلاق الذي هو إزالة العصمة إلى جنس آخر وهو طلق الولد أو غيره من الأجناس فلا **إشكال حينئذ** فإن قلت لو قال والله أو والرحمن لا فعلت كذا وقال أردت بلفظ الجلالة أو بلفظ الرحمن غير الله تعالى وعبرت بهذا اللفظ عن بعض المخلوقات لله من باب إطلاق الفاعل على أثره لما بينهما من العلاقة والحلف بالمخلوق لا تلزم به كفارة فلا تلزمني كفارة هل تسقط عنه الكفارة بناء على هذا المجاز قلت ظاهر كلام العلماء أن هذا تلزمه الكفارة إذا حنث وأن هذين اللفظين لا يجوز استعمالهما لغير الله تعالى.

وما امتنع شرعا فهو كالمعدوم حسا فتلزمه الكفارة وهذا بخلاف لو قال أردت بقولي والعليم والعزيز وغير ذلك من أسماء الله

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٥٠/٣

تعالى أو كفالة الله وعهد الله وعلم الله وغير ذلك من صفاته التي تقدم بسطها بعض مخلوقاته ممن هو عليم أو عزيز أو بعض صفات البشر من العلم والكفالة والعهد وغير ذلك فأضفته إلى الله تعالى إضافة الخلق للخالق فإنا نسمع هذه النية وتفيده في إسقاط الكفارة لأن هذه الألفاظ ليست نصوصا بل أسماء أجناس وقد قال جماعة من العلماء إنها كنايات لا تكون يمينا إلا بالنية لقوة التردد عندهم والاحتمال وقد حكيته فيما مضى عن الشافعية والحنابلة والحنفية وقالوا ذلك أيضا في الصفات واشترطوا فيها الشهرة العرفية ونحن وإن لم نوافقهم على ذلك فنحن نلزمه الكفارة بناء على الظهور والصراحة لا بناء على النصوصية التي لا تقبل المجاز فتأمل هذه المواطن وما تفيد فيه نية المجاز وما لا تفيد فإنه فرق محتاج إليه في الفتيا والقضاء حاجة شديدة وقد اتضح

ــــــS. . . . .

ــــــQالله إن لم ينو معنى حادثا بأن نوى قديما أو لم ينو شيئا اهـ.

ويجري في هذه الألفاظ مجموعة كعلي عهود الله أو علي كفالات الله أو علي مواثيق الله ما جرى فيها مفردة.

(اللفظ السابع) قولنا وحق الله وحق الرحمن وحق الرحيم وحق العليم والجبار قال الشافعي من الكنايات لا الصرائح لأن لفظ الحق قد يطلق ويراد به حق الله تعالى على عباده من الطاعة والأفعال المطلوبة منهم وهي حادثة كالصلاة والصوم فلا يجب به كفارة حتى ينوي القديم وهو حق الله تعالى الذي هو أمره ونهيه النفساني الموظف على عباده وفي مجموع الأمير وشرحه انعقاد اليمين بحق الله أي استحقاقه إن لم ينو معنى حادثا أي الحقوق التي على العباد من العبادات التي أمر بها بأن نوى قديما أو لم ينو شيئا اهـ.

وفي كنون على عبق وحق الله قدرته وعظمته وجلاله قاله في البيان وقال أبو زيد القابسي – رحمه الله تعالى – ما نصه في جواب للونشريسي لا يلزم الحالف بحق الله تعالى كفارة لأن حق الله أمره ونهيه أي أن يطيعوه ولا يخالفوه وأن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا إلا أن يريد به اليمين فيجري على الخلاف في انعقاد اليمين بالنية اهـ.

(اللفظ الثامن) ايمن الله بلغاته الأربع عشرة التي في قول ابن مالك (:

همز أيم أيمن فافتح واكسرا وأم قل أو قل ... أو من بالتثليث قد شكلا

وأيمن اختم به والله كلا أضف ... إليه في قسم تسوف ما نقلا)

وايمن الأخير بفتح الميم وكسر الهمزة في الرهوني على عبق ولابن رشد في رسم أوصى من سماع عيسى من كتاب الأيمان والنذور ما نصه أما ايم الله فلا إشكال في أنها يمين لأن ايم الله أو ايمن الله أو من الله كلها جاءت للعرب في القسم فمن النحاة من ذهب إلى أن الأصل فيها عندهم أيمن جمع يمين ثم حذفوا على عادتهم في الحذف لأكثر استعمالهم فقالوا ايم الله لا فعلت أو لأفعلن كما قالوا يمين الله لا فعلت أو لأفعلن قال الشاعر:

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ... ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي." (١)

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٦٢/٣

"(الفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهي إذا تكررت يتكرر التأثيم وبين قاعدة مخالفة اليمين إذا تكررت لا تتكرر بتكررها الكفارة والجميع مخالفة)

بل تنحل اليمين بالمخالفة الأولى ويسقط حكم اليمين بخلاف النهي فإنه يبقى مستمرا وإن خولف ألف مرة ويتكرر الإثم بتكرره وهذا الفرق من المواضع الصعبة المشكلة فإن قوله والله لا فعلت نفي للفعل في جميع الأزمنة المستقبلة فإن لا من صيغ العموم نص عليه سيبويه مع لن وقال " لن " أشد عموما وذلك هو المفهوم من قوله تعالى ﴿ثم لا يموت فيها ولا يحيا﴾ [الأعلى: ١٣] أي في جميع الأزمنة المستقبلة لا يحصل له موت ولا حياة وكذلك النهي إذا قيل للمكلف لا تكذب أو لا تشرب الخمر هو عام في جميع الأزمنة المستقبلة فإذا خالف مرة وفعل المنهي عنه حصل له الإثم فإن تكررت منه تلك المخالفة تكرر الإثم فكذلك يلزم إذا تكررت مخالفة اليمين ينبغي أن تكرر الكفارة بتكرر المخالفة لأن المخالفة عندها أوجبت الكفارة ألا ترى أنه لو لم يخالف لم تلزمه كفارة وإذا تكررت المخالفة في اليمين يكون ذلك كتكرر المخالفة في النهي والجامع المخالفة وعموم الصيغة في الموضعين بصيغة " لا " في مستقبل الزمان وهذا **الإشكال لا** يلزم في مخالفة الشرط إذا قال إن دخلت الدار فعبد من عبيدي حر أو امرأته طالق فخالف ودخل الدار عتق عبد واحد وطلقت امرأته طلقة واحدة فإن عاد وخالف مقتضى التعليق لم يلزمه عتق عبد آخر ولا طلقة أخرى بسبب أن صيغة الشرط ليست عامة فلا توجب التكرر بل الشرط مطلق والمطلق إنما يقتضي مرة واحدة وقد لزم موجبها بخلاف الحلف فإن الصيغة عامة فبكل فرد من أفراد العموم تحصل المخالفة في ذلك الفرض بعدما حصلت في الذي قبله فيلزم أن يكون جانيا على اليمين في كل مرة يقدم على الفعل كما أنه جان على النهي في كل مرة يقدم على الفعل ومع ذلك لم أعلم أحدا قاله من الفقهاء فيحتاج إلى الفرق بين القاعدتين والفرق من وجوه.

(أحدها) أنا نسلم أن الصيغة عامة في نفي الفعل ولكن الكفارة ما وجبت إلا لمخالفة هذه السالبة الكلية العامة في جميع هذه الأزمنة المستقبلة، ونقيض السالبة الكلية الموجبة

ـــــــS (قال الفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهي إذا تكررت يتكرر التأثيم وبين قاعدة مخالفة اليمين إذا تكررت لا يتكرر بتكررها الكفارة والجميع مخالفة) قلت ما قاله إلى آخر الفرق صحيح غير قوله بل الشرط مطلق والمطلق إنما يقتضي مرة واحدة فإنه غير صحيح فإنه لو اقتضى المرة الواحدة لما كان مطلقا بل مقيدا باقتضاء المرة الواحدة دون غيرها وإنما وقع الاكتفاء بالمرة الواحدة لضرورة لزوم تحصيل مقتضى التعليق ولا أقل من المرة الواحدة في التحصيل وجميع ما قاله في الفرقين بعد هذا الفرق صحيح.

ـــــــQيشير صحيح الحديث القدسي «يسب ابن آدم الدهر وأنا الدهر» أي ليس هناك شيء يقال له الدهر وإنما أنا خالق الأشياء.

وعلى هذا إذا قيل الزمن حادث فمعناه متجدد بعد عدم لا موجود لما أنه اعتباري وذلك لأنه على هذا القول لا مانع من دخول الزمن في وجوده تعالى ألا ترى أنه موجود قبل كل شيء وبعد كل شيء ومع كل شيء وهذا الأخير يلزم منه البقاء بالمعنى المذكور ولم يختر اللقاني في الجوهرة أن حقيقة البقاء نفي لحوق العدم لوجوده سبحانه وتعالى وكون النفي على طريقة

الامتناع مأخوذ من أنه بقاء واجب محترزا عن البقاء بالمعنى المذكور بقوله كذا بقاء لا يشاب بالعدم إلا لكون البقاء بالمعنى المذكور غير كاف لا لاستحالته كما زعم الشيخ عبد السلام نعم يمتنع دخول الزمان على سبيل الحصر بأن يكون وجوده تعالى ليس إلا في زمان وهذا لا تقتضيه المقارنة ومن هنا اندفعت شبهة ذكرها إمام الحرمين في الإرشاد ونقلها السنوسي في شرح الكبرى والكمال في المسامرة على المسايرة وهو أن إثبات القدم لله تعالى محصلة وجوده في مدد لا أول لها إذ لا وجود إلا في زمن فيلزم إثبات أزمنة قديمة **فجوابها** منع أنه لا وجود إلا في زمن فإن الزمن على القول بتحققه يخرج عن حادث صاحبه غيره ولا يشترط في وجود الشيء مصاحبة غيره وإن اتفقا كيف وقد ظهر أرجحية عدمه.

وقد قال الشهرستاني إن تقدم الصانع سبحانه وتعالى ذاتي لا في زمن وتقريبه إن تقدم أمس على اليوم كذلك إذ ليس زمن ثالث يقع فيه التقدم وإن عبر عنه بقبل اكتفاء بالاعتبار فالزمن حادث ووجود الصانع ووجوبه ذاتي لا يتقيد به كما في حاشية العلامة الأمير على عبد السلام على الجوهرة نعم كان على الأصل أن يقتصر على المتوهمة في قوله جميع الأزمنة الماضية متوهمة أو محققة فتأمل والله أعلم

(التقسيم الثاني) بحسب ما يجوز إطلاقه وما لا إلى أربعة أقسام

(القسم الأول) ما ورد السمع به ولا يوهم نقصا نحو العليم فيجوز إطلاقه إجماعا في مورد النص وفي غيره

(القسم الثاني) ما لم يرد السمع به وهو يوهم نقصا فيمتنع إطلاقه إجماعا." (١)

"فهذا هو سر الفرق بين قاعدة عدم إجزاء خمسمائة أخرى لقوله الراجح عن المرجوح في العبادات وقاعدة إجزاء الصلاة بالحرمين عن الصلاة ببيت المقدس والصلاة في كل مسجد عن الصلاة في مسجد آخر من مساجد الأقطار فتأمل ذلك

(تنبيه) مقتضى ما تقرر في النذر لزوم ثلاثة إشكالات على قواعد الفقهاء

(**الإشكال الأول**) على ما يقول الفقهاء إن النذر لا يؤثر إلا في مندوب ولا تأثير له في واجب لأنه لازم له قبل النذر ولا في مباح لأن صاحب الشرع لا يلزم أحدا بفعل المباح نذره أم لا والمحرم والمكروه بطريق الأولى وإذا كانت القاعدة أن النذر لا يؤثر إلا في راجح في نظر الشرع أشكل على ذلك إذا نذر أن يتصدق بهذا الشعير ليس له أن يخرج عنه قمحا مع أن هذا الشعير مشتمل على أمرين أحدهما المالية وهي موجودة في القمح والتصدق بها راجح في نظر الشرع والثاني كونه شعيرا وكونه شعيرا لم يؤمر بخصوصه في الصدقة ولا هو راجح في نظر الشرع فكان يلزم أن لا يلزمه خصوص الشعير وكذلك إذا نذر أن يتصدق بهذا الثوب فتصدق بألف دينار لا يجزئه أو نذر أن يصوم لا تجزئه الصلاة مع اشتراكهما في القربة وليس في خصوص الصوم وجه يترجح به على الصلاة حتى يؤثر فيه النذر ويمنع من إقامة الصلاة مقامه وكذلك القول في جميع الأجناس

ـــــــsقال (فهذا هو سر الفرق إلى قوله فتأمل ذلك) قلت ليته لم يفسر هذا السر فإن مثله مما يجب كتمه.

قال (تنبيه مقتضى ما تقرر في النذر لزوم ثلاثة إشكالات على قواعد الفقهاء **الإشكال الأول** إلى آخر ما قاله في **الإشكال**

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٧٨/٣

(الأول) قلت ما قاله من أن النذر قد أثر فيما ليس براجح في نظر الشرع ليس بصحيح بل أثر في راجح في نظر الشرع من أجل أن كل ما ذكر مندوب إليه على الجملة لا من جهة أنه مندوب راجح وإنما لم ينب القمح عن الشعير والصلاة عن الصوم لأنه لم ينذر القمح ولا الصلاة فلو فعل التصدق بالقمح بدل الشعير أو فعل الصلاة بدل الصوم لكان قد خالف ما التزمه لله تعالى وليس للندب أثر إلا في تصيير المندوب من حيث هو مندوب واجبا خاصة وامتنعت نيابة الجنس الأعلى من العبادات عن الجنس الأدنى منها وكذلك نيابة الجنس الأعلى من متعلق العبادات عن الجنس الأدنى منه لأن فيه مخالفة النذر وجازت نيابة الصفة العليا من صفات متعلق العبادة عن الدنيا لأنه ليس في ذلك مخالفة للنذر والفرق بين الأمرين أن الجنس أعني جنس العبادة أو متعلقها مما هو جنس مقصود من مقاصد الشرع وصفة متعلقها إنما هي صفة ليست مقصودة له وعلى الصفة تتخرج مسألة ناذر الصلاة في المسجد الأقصى فلا **إشكال والله** أعلم

ـــــــQاللازم صحت النية فيه وهو المطلوب فهذه وجوه أربعة واضحة في دخول النيات والمقاصد في المدلول التزاما وكذا تضمنا في مقتضى اللغة وبها يظهر **الجواب** على ما اعتمدوا عليه

(أما الأول) وهو قولهم نفيناه فيما عدا المطابقة على مقتضى الأصل **فجوابه** أن ما ذكرناه من الأدلة والاستعمالات دل على مخالفة الأصل وأن العرب أجازت النية في الالتزام كما أجازتها في المطابقة ثم إن الأصل معارض بأن الأصل عدم الحجر علينا على أنه لا شك أن الأصل إنما هو النيات والمقاصد وإنما الألفاظ وصلة إلى تعريفها وتعرفها فإذا صرفت النيات الألفاظ إلى شيء أي شيء كان انصرفت إليه

(وأما الثاني) وهو قولهم إن الاستقراء دل على عدم دخول النية في المدلول التزاما أو تضمنا **فجوابه** أن ما ذكرناه من النصوص والاستعمالات يبطل استقراءهم إذ المثبت مقدم على النافي

(وأما الثالث) وهو قولهم لو صح دخول النية في المدلول التزاما أو تضمنا لصح المجاز في كل شيء هو لازم أو جزء **فجوابه** أنه لا مانع عندنا من صحة المجاز في كل لازم أو جزء لأن العلاقة عندنا الملازمة لا خصوص المشابهة بل يصح عندنا المجاز في غير اللازم كالتعبير بلفظ الجزء عن الكل كما في قوله تعالى ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] مع أن الجزء غير لازم للكل حتى أنهم لذلك اشترطوا في هذه العلاقة أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا وأن يستلزم انتفاء الجزء انتفاءه عرفا كالرأس والرقبة بخلاف الأرض للسماء والأرض والظفر والأذن للإنسان اهـ.

أي واليد كما في المطول قال فيه وأما إطلاق العين على الربيئة فليس من حيث إنه إنسان بل من حيث إنه رقيب وهذا المعنى مما لا يتحقق بدون العين اهـ كذا في بيانية الصبان وما ذكروه من منع استعمال الأسد في غير الشجاعة من لوازمه فهو إنما جاء من خصوص كونه مجاز تشبيه يشترط فيه أظهر صفات المتجوز عنه فلا يصح بالمعاني الخفية لا من عموم كونه مجازا ولا يلزم من امتناع أمر في الأخص أن يمتنع في الأعم منه ألا ترى أن تحريم قتل الإنسان لم يلزم منه تحريم قتل مطلق حيوان ولا من تحريم شرب الخمر تحريم مطلق مائع ولا من تحريم لحم الخنزير تحريم مطلق اللحم فالذي نعتقده أن المجاز يصح في كل لازم إلا ما تقدم." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/٩٢

"سبب متجدد وبكونها أجنبية فإذا عقد عليها الزوج الأول زال التحريم بسبب كونها أجنبية وبقيت محرمة بسبب ما تجدد من حيض أو صوم أو غيرهما فإذا زال ذلك ثبتت الإباحة المطلقة وكان الثابت قبل ذلك مطلق الإباحة المطلقة وقد تقدم الفرق بين مطلق الإباحة والإباحة المطلقة فظهر أن الغاية على بابها لم تخالف مقتضاها بل هي معمول بها واندفع الإشكال عن الآية (المسألة الثانية)

إذا ترك الصلاة وزنى وهو محصن وارتد عن الإسلام وقتل النفس التي حرم الله فهذا قد أبيح دمه بكل واحد من هذه الأسباب فإذا عفا الأولياء عن القصاص ذهبت الإباحة الناشئة عن القتل وثبتت الإباحة الناشئة عن غير ذلك من الأسباب المذكورة فالإباحة المرتفعة ههنا نظير الإباحة الحاصلة في المسألة المتقدمة وهي مطلق الإباحة المنسوبة إلى سبب معين غير أنها في المسألة الأولى حاصلة وههنا ذاهبة فتأمل ذلك (المسألة الثالثة)

في تصوير اجتماع التحريم مضاعفا في أئمة وتعلقات الخطاب فيه وذلك أن الزنى محرم وبالبنت أشد وبها في الصوم أشد ومع الإحرام أشد وفي الكعبة أشد فهذه أربعة أسباب من التحريم اجتمعت فيكون هذا الفعل محرما من أربعة أوجه ويكون الإثم مضاعفا أربع مرات ويكون خطاب التحريم قد حصل في هذه الصور أربع تعليقات فإذا تصورت اجتماع التحريمات تصورت ارتفاع بعضها وحصول مطلق الإباحة بالنسبة إلى ذلك السبب المرتفع وتصورت أيضا اجتماع الوجوبات بتظافر أسبابها على الفعل وكذا بقية الأحكام تارة تثبت مطلقة وتارة بالنسبة إلى سبب معين فتأمل ذلك.

(الفرق الثاني والخمسون والمائة بين قاعدة ما يقر من أنكحة الكفار وقاعدة ما لا يقر منها)

قال ابن يونس أنكحتهم عندنا فاسدة وإنما الإسلام يصححها وقال صاحب الجواهر لا يقرهم على ما هو فاسد عندهم إلا أن يكون صحيحا عندنا ولو اعتقدوا غصب امرأة أو رضاها بالإقامة مع الرجل بغير عقد أقررناهم عليه قاله الشافعي – رضي الله عنه – ترغيبا في الإسلام كما سقط عنهم القصاص والغصوب وما جنوه على المسلمين في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم ويثبت ما اكتسبوه بعقود الربا وغيره من ثمن الخمر والخنزير كل ذلك ترغيبا في الإسلام لأنهم لو فهموا

S———. . . . .

———Qيأخذ بغير عقد أضيف إليه بل بمجرد الضرر وهاهنا الزوج الثاني معه عقد يقابل به العقد الأول وبالجملة فسير مخالفة قاعدة مسألة الوليين ونظائرها السبع عند مالك – رحمه الله تعالى – لقاعدة الوكيلين في البيع هو تحقق القياس الجلي على الأخذ بالشفعة في القاعدة الأولى دون الثانية.

(الأمر الثاني) بيان ما يرد على هذا الفرق من الأسئلة وما يجاب به عنها

(فالسؤال الأول) أن وجود العقد مع الزوج الثاني هنا لا يصلح مرجحا ضرورة أن المحل غير قابل له لأن عقد الزوج الأول مانع منه فهو معدوم شرعا والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا

(وجوابه) أنه لا نسلم ذلك لأنا لما اتفقنا على أن وجود مثل صورة هذا العقد من الإيجاب والقبول ورضى الولي والمرأة موجبة للعصمة في غير صورة النزاع وجب هنا العمل بالصورة أيضا في الترجيح وعدم الالتفات لما في صورة النزاع من كون عقد الزوج الأول مانعا من قبول المحل لهذا العقد حتى يقال إنه كعدمه

(والسؤال الثاني) لم اعتبرتم في مسألة الوكيلين يوكلهما الرجل على أن يزوجه كل واحد منهما بامرأة فزوجاه بامرأتين فدخل بإحداهما فتبين أنها خامسة كون عقد ما قبل المدخول بها مانعا حيث قلتم لا يفيتها الدخول إجماعا ولم تعتبروا في مسألة الوليين ونظائرها السبع كون عقد الأول مانعا حيث قلتم يفيتها دخول الثاني فما الفرق بينهما

(**وجوابه**) أنه يفرق بينهما من عشرة أوجه

(أحدها) أن المانع هنا عقد واحد وفي الخامسة عقد الرابع مع ما تقدمه من العقود

(الثاني) أن الغالب على الأولياء الكثرة فيؤدي القول ببطلان العقد الثاني بعد الدخول في صورتهما إلى كثرة الفساد وعلى الوكلاء الندرة فلا يؤدي إلى كثرة الفساد القول بفساد الخامسة الناشئ عن الاطلاع والكشف النادر

(الثالث) أن التعارض في الوليين وقع بين الزوجين اللذين هما صاحبا وسيلة ضرورة أن الزوج الذي هو صاحب الصداق كالمشتري الذي هو صاحب الثمن والأثمان وسائل وفي الوكيلين وقع بين الزوجتين الرابعة والخامسة اللتين كالبائع في كون كل منهما صاحبة سلعة والسلع مقاصد ورتبة الوسائل أخفض من رتبة المقاصد فلم يكن في إبطال عقد الزوج الأول إلا إبطال ما رافق الأوضاع الشرعية بخلاف عقد الرابعة فقد اجتمع في إبطاله ما هو مقصد وما هو موافق للأوضاع الشرعية فلذا امتنع إبطاله لقوته ولم يمتنع إبطال عقد الزوج الأول لضعفه

(الرابع) أن العادة شاهدة بولوع الرجال بالنساء وشغفهم بهن أكثر منهن بهم ألا ترى أن الرجال هم الباذلون والخاطبون إلى غير ذلك من الدلائل." (١)

"عليه وهو إطلاقها لمن ينفق عليها وهو **الجواب** عن النفقة في الزمان الماضي

(**والجواب**) عن الثالث إن وقع الضرر عن أم الولد له طريق آخر وهو تزويجها وهذا الطريق متعذر ههنا فيتعين الطلاق لأن القاعدة أن المقصد إذا كان له وسيلتان فأكثر لا يتعين أحدهما عينا بل يخير بينهما كالجامع إذا كان له طريقان مستويان يوم الجمعة لا يجب سلوك أحدهما عينا بل يخير بينهما وكذلك السفر إلى الحج في البر والبحر المتيسرين لا يتعين أحدهما وهو كثير في الشرعية وكذلك أم الولد تعددت أسباب زوال الضرر عنها فلم يتعين خروجها عن ملكه وفي الزوجات اتحدت الوسيلة وسبب الخروج عن الضرر فأمر به عينا ويؤيد ما قلناه ما خرجه البخاري قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «أفضل الصدقة ما ترك غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول تقول المرأة إما أن تطعمني وإما أن تطلقني ويقول العبد أطعمني واستعملني ويقول الولد إلى من تدعني» وقوله ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ [البقرة: ٢٢٩] والإمساك على الجوع والعري ليس من المعروف فيتعين التسريح بالإحسان.

(الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة أولاد الصلب والأبوين في إيجاب النفقة لهم خاصة وبين قاعدة غيرهم من القرابات)

اعلم أن مالكا أوجب النفقة لأولاد الصلب والأبوين خاصة وأوجبها الشافعي لكل من هو بعض من الآباء والأمهات وإن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٣٢/٣

علوا والأولاد وإن سفلوا لقوله تعالى ﴿وبالوالدين إحسانا﴾ [البقرة: ٨٣] ولقوله تعالى ﴿وصاحبهما في الدنيا معروفا﴾ [لقمان: ١٥] وليس من الإحسان تركهما بالجوع والعري ولقوله - عليه السلام - في البخاري يقول لك ولدك إلى من تكلني الحديث وأب الأب أب وأم الأم أم وابن الابن ابن وقال أبو حنيفة - رضي الله عنه - تجب النفقة لكل ذي رحم محرم لقوله تعالى ﴿وآت ذا القربى حقه﴾ [الإسراء: ٢٦] وأجمعنا على تخصيص من ليس بمحرم وبقي من عداه على العموم ولقوله تعالى ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ [الأنفال: ٧٥]

ـــــــSقال (الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة أولاد الصلب والأبوين في إيجاب النفقة لهم خاصة وبين قاعدة غيرهم من القرابات إلى قوله ولقوله تعالى ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ [الأنفال: ٧٥]

قلت ما قاله حكاية أقوال ومستندها ولا كلام في ذلك

ـــــــQأي ما وطئوه لأن النكاح حقيقة في الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه كما في المحلي على جمع الجوامع وقد تقدم نحوه عن الأصل في الفرق الرابع والأربعين والمائة فلا تغفل. وقال ابن العربي في كتاب الأحكام في قوله تعالى ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد﴾ [البقرة: ٢٣٠] قال سعيد بن المسيب تحل المطلقة ثلاثا للأول بمجرد العقد من الثاني وإن لم يطأها الثاني لظاهر قوله تعالى ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح﴾ [البقرة: ٢٣٠] والنكاح العقد وهذا لا يصح بل هو هنا الوطء لأنه - صلى الله عليه وسلم - شرط ذوق العسيلة وهي عبارة عن الوطء نعم يرد على مذهبنا أن من أصول الفقه أن الحكم هل يتعلق بأوائل الأسماء لزمنا مذهب سعيد بن المسيب وإن قلنا إن الحكم يتعلق بأواخر الأسماء لزمنا أن نشترط الإنزال مع مغيب الحشفة في الإحلال لأنه آخر ذوق العسيلة ولذا لا يجوز له أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها ولم يشترط عندنا في التحليل الإنزال فصارت المسألة في غاية **الإشكال بل** ما مر بي في الفقه أعسر منها. اهـ ملخصا والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة ما يحرم بالنسب وبين قاعدة ما لا يحرم بالنسب]

(الفرق السادس والأربعون والمائة بين قاعدة ما يحرم بالنسب وبين قاعدة ما لا يحرم بالنسب)

المحرم بالنسب على الإنسان ذكرا كان أو أنثى أربعة أنواع

(النوع الأول) أصوله وهما الآباء والأمهات وإن علوا

(والنوع الثاني) فصوله وهم الأبناء وأبناء الأبناء وإن سفلوا

(والنوع الثالث) فصول أول أصوله وهم الإخوة والأخوات وأولادهم وإن سفلوا وأما فصول ثاني الأصول وثالثها وإن علا ذلك وهم أولاد الأعمام والعمات والأخوال والخالات فمباحات لقوله تعالى لنبيه - صلى الله عليه وسلم - ﴿وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك﴾ [الأحزاب: ٥٠]

(النوع الرابع) أول فصل من كل أصل ويندرج فيه أولاد الأجداد والجدات وهم الأعمام والعمات والأخوال والخالات وأما ثاني فصل من أول الأصول وهم أولاد الأعمام والعمات والأخوال والخالات فمباحات كما علمت ودليل هذا الضابط قوله تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت﴾ [النساء: ٢٣]

وأجمعت الأمة على أن المراد بلفظ كل نوع من هذه الأنواع القريب والبعيد واللفظ صالح له لقوله تعالى ﴿يا بني آدم – يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٢٦ – ٤٠] ﴿ملة أبيكم إبراهيم﴾ [الحج: ٧٨] كما تقدم ثم قال فيما يحرم بالرضاع ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾ [النساء: ٢٣] قال ابن العربي في الأحكام ولم يذكر من المحرم بالرضاع في القرآن سواهما والأم أصل." (١)

"تكون قرينة مصدقة قال صاحب التنبيهات في التحدث على هذه المسألة قيل يدين، وقيل لا إلا أن يكون جوابا وهو مذهب الكتاب قال ويتخرج من هذه المسألة إلزام الطلاق بمجرد اللفظ ومن قوله في الذي أراد واحدة فسبق لسانه للبتة ومن هزل الطلاق أيضا ويؤخذ اشتراط النية مع اللفظ من غير مسألة في الكتاب يعني من قوله أنت طالق وأراد تعليقه. ثم بدا له فلا شيء عليه وله نظائر في المذهب ووافق صاحب التنبيهات اللخمي على أن مسألة الوثاق طلاق بمجرد اللفظ، وإلزام الطلاق بمجرد اللفظ إنما هو إذا طلق بلسانه غير مطلق بكلامه النفسي كما قال في مسألة ألبتة أما إذا صرف اللفظ بقصده عن إزالة العصمة إلى غيره نحو مسألة الوثاق فإلزام الطلاق به لو قيل إنه خلاف الإجماع لم يبعد؛ لأنه نظير من طلق امرأته فقيل له ما صنعت فقال هي طالق وأراد الإخبار قال أبو الطاهر لا يلزمه في الفتيا إجماعا ونظيره أيضا من له أمة وزوجة اسم كل واحدة منهما حكمة، وقال حكمة طالق، وقال نويت الأمة لا يلزمه طلاق في الفتيا اتفاقا فينبغي أن يحمل في مسألة الوثاق على اللزوم في القضاء دون الفتيا.

وأما قوله وجاء مستفتيا وإن أوهم اللزوم في الفتيا فمعارض بقوله يؤخذ الناس بألفاظهم ولا تنفعهم نيتهم والأخذ إنما يكون للحاكم دون المفتي، وكذلك اشتراطه القرينة فإن المفتي يتبع الأسباب والمقاصد دون القرائن وإلا فيلزم مخالفة القواعد ويتعذر الفرق بين ما ذكر من النظائر.

(المسألة الثالثة) إذا قال أنت طالق أو طلقتك ونوى عددا لزمه ووافقنا الشافعي.

وقال أبو حنيفة – رضي الله عنهما – إذا نوى الثلاث لزمه واحدة رجعية لأن اسم الفاعل لا يفيد إلا أصل المعنى فالزائد يكون بمجرد النية والنية لا توجب طلاقا وجوابه أن لفظ ثلاثا إذا لفظ بها تبين المراد باللفظ نحو قوله قبضت عشرين درهما فقوله درهما يفيد اختصاص العدد بالدراهم وإن كان لا يدل عليه لغة فكذلك ثلاثا يخصص اللفظ بالبينونة وكل ما كان يحصل مع المفسر وجب أن يحصل قبله؛ لأن المفسر إنما جعل لفهم السامع لا لثبوت ذلك الحكم في نفس الأمر كقوله تعالى أقيموا الصلاة الشرعية لكن لما ورد البيان من السنة في خصوصياتها وهيئاتها وأحوالها عد ذلك ثابتا بلفظ القرآن وأجمع المسلمون على أن الصلاة والزكاة مشروعة بالقرآن والقاعدة أن كل بيان لمجمل يعد منطوقا

———S. . . . .

———Qأو مشكوكا فيه موضع نظر وتأمل فيحكم بمقتضى الظن ويوقف عند تعارض الظنون انظر الموافقات للإمام أبي إسحاق الشاطبي فإذا علمت هذا فاعلم أن الإباحة إن كانت منسوبة إلى سبب تام وتسببها عنه على ما ينبغي ثبتت به

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٤٦/٣

مطلقة أي من جميع الوجوه بحيث لا يجتمع معها التحريم أصلا فلا يكون على المكلف حرج في الإقدام على الفعل مطلقا وإن كانت منسوبة إلى سبب معين غير تام وسببها عنه ليس على ما ينبغي ثبتت باعتبار ذلك السبب المعين بحيث لا يكون عليه حرج في الإقدام على ذلك الفعل من جهة ذلك السبب ويكون عليه حرج في الإقدام باعتبار سبب آخر فيجتمع التحريم معها وسر ذلك أن أسباب التحريم قد يجتمع.

وقد تفترق وإن اجتمعت ولم يرتفع منها واحد ثبت التحريم مطلقا وإن ارتفعت ولم يبق منها واحد ثبتت الإباحة المطلقة وإن ارتفع من سببي التحريم أو أسبابه واحد ثبتت الإباحة باعتبار ذلك السبب المرتفع خاصة وبقي الفعل محرما باعتبار ما بقي من السببين والأسباب وكذلك إذا كان للتحريم سبب واحد فزال وخلفه سبب آخر صدقت الإباحة باعتبار زوال ذلك السبب الأول وصدق التحريم باعتبار المتجدد ولذلك نظائر كثيرة في الشريعة وبمعرفة هذا الفرق والالتفات إلى المسببات مع أسبابها تندفع إشكالات ترد في الشريعة على الفقه وعلى النصوص بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب أخر حاضرة (منها) أن مقتضى حتى التي هي حرف غاية أن يكون ما قبلها مخالفا لما بعدها ويكون ما بعدها نقيض ما قبلها ويظهر من هذه القاعدة أن قوله تعالى ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] يقتضي أن تكون المرأة حلالا إذا عقد عليها زوج آخر ووطئها مع أن الأمر ليس كذلك إجماعا بل هي حرام على حالها حتى يطلقها هذا الزوج.

وإذا طلقها لا تحل للأول حتى تنقضي عدتها وإذا انقضت عدتها لا تحل للأول حتى يعقد عليها وإذا عقد عليها أي الزوج الأول لا تحل حتى تنتفي موانع الوطء من الحيض والصيام والإحرام وغير ذلك فلم يحصل مقتضى الغاية وحاصل دفعه أن مقتضى الغاية قد حصل من حيث إنها قد زال تحريمها الحاصل بكونها مطلقة ثلاثا لما تزوجها الزوج الثاني إلا أنه بقي تحريمها الناشئ عن كونها أجنبية وتجدد معه سبب آخر للتحريم صار خلفا عن السبب الزائل وهو كونها زوجة لغيره وإذا طلقها الزوج الثاني زال السبب المتجدد وخلفه سبب آخر متجدد مع سبب كونها أجنبية وهو كونها في العدة وإذا كملت العدة وعقد عليها الزوج الأول زال سببا التحريم وبقيت محرمة بسبب ما تجدد من حيض أو صوم أو إحرام أو غيرها." (١)

"به في ذلك المجمل كذلك هاهنا وإن كان أبو حنيفة - رحمه الله - وافقنا على قوله أنت بائن وأنت طالق طلاقا وطلقتك وطلقي نفسك أنه إذا نوى بها الثلاث لزمته فكذلك هاهنا

المسألة الرابعة حكى صاحب كتاب مجالس العلماء أن الرشيد كتب إلى قاضيه أبي يوسف هذه الأبيات وبعث بها إليه يمتحنه بها:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن ... وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم

فأنت طالق والطلاق عزيمة ... ثلاثا ومن يخرق أعق وأظلم

فبيني بها أن كنت غير رفيقة ... وما لامرئ بعد الثلاثة مقدم

وقال له إذا نصبنا ثلاثا كم يلزمه، وإذا رفعنا كم يلزمه فأشكل عليه ذلك وحمل الرقعة للكسائي وكان معه في الدرب فقال

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٤/٣

له الكسائي اكتب له في **الجواب** يلزمه بالرفع واحدة وبالنصب ثلاث يعني أن الرفع يقتضي أنه خبر عن المبتدأ الذي هو الطلاق الثاني ويكون منقطعا عن الأول فلم يبق إلا قوله أنت طالق فتلزمه واحدة وبالنصب يكون تمييزا لقوله فأنت طالق فيلزمه الثلاث فإن، قلت إذا نصبناه أمكن أن يكون تمييزا عن الأول كما، قلت وأمكن أن يكون منصوبا على الحال من الثاني أي الطلاق معزوم عليه في حال كونه ثلاثا أو تمييزا له فلم خصصته بالأول، قلت: الطلاق الأول منكر يحتمل بسبب تنكيره جميع مراتب الجنس وأعداده وأنواعه من غير تنصيص على شيء من ذلك لأجل التنكير فاحتاج للتمييز ليحصل المراد من ذلك المنكر المجهول.

وأما الثاني فمعرفها استغنى بتعريفه واستغراقه الناشئ عن لام التعريف عن البيان فهذا هو المرجح ويحكى أن الرشيد بعث له بهذه الرقعة أول الليل وبعث أبو يوسف **الجواب** بها أول الليل على حاله وجاءه من آخر الليل بغال موسقة قماشا وتحفا جائزة على **جوابه** فبعث بها أبو يوسف إلى الكسائي ولم يأخذ منها شيئا بسبب أنه هو الذي أعانه على **الجواب** فيها.

ـــــS. . . . .

ـــــQفإذا زال ذلك أيضا ثبتت الإباحة المطلقة وكان الثابت قبل ذلك الإباحة المنسوبة إلى سبب مخصوص فظهر أن الغاية على بابها لم تخالف مقتضاها بل هي معمول بها واندفع **الإشكال عن** الآية ومنها أنه قد اجتمع على المكلف الامتثال مع بقاء العصيان إما في الفعل الواحد وإما في فعل متعدد فكان عاصيا ممتثلا في حالة واحدة ومأمورا منهيا من جهة واحدة وذلك تكليف بالمحال لا يمكنه وقد قال تعالى ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] فلا بد أن يكون مكلفا بالخروج والتوبة في وجه يمكنه ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج فلا بد أن يرتفع حكم النهي في الخروج وذلك في مسائل

(المسألة الأولى) من توسط أرضا مغصوبة به ثم تاب وأراد الخروج منها قال أبو هاشم هو على حكم المعصية ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المغصوبة، ورد الناس عليه قديما وحديثا

(المسألة الثانية) من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس وقبل وصوله إلى الرمية

(المسألة الثالثة) من تاب من بدعته بعدما بثها في الناس وقبل أخذهم بها أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها

(المسألة الرابعة) من رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء وبالجملة بعد تعاطي السبب على كماله وقبل تأثيره ووجود مفسدته أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان وقد أشار الإمام في البرهان إلى تصوير هذا الاجتماع وصحته باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة لأن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره فهو وإن كان عاصيا ممتثلا هنا إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير لأنه من جهة العصيان غير مكلف به لأنه مسبب غير داخل تحت قدرته فلا نهي إذ ذاك، ومن جهة الامتثال مكلف لأنه قادر عليه فهو مأمور بالخروج وممتثل به فلو نظر الجمهور إلى أن المسبب خارج عن نظر المكلف لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب حكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة بل وجدوا نفس الخروج ذا وجهين

(أحدهما) وجه كونه سببا في الخلوص عن التعدي بالدخول في الأرض وهو من كسبه

(والثاني) كونه نتيجة دخوله ابتداء وليس من كسبه بهذا الاعتبار إذ ليس له قدرة على الكف عنه فاتضح حينئذ معنى ما أراده الإمام وأبو هاشم وأن ما اعترض به عليهما لا يرد مع هذه الطريقة إذا تأملها أفاده الإمام أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات (ومنها) أن المكلف إذا ترك الصلاة وزنى وهو محصن وارتد عن الإسلام وقتل النفس التي حرم الله فقد أبيح دمه بكل واحد من هذه الأسباب فإذا." (١)

"متتابعين.

وهذا هو الأظهر؛ لأنه أقرب لموافقته الظاهر من بقاء الخبر خبرا على حاله ونستفيد الوجوب من قوله تعالى فالواجب عليه واللفظ على كل تقدير متعلق بطلب لا يدفع فكيف يتخيل أنه من باب النهي على أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما ابن بشير ولا يمكن الاعتماد في ذلك على أن التتابع إذا كان واجبا كان تركه محرما فإن كل واجب تركه محرم وكل محرم تركه واجب فالوجوب من لوازم التحريم والتحريم من لوازم الوجوب في النقيض المقابل فالذي يصح في الآية أن التتابع ليس من باب المحرم وأنه يرجع إلى تحريم التفريق هذا بعيد، وإذا تقرر أنه ليس من المحرمات بقي **الإشكال من** جهة أن المطلوب صوم شهرين متتابعين ولم يأت بهما المكلف في تلك الصور كلها الناسي والمجتهد والمكره وكل هؤلاء فرقوا ولم يقع فعلهم مطابقا لمقتضى الطلب فوجب البقاء في العهدة كما أن الله تعالى طلب الصلاة بالنية والطهارة والستارة ونحوها من الشروط فمن نسي أحد هذه الأشياء أو اجتهد فأخطأ فيها أو أكره على عدمها بطلت الصلاة، وكذلك إذا أكره على الأكل والشرب في رمضان أو نسي أو اجتهد فأخطأ فإن صومه يبطل ونظائره كثيرة في الشريعة فما بال التتابع خرج عن هذا النمط في الكفارات والمنذورات هذا وجه الإشكال.

وكذلك ما قاله الشافعي أيضا في الإغماء فينبغي أن يبطل التتابع كما تبطل الصلاة والصوم بالإغماء، وكذلك المرض عند الشافعي وأبو حنيفة مثله فالكل مشكل والذي

ــــS. . . . .

ـــــQإذا قال لها أنا طالق منك أو أنت الطلاق هل هو من الصريح أو من الكنايات الخفية

(الأول) في الصيغتين هو مشهور مذهب مالك وهو في الأولى مذهب الشافعي، وأما ما في الثانية فمذهبه الثاني قال بعض الشافعية؛ لأن التعبير بالمصدر عن اسم الفاعل مجاز فيفتقر إلى النية وأجاب الأصل بأنه مجاز تعين بقرينة تعذر أنها عين الطلاق، وإذا تعين لاسم الفاعل استغنى بذلك عن النية؛ لأن التعين مانع من التردد والنية إنما يفتقر إليها حالة التردد اهـ قال ابن الشاط والأظهر ما قاله بعض الشافعية ومذهب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل - رضي الله عنهما - في الأولى

(الثاني) تمسكا بثلاثة أمور الأمر

(الأول) أنه ليس محبوسا بالنكاح، بل هي المحبوسة

(الأمر الثاني) القياس على قوله أنا طالق فلو كان محلا للطلاق لوقع كالمرأة

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/١٦٥

(الأمر الثالث) أن الرجل لا يوصف به فلا يقال زيد مطلق ونقل الباجي في المنتقى ذلك عن أبي سعيد منه وأجاب الأصل عن الأمر الأول بأنه محبوس عن عمتها وأختها والزيادة على الأربع والنفقة وغيرها مما هو لازم بالنكاح فيخرج عن لزومه، وعن الثاني بأن وصفه بطالق جائز أن يكون عن امرأة فلم يعينها اللفظ، وإذا قال أنت طالق تعين أن يكون من عصمته لتعذر تعود الأزواج دون الزوجات أي فثبت الفارق فلا قياس وبطلت الملازمة بين طرفي الشرطية فافهم، وعن الثالث بأن مطلق اسم مفعول يقتضي أن يكون المقتضي لطلاقه غيره وهو متعذر اهـ.

وتعقب ابن الشاط جوابه الأول بأنه إنما يلزم لو كان معنى الطلاق معنى الانطلاق، وليس كذلك بل الطلاق حل العصمة فقط وهو أمر يصدر من الرجل ويقع بالمرأة فإذا قال أنا طالق منك فقد عكس المعنى أي جعل صدور حل العصمة منها واقعا به فالظاهر أن يكون مجازا أي فيفتقر إلى النية وجوابه الثاني بأنه ضعيف فإنه لا يكاد يخطر بالبال أي جواز أن يكون وصفه بطالق عن امرأة لم يعينها اللفظ حتى يثبت الفارق وتبطل الملازمة المذكورة فافهم وجوابه الثالث بأن يكون المقتضي لطلاقه غيره وإن كان متعذرا حقيقة، فليس بمتعذر مجازا اهـ.

(قال الأصل) ويلزم على رأينا القائلين بأن ألفاظ كنايات الطلاق الظاهرة بجملتها كلفظ صريحه بجملته نقلت من الخبر إلى الإنشاء بخلاف ألفاظ كناياته الخفية والنقل إنما هو من العرف أمران

(الأمر الأول) أن العرف إذا تحول إلى الضد تحولت تلك إلى الألفاظ بتحوله فصار المشتهر الظاهر خفيا والخفي مشتهرا ظاهرا وما قضينا بأنه صريح كناية ظاهرة أو بأنه كناية ظاهرة صريحا بحسب العرف الطارئ، وإذا بطل العرف فقط ولم ينقل للضد لزم أن لا يصير شيء من هذه الألفاظ صريحا، بل ولا كناية ظاهرة، بل تحتاج جميع الألفاظ في لزوم الطلاق بها إلى النية

(الأمر الثاني) أن المفتي لا يحل له أن يفتي أحدا بالطلاق حتى يعلم أنه من أهل بلد ذلك العرف الذي رتبت الفتيا عليه فإن علم أنه من أهل بلد آخر ليس فيه ذلك العرف وجب عليه أن يفتيه بحكم الله تعالى باعتبار حال عرف بلده من صريح أو كناية على الضابط المتقدم فإن العوائد لا يجب الاشتراك فيها بين البلاد البعيدة الأقطار كما أنه يجب على المفتي في كل زمان يتباعد عما قبله أن يتفقد العرف هل هو باق أم لا فإن وجده باقيا أفتى به وإلا توقف عن الفتيا، وهذا هو القاعدة في جميع الأحكام المبنية على العوائد كالنقود والسكك في المعاملات والمنافع في الإجارات والأيمان." (١)

"يظهر في بادي الرأي أن التفريق متى حصل بأي طريق كأن وجب ابتداء الصوم كما قلناه في جميع النظائر المتقدمة لأن الصوم بوصف التتابع لم يحصل ومتى لم يحصل المطلوب الشرعي مع إمكان الإتيان به وجب الإتيان به هذا هو القاعدة (والجواب) عن هذا الإشكال ببيان قاعدة وهي أن الأحكام الشرعية على قسمين خطاب وضع وخطاب تكليف فخطاب الوضع هو نصب الأسباب والشروط والموانع والتقديرات الشرعية وخطاب التكليف هو الأحكام الخمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة فأما خطاب الوضع فلا يشترط فيه علم المكلف ولا قدرته ولا إرادته كالتوريث بالأنساب والإنسان لا يعلم بذلك ولا هو من قدرته ولا إرادته فيدخل الميراث في ملكه وإن لم يشعر به ولذلك نوجب الضمان على

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٩٦/٣

الصبيان والمجانين والغافلين ونطلق بالإضرار ونوجب الظهر بالزوال والصوم برؤية الهلال إلى غير ذلك مما هو من خطاب الوضع وخطاب التكليف يشترط فيه العلم والقدرة والإرادة فما لا قدرة له عليه لا يكلف به، وكذلك ما لم يبلغه لا يلزمه حتى يعلم به غير أن التمكن من العلم يقوم مقام العلم في التكليف.

وقد تقدمت هذه القاعدة مبسوطة فإذا وضحت فنقول المتابعة من باب خطاب التكليف؛ لأن الصوم مكلف به وصفة المكلف به مكلف بها والتتابع صفة الصوم فتكون مكلفا بها، فيكون من باب التكليف فلذلك يسقط التكليف بها في تلك

ـــــــS . . . .

ـــــــQوالوصايا والنذور في الإطلاقات،

فتأمل ذلك يظهر لك أن المتأخرين إذا وجدوا الأئمة الأول قد أفتوا بفتاوى وسطروها في كتبهم بناء على عوائد لهم قد زالت لا يجوز لهم أن يفتوا بتلك الفتاوى فإن فتواهم بها وقد زالت تلك العوائد خطأ ضرورة أنها فتيا بالحكم المبني على مدرك بعد زوال مدركه والفتيا بذلك الحكم خلاف الإجماع ومن ذلك فتوى أكثر المالكية اليوم بلزوم الطلاق الثلاث في لفظ الحرام والخلية والبرية ونحوها بناء على عادة كانت في زمانه – رضي الله عنه – وتلك العادة قد زالت فإنا لا نجد اليوم أحدا يطلق امرأته بالخلية ولا بالبرية ولا بحبلك على غاربك ولا بوهبتك لأهلك، ولو وجدناه المرة بعد المرة مرات كثيرة لم يكن ذلك نقلا عرفيا يوجب لزوم الطلاق الثلاث من غير نية ألا ترى أن لفظ الأسد كثير الاستعمال في الرجل الشجاع ولفظ الشمس والبدر كثير الاستعمال في ذوات الجمال ولفظ البحر والغيث والندى كثيرة الاستعمال في الكرام الباذلين المال ومع ذلك لم تصر هذه الألفاظ منقولة لهذه المعاني إذ لم يصدق عليها ضابط المنقول وهو أن يصير اللفظ يفهم منه المعنى بغير قرينة فإن هذه الألفاظ مع كثرة استعمالها في هذه المعاني لا تفهم منها هذه المعاني إلا بالقرينة اهـ قال ابن الشاط ما قاله صحيح اهـ.

(وأما على القول الثالث) والثاني المقابلين للمشهور في صريح الطلاق فالفرق بين ما هو صريح فيه وما ليس بصريح فيه هو أن ابن القصار القائل بالثاني والشافعي القائل بالثالث قد أعرضا عن الوضع اللغوي واعتبرا ما وضع في العرف لإزالة العصمة بناء على أن الشأن التسوية بين اللغة والعرف فإن اللفظ إذا كان موضوعا في اللغة لمعنى وكان لفظ آخر موضوعا فيها لغير ذلك المعنى، ثم صار في العرف منقولا له فلا فرق فإن النقل العرفي كالوضع الأصلي ويصير إذ ذاك كل واحد من اللفظين صريحا في ذلك المعنى فإن لم يصر اللفظ الثاني منقولا لذلك المعنى ولكنه يستعمل فيه على سبيل المجاز والاستعارة فها هنا يكون بين اللفظين فرق وأن الأول صريح والثاني كناية فيحتاج إلى النية المعينة لذلك المعنى وإيراد الأصل على الشافعي – رضي الله تعالى عنه – أنه لا يلزم من ورود شيء في كتاب الله تعالى أن يصير موضوعا لذلك المعنى في الشرع أو العرف فإن الكتاب العزيز كما يرد بالحقائق كذلك يرد بالمجازات وبالكنايات القريبة والبعيدة كثيرا جدا ويعتمد في حكمه على القرائن والتصريح بالمراد فلا يليق أن يجعل ما ورد فيه كيف كان موضوعا لذلك المعنى الذي ورد فيه ولا يحسن الاستدلال بمجرد الورود على الصراحة والوضع وإنما يحسن الاستدلال به على المشروعية اهـ.

رده ابن الشاط بأن كتاب الله تعالى إذا ورد فيه شيء حمل على أنه كذلك في الشرع أو العرف؛ لأن ذلك هو الأصل ولا

يلزم من وروده بالكنايات والمجازات أن لا يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى أصلا أو عرفا، بل مجازا حتى لا يستدل بوروده على أنه كذلك في أصل اللغة أو عرفها أو عرف الشرع فإن الكتاب العزيز كما يرد بالكنايات والمجازات يرد أيضا بالحقائق وهي الأصل حتى يدل دليل على التجوز والله أعلم اهـ.

[الفرق بين قاعدة ما يشترط في الطلاق من النية وبين قاعدة ما لا يشترط]

(الفرق الثاني والستون والمائة بين قاعدة ما يشترط في الطلاق من النية وبين قاعدة ما لا يشترط)

للنية في كلام الفقهاء في صريح الطلاق والكناية الظاهرة ثلاث إطلاقات

(الإطلاق الأول) بمعنى القصد لإنشاء الصيغة." [1]

"بيوم غير اليوم الذي أفطر فيه ناسيا يصله بآخر صيامه تكملة للعدة لا لتحصيل وصف التتابع في جميع الصوم، بل في آخره فقط؛ لأن تحصيله في أثناء الصوم قد تعذر فأفطر ناسيا وبقي تحصيله في آخره ممكنا فوجب الممكن وسقط المتعذر على القاعدة المتقدمة، وكذلك في جميع الكفارات وأنواع الصوم المتتابع فاندفع **الإشكال بهذه** القاعدة بفضل الله تعالى.

(مسألة) قال مالك – رحمه الله – إذا تطوع بالصوم أو بالصلاة ونحوهما مما يجب بالشروع وعرض عارض يقتضي فساده ناسيا أو مجتهدا لم يجب قضاء الصوم والصلاة وإن أفطر متعمدا أو أبطل الصلاة وجب القضاء على قاعدة الوجوب بالشروع مع أن قاعدة الوجوب بالشروع تقتضي القضاء مطلقا ألا ترى أن الصلوات الخمس وصوم رمضان يقضيهما إذا فسدا بأي طريق كان فكان يلزمه هنا كذلك وهو **إشكال كبير** فإن الواجب ينبغي أن لا يختلف حاله

(**والجواب**) عنه أن وجوب التطوعات عنده مأخوذ من قوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] نهى سبحانه وتعالى عن الإبطال، فيكون الإكمال واجبا مكلفا به والتكليف يشترط فيه القدرة والعلم على القاعدة المتقدمة فلا يجب الإتمام حالة عدم القدرة والعلم فلا يجب القضاء كذلك.

وإذا تعمد الإفساد اندرجت هذه الحالة في التكليف لحصول القدرة والعلم فوجب القضاء لقوله – عليه السلام – في الحديث الصحيح لعائشة وحفصة – رضي الله عنهما – في صوم التطوع «اقضيا يوما مكانه» وكانتا عامدتين لإفساد

ــــــS. . . . .

ــــــQيشهد له أولا قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

بخلاف العكس وثانيا تعليل ابن عبد السلام أظهرية القول بعدم لزومه بالكلام النفسي فقط بما تقدم في عبارة البناني وإن كان الظاهر أن التعليل المذكور هو منشأ تعبير الأصل في الإطلاق الثالث بما ذكر أو يقول سيأتي للأصل نقله على أن إلزام الطلاق بمجرد اللفظ إنما هو إذا نطق بلسانه غير مطلق بكلامه النفسي كما قال أي مالك في مسألة البتة أي الآتية

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٩٧/٣

فتأمل بإنصاف

(وصل) في توضيح هذا الفرق والذي قيل بمسائل

(المسألة الأولى) قال مالك في المدونة لو أراد التلفظ بالطلاق فقال اشربي أو نحوها لا شيء عليه حتى ينوي طلاقها بما تلفظ به فيجتمع اللفظ والنية اهـ يعني أن الرجل إذا قصد أن يتلفظ بطلاق زوجته فسبق لسانه بلفظ لا يحتمل الطلاق بأن قال اسقني الماء أو ادخلي أو اخرجي فإنه لا يلزمه شيء؛ لأنه لم يوقع الطلاق بلفظ يراد الطلاق به وهو أنت طالق ولا بنية اسقني أي باسقني المصاحب لنية حصول الطلاق حتى يلزم الطلاق به وإن لم يكن مدلوله الالتزامي الطلاق والكناية اصطلاحا استعمل اللفظ في لازم معناه؛ لأنه من باب الطلاق بالنية واللفظ معا لا من باب الطلاق بالنية المجردة عن اللفظ حتى يقال لا يلزم بها طلاق إجماعا اهـ.

خرشي بتوضيح على أنه تقدمت الإشارة إلى أن المراد بالكناية اللغوية وهي استعمال اللفظ في معنى غير ما وضع له اللفظ، فليست حقيقة ولا مجازا ولا كناية فافهم (المسألة الثانية) قال مالك لو قال أنت طالق ألبتة ونيته واحدة فسبق لسانه للبتة لزمه الثلاث قال سحنون إذا كان عليه بينة فلذلك لم ينوه قال الأصل يريد أي سحنون أن اللفظ وحده لا يلزم به الطلاق وهو لم يوجد منه نية مع لفظ الثلاث فلذلك لا يلزمه ثلاث في الفتيا ويلزمه الثلاث في القضاء بناء على الظاهر.

(المسألة الثالثة) قال صاحب التنبيهات يؤخذ اشتراط النية مع اللفظ من غير مسألة في الكتاب أي المدونة من قوله أنت طالق وأراد تعليقه، ثم بدا له أي عدم التعليق فلا شيء عليه وله نظائر قال ويتخرج من قوله أي مالك في الذي أراد واحدة فسبق لسانه للبتة ومن هزل الطلاق أيضا إلزام الطلاق بمجرد اللفظ، وكذا مسألة ما إذا قال أنت طالق ونوى من وثاق ولايته وجاء مستفتيا طلقت عليه كقوله أنت برية ولم ينو به طلاقا ولا يدين إذ يؤخذ الناس بألفاظهم ولا تنفعهم نيتهم إلا أن تكون قرينة مصدقة كأن يكون جوابا، وهذا مذهب الكتاب، وقيل يدين مطلقا اهـ بتصرف.

قال الأصل ووافق صاحب التنبيهات على أن مسألة الوثاق طلاق بمجرد اللفظ اللخمي مع أن إلزام الطلاق بمجرد اللفظ إنما هو إذا نطق بلسانه غير مطلق بكلامه النفسي كما قال أي مالك في مسألة البتة أما إذا صرف اللفظ بقصده عن إزالة العصمة إلى غيره نحو مسألة الوثاق فإلزام الطلاق به لو قيل إنه خلاف الإجماع لم يبعد؛ لأنه نظير من طلق امرأته فقيل له: ما صنعت فقال هي طالق وأراد الإخبار، وقد قال أبو الطاهر لا يلزمه في الفتيا إجماعا ونظيره أيضا من له أمة وزوجة اسم كل واحدة منهما حكمة، وقال حكمة طالق، وقال نويت الأمة لا يلزمه طلاق في الفتيا اتفاقا فينبغي أن يحمل في مسألة الوثاق على اللزوم في القضاء دون الفتيا، وقوله وجاء مستفتيا وإن أوهم اللزوم في الفتيا معارض أولا بقوله يؤخذ الناس بألفاظهم ولا تنفعهم نيتهم إذ الأخذ إنما يكون للحاكم." (١)

"ثلاثة قروء أو تسعة أشهر فإذا انقضت تسعة أشهر ليس في خلالها حيض استأنفن ثلاثة أشهر كمال السنة فإن حضن قبل السنة بلحظة استأنفن الأقراء حتى تمضي سنة لا حيض فيها ووافقه أحمد بن حنبل - رضي الله عنه -.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/١٩٩

وقال الشافعي وأبو حنيفة - رضي الله عنهما - تنتظر الحيض إلى سن الإياس حجة مالك - رحمه الله - قول عمر - رضي الله عنه - أيما امرأة طلقت فحاضت حيضة أو حيضتين ثم رفعت عنها حيضتها فإنها تنتظر تسعة أشهر فإن بان بها حمل فذاك وإلا اعتدت بعد التسعة بثلاثة أشهر؛ ولأنهن بعد التسعة يئسن من المحيض إذ لو كان لظهر غالبا فيندرجن في قوله تعالى ﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم﴾ [الطلاق: ٤] إذا تقرر هذا بقي السؤال المحوج للفرق بين هذه القاعدة وقاعدة تقدم العدد قبل العلم فإنهن إذا مضى لهن تسعة أشهر لا حيض فيها فقد مضى لهن ثلاثة أشهر في خلالها فلا حاجة إلى إعادة ثلاثة أشهر أخر وما الفرق بين هذه الثلاثة وبين الثلاثة تمضي قبل العلم والمقصود براءة الرحم بمضي ثلاثة أشهر لم يظهر فيها حمل.

وقد حصلت فالموضع في غاية **الإشكال وجوابه** أن هذه النسوة وإن انكشف الغيب عن إياسهن إلا أن العدة لا بد وأن تكون بعد سببها وإن علم حصول براءة الرحم قبل السبب فإن من غاب عن امرأة عشر سنين، ثم طلقها بعد العشر وهو غائب عنها فإنها تستأنف العدة إجماعا؛ لأن تلك المدة المتقدمة وهي العشر سنين وإن دلت على براءة الرحم غير أن تلك المدة وقعت قبل السبب

S...

Q(الأول) لصاحب المغني أنه لا يخلو إما أن ينظر لما أراده هذا الشاعر المعين فيقال هو إنما أراد الثلاث لقوله بعد فبيني بها، البيت، وإما أن ينظر إلى ما يقتضيه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شيء آخر من قواعد الفقهاء واستحساناته م فيقال الصواب أن كلا من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث ولوقوع الواحدة أما الرفع فلأن " ال " في الطلاق إما لمجاز الجنس كما تقول الرجل المعتد به وإما للعهد الذكري مثلها في ﴿فعصى فرعون الرسول﴾ [المزمل: ١٦] أي، وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا تكون للجنس الحقيقي لئلا يلزم الإخبار عن العام بالخاص كما يقال الحيوان إنسان وذلك باطل إذ ليس كل حيوان إنسان ولا كل طلاق عزيمة ولا ثلاث فعلى الجنسية المجازية تقع واحدة كما قال الكسائي وعلى العهدية تقع الثلاث، وهذا مما فات الكسائي.

وأما النصب فلأنه محتمل لأن يكون على المفعول المطلق فيقتضي وقوع الطلاق الثلاث حيث جعل معمولا لطلاق الأول كما هو المتبادر إذ المعنى فأنت طالق ثلاثا واعترض بينهما بقوله والطلاق عزيمة أو جعل معمولا للطلاق الثاني واللام للعهد أما إذا جعل مفعولا لطلاق الثاني واللام للجنس فلا يقتضي وقوع الثلاث، بل واحدة ولأن يكون حالا من الضمير المستتر في عزيمة؛ لأنها وإن كانت مصدرا مؤولة باسم المفعول كما أن طلاق مؤول بطالق فلا يلزم وقوع الثلاث وإن احتملها بجعل " ال " للعهد الذكري؛ لأن المعنى والطلاق عزيمة إذا كان ثلاثا بمعنى أن الفراق به حال كونه ثلاثا فإنما يقع ما نواه اهـ بتصرف وتوضيح قال البناني قال ابن غازي وهو تحرير عجيب اهـ.

وبقي أنه إما أن ينظر إلى ما يقتضيه اللفظ مع النظر إلى قواعد الفقهاء واستحساناته م وغير ذلك فيقال إن من الفقهاء من يقول إذا احتمل اللفظ الواحدة وغيرها لم يلزمه إلا واحدة وحينئذ فلا يلزمه إلا واحدة رفع أو نصب ومنهم من يقول بوقوع الثلاث إذا احتمل اللفظ ذلك مراعاة للاحتياط وحينئذ فلا يلزمه إلا الثلاث رفع أو نصب كما يؤخذ من حواشي

المغني للأمير والأبياري قال عبق على خليل مقتضى مذهبنا لزوم الثلاث في الرفع والنصب احتياطا اهـ أي ولا يلتفت لمطابقة النحو ولذا قال الشيخ العمادي مجيبا للشيخ أحمد الدمنهوري حين سأله عن هذا:

ومذهبنا المفتى به عند مالك ... وقوع ثلاث مطلقا وهو أسلم

إلى أن قال:

، وقد قال في المغني خلاف الذي جرى ... كما للدماميني بنص يترجم

وإن انتصابا وارتفاعا كلاهما ... يفيد احتماليه بذلك صمموا

فيحتمل التوحيد دون ثلاثة ... ويحتمل التوقيف والوقف أفخم

اهـ كنون.

وأجاب ابن الصائغ عن الاحتمال مع الرفع باختيار الشق الأول واعتماد القول بأنه إذا احتمل الواحدة وغيرها لم يلزمه إلا واحدة فصح أنه على الرفع طلقت واحدة كما في حواشي الأمير على المغني وأيده في القصر بأمرين الأول أن اختياره الشق الأول دون الثاني كما زعم الشمني هو المتبادر من تعبير المغني بالصواب المقتضي أن ما فعله الكسائي خطأ، الثاني أن السائل له أجل فقيه فلا يحسن قطع النظر عن قواعد الفقهاء في جوابه والكسائي لم يكن غرا في تلك القواعد." (١)

"استلزاما كالعتق عن الغير فإنه يوجب الملك للمعتق عنه بطريق الالتزام بأن يقدر الملك قبل النطق بالصيغة بالزمن من الفرد لضرورة ثبوت الولاء له ولبراءة ذمته من الكفارة المعتق عنها ومثله العتق في زمن الخيار إذا كان الخيار للمشتري فإن الملك ينتقل إليه حينئذ بسبب عتقه التزاما؛ لأن الملك في زمن الخيار للبائع على الأصح والأشهر حتى ينتقل بالتصريح من المشتري نحو قوله قبلت أو اخترت الإمضاء فهذه مطابقة أو يعتق أو يطأ الأمة أو نحوه بما يقتضي التزام الملك ونقله له فقال جماعة من العلماء يقدر ثبوت الملك قبل العتق حتى يقع العتق عن الغير وهو في ملكه

ـــــــsذلك المقدر، ولو قصد إليه لما صح عتقه إياه لأنه كأن يكون حينئذ معتقا ملك غيره بغير إذنه.

وذلك لا يصح وما ذكره هو وغيره في ذلك من تقدم توكيل المعتق عنه إنما يتجه إذا كان العتق بإذنه أما إذا كان بغير إذنه فلا يتجه وبالجملة القول بتلك التقديرات في هذا الموضع لا يصح.

قال (ومثله العتق في زمن الخيار إلى قوله مما يقتضي التزام الملك ونقله له) قلت ما قاله من استلزام العتق والوطء إمضاء البيع المحصل للملك صحيح وحصول الملك هنا محقق لا مقدر قال (فقال جماعة من العلماء يقدر ثبوت الملك قبل العتق حتى يقع العتق وهو في ملكه) قلت إن أرادوا بالعتق إنشاء الصيغة التي هي سبب حصول العتق فقولهم غير صحيح وإن أرادوا به حصول العتق بنفسه فقولهم صحيح؛ لأن إنشاء الصيغة بعينه هو المستلزم لإمضاء البيع الذي به يحصل الملك إذا لم يصدر من المشتري غير ذلك فالملك لا يحصل قبل ذلك أصلا؛ لأنه لا موجب لحصوله

ـــــــQالأصل في فعل الغير التبرع وأنه لا يرجع عليه بشيء إذا لم يأذن له المدفوع عنه بلسان المقال فمالك وابن القاسم لما لاحظا هذه القاعدة قالا المعتق قام عن المعتق عنه بواجب من شأنه أن يفعله إما بناء على قاعدة صحة النيابة في الأمور

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٠١/٣

المالية عبادة كانت أو غيرها فلا يحتاج فيها حينئذ إلى الإذن ولا إلى تقدير الملك والوكالة ولا يكون في هذه المسألة ولا فيما نص عليه عبد الحق من أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا بغير إذنه **إشكال أصلا** كما قال ابن الشاط ويؤيده قول الرهوني والصواب في الفرق بين مسألتي المدونة يعني قولي ابن القاسم ومالك المتقدمين ما قاله أبو الوليد الباجي في المنتقى ونصه قول ابن القاسم إنه معنى يجوز فيه النيابة؛ لأن طريقه المال ولذلك يجوز أن يعتق عن الميت وسلمه ابن الماجشون ووجه قول ابن الماجشون أنه لو باعه منه على أن يعتقه هو لم يجز له ذلك.

ولو وهبه إياه على أن يعتقه عن ظهاره لم يجزه فكذلك إذا أعتقه عنه والفرق بينهما على قول ابن القاسم أنه قد ملك الواهب أو البائع العتق في ذلك العبد قبل وقوعه ولزم الموهب له إيقاعه بالشرط فلذلك لم يجزه ألا ترى أنه لو باعه من ورثة الميت بشرط عتقه عنه أو وهبهم إياها بذلك الشرط لم يجزه الذي أنفذ عتقه عن المعتق عنه أعتقه ولذلك أن يعتقه عن الميت، وقد روى في العتبية أبو زيد عن ابن القاسم في المرأة تعطي زوجها الرقبة يعتقها عن ظهاره أو عن الوجه إن كان بشرط العتق لم يجزه وإن كان بغير شرط أجزاه وذلك لما ذكرناه. ورواه في المدينة عيسى بن دينار وعبد الرحمن بن دينار عن ابن كنانة اهـ منه بلفظه وهو حسن، وقد أغفله الجم الغفير والتوفيق بيد العلي الكبير اهـ محل الحاجة منه بلفظه، وإما بناء على قاعدة التقادير فيقدر انتقال ملكه عنه للمعتق عنه قبل صدور العتق بالزمن الفرد حتى يثبت الولاء وتبرأ ذمته من الكفارة فيرد **الإشكال بقاعدة** النية فإن مالكا وابن القاسم يشترطانها.

وهي متعذرة مع الغفلة ولا يدفعه **الجواب** بالقياس على العتق عن الميت للفرق بأن الحي متمكن من العتق عن نفسه بخلاف الميت فإنه قد تعذر عليه باب التقرب فناسب أن يوسع الشرع له في ذلك ولا بالقياس على أخذ الزكاة كرها مع اشتراط النية فيها للفرق أيضا بأنها حالة ضرورة لأجل امتناع المالك وها هنا المعتق عنه غير ممتنع وبأن مصلحة الزكاة عامة فيوسع فيها لعموم الضرورة بخلاف الكفارات فإنها قليلة وهي خاصة فلا يخالف فيها قاعدة النية فتبقى المسألة مشكلة على قولهما لا على قول الشافعي؛ لأنه يعتبر قاعدة النية وهي منتفية حالة عدم الإذن ولا على قول أشهب؛ لأنه يقول الإذن من باب الكلام والإباحة والنية من باب المقاصد والإرادة فلا يقوم أحدهما مقام الآخر ولا يستقيم قصد الإنسان لعتق ملك غيره ولا على مذهب أبي حنيفة – رضي الله عنه –؛ لأنه يقول إن دفع له جعلا أجزأ وإلا فلا للقاعدة الثالثة فتخرج بالجعل عن الهبة فلا تحتاج إلى قصد وأشكل منها على قولهما ما نص عليه عبد الحق من أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا؛ لأن الواجب فيه دلالة الحال دون المقال وها هنا لا دلالة حال ولا مقال فلا يتجه ويكون أبعد من العتق عن الواجب، ومن يشترط الإذن يقول الإذن تضمن الوكالة في نقل ملكه للآذن وعتق عنه بعد انتقال الملك ويكون المأذون له وكيلا في الأمرين ومتوليا لطرفي العقد كما قال الأصل قال والموجب بهذه التقادير كلها أنه لا يصح هذا التصرف." (١)

"بالذوات أقوى؛ لأن الصفة تبع للذات، ولقوله – عليه السلام – «من اشترى ما لم يره فهو بالخيار إذا رآه» ؛ ولأنه عقد معاوضة فلا يشترط فيه الصفة كالنكاح وباطن الصبرة والفواكه في قشرها وقياسا على الأخذ بالشفعة فإنه لا يشترط معرفة أوصافه، **والجواب** عن الأول أن تفاوت المالية إنما هو بتفاوت الصفات دون الذوات ومقصود الشرع حفظ المال عن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٢٠/٣

الضياع، وعن الثاني قال الدارقطني هو موضوع، وعن الثالث إنا نقلبه عليهم فنقول عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وكل من قال بانتفاء خيار الرؤية قال باشتراط الصفة فتشترط، ثم الفرق سترة المخدرات عن الكشف لكل خاطب لئلا يتسلط عليهن السفهاء وباطن الصبرة مساو لظاهرها، وليست صفات المبيع مساوية لجنسه والعلم بأحد المتساويين علم بالآخر

(وعن الرابع) أن

ـــــــS. . . . .

ـــــــQالله - صلى الله عليه وسلم - الذهب بالذهب وزنا بوزن» خرجه مسلم اهـ. محل الحاجة منه بلفظه والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة ما يتعين من الأشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه]

(الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة ما يتعين من الأشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه)

(قال) القاضي عبد الوهاب المبيع على ثلاثة أقسام سلم في الذمة وغائب على الصفة وحاضر معين اهـ. أي متعلق العقود بيعها أو نحوه لا يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة المعين وغيره والذي فيه شبه منهما (فالسلم في الذمة) هو المتعلق الغير المعين إذ هو أشخاص غير معينة مما يدخل تحت الكلي ولذلك صح الوفاء بأي فرد كان من ذلك الجنس إذا وافق الصفات المشروطة في العقد والأرجح بفرد غيره وتبينا أن المعقود عليه باق في الذمة إلى الآن حتى يقبض من ذلك الجنس فرد مطابق للصفات في العقد هذا متفق عليه

(والغائب على الصفة) هو المتعلق الذي فيه شبه بالمعين وغير المعين وذلك أنه من جهة أنه غير مرئي أشبه ما في الذمة ولذلك قيل ضمانه من البائع ومن جهة أن العقد لم يقع على جنس، بل على مشخص معين أشبه المعين ولذلك قيل ضمانه من المشتري قاله الأصل وهو ضعيف والراجح أن الغائب المبيع معين، وأما كون ضمانه من البائع أو من المبتاع فلأمور غير كونه معينا أو غير معين كما قال ابن الشاط

(والحاضر المعين) هو المتعلق المعين أي مشخص الجنس وخاصته أنه إذا فات ذلك المشخص قبل القبض انفسخ العقد اتفاقا لكن وقع الخلاف في صورتين استثنيتا من قاعدة المشخصات

(الصورة الأولى) أن يكون لك دين على أحد فتأخذ فيه سكنى دار أو خدمة عبد أو ثمرة يتأخر قبضها فقال ابن القاسم في المدونة لا يجوز إن كان المفسوخ فيه معينا يتأخر قبضه أو منافع معين وأجراه مجرى فسخ الدين في الدين لأجل صورة التأخير في القبض أي إما في الكل وإما في الأجزاء وإن عين محل المعاوضة أي، وهذا هو الراجح.

وقال أشهب يجوز ذلك إذا كان المفسوخ فيه معينا أو منافع معين؛ لأن المعين لا يكون في الذمة وما لا يكون في الذمة لا يكون، فليس هاهنا فسخ الدين وهو أوجه كما في الأصل ووافقه ابن الشاط قال عبق؛ ولأن المنافع إذا أسندت لمعين أشبهت المعينات المقبوضة وصححه المتأخرون؛ لأنها لو كانت كالدين يمنع فسخ الدين فيها لامتنع اكتراؤها بدين والمذهب جوازه، وكذا شراؤها به اتفاقا كما في المواق اهـ.

قال الدسوقي، وقد كان عج يعمل به فكانت له حانوت ساكن فيها مجلد يجلد الكتب فكان إذا ترتب له جرة في ذمته يستأجره بها على تسفير كتب وكان يقول هذا قول أشهب وصححه المتأخرون وأفتى به ابن رشد اهـ. على أن البناني قال قال ابن رشد إنما يمنع ابن القاسم فسخ الدين في منافع المعين في الاختيار، وأما في الضرورة فهو عنده جائز مثل أن يكون في صحراء ولا يجد كراء ويخشى على نفسه الهلاك فيجوز له أخذ منافع دابة عن دينه قاله في رسم السلم من سماع عيسى من البيوع اهـ.

منه بلفظه قال عبق وظاهر قول مالك وابن القاسم في المدونة أنه لا فرق في المنع بين كون الدين حالا أو مؤجلا وإذ كان مؤجلا فلا فرق بين كون المنافع تستوفى من المعين قبل حلوله أو معه أو بعده بقرب الأجل أو بعده وأجازه أشهب، بل في المواق إن ابن سراج قال لم يجعل في المدونة اليوم واليومين أجلا فيجوز فسخ الدين في خدمة المعين اليوم واليومين ولا إشكال في ذلك على قول أشهب، وقد رشحه أي رجحه ابن يونس ومنه يستفاد جواز من له عند شخص دين فيقول له احرث معي اليوم أو تنسج معي اليوم وأعطيك مما عليك من الدين في نظير هذا درهما، وكذا إذا استعمله في زمن كثير من غير شرط أن يقتطع له أجرة مما عليه فله أن يقاصه مما ترتب له في ذمته من الأجرة من الدين الذي له عليه على قول أشهب وبه أفتى ابن رشد لكنه مخالف لابن القاسم ولم يكن يخفى على ابن رشد قول ابن القاسم.

وما خالفه إلا لظهوره أي قول." (١)

"الأمر خلافا لأبي حنيفة، ووافقنا أبو حنيفة أيضا فيما إذا قضى بنكاح أخت المقضي له أو ذات محرم فإنه لا تحل له لأن المقضي له لو تزوجها لم تحل له ففات قبول المحل.

وكذلك وافقنا إذا تبين أن الشهود عبيد والحكم في عقد النكاح، وفرق بأن الشهادة شرط، ولم توجد في الأموال، ولم يحكم الحاكم بالملك بل بالتسليم، وهو لا يوجب الملك، ولنا قوله - عليه السلام - «أنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقتطع له قطعة من النار» ، وهو عام في جميع الحقوق، وقياسا على الأموال بطريق الأولى لأن الأموال أضعف فإذا لم يؤثر فيها فأولى الفروج احتجوا بقضية هلال بن أمية في الصحيح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - «حين فرق بينه وبين امرأته باللعان قال فإن جاءت به على صفة كذا فهو لشريك فجاءت به على تلك الصفة» ، وتبين الأمر على ما قال هلال، وأن الفرقة لم تكن موجودة، ومع ذلك لم يفسخ تلك الفرقة.

وأمضاها فدل ذلك على أن حكم الحاكم يقوم مقام الفسخ والعقد، وعن علي - رضي الله عنه - أنه ادعى عنده رجل نكاح امرأة، وشهد له شاهدان فقضى بينهما بالزوجية فقالت، والله يا أمير المؤمنين ما تزوجت فاعقد بيننا عقدا حتى أحل له فقال شاهداك زوجاك فدل ذلك على أن النكاح ثبت بحكمه، ولأن اللعان يفسخ به النكاح، وإن كان أحدهما كاذبا فالحكم أولى لأن للحاكم ولاية عامة على الناس في العقود، ولأن الحاكم له أهلية العقد والفسخ بدليل أنه لو أوقع العقد على وجه لو فعله المالك نفذ، ولأن المحكوم عليه لا يجوز له المخالفة، ويجب عليه التسليم فصار حكم الله تعالى في حقه ما

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/٢٤٩

حكم به الحاكم.

وإن علم خلافه فكذلك غيره قياسا عليه، **والجواب** عن الأول أن الفرقة في اللعان ليست بسبب صدق الزوج بدليل أنه لو قامت البينة بصدقه لم تعد إليه، وإنما كانت بسبب أنهما وصلا إلى أسوأ الأحوال في المقابحة بالتلاعن فلم ير الشارع اجتماعهما بعد ذلك لأن الزوجية مبناها السكون والمودة، وما تقدم من اللعان يمنع ذلك فعلم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الكذب، وكالبينة إذا قامت، وعن الثاني إن صح فلا حجة فيه لأنه – رضي الله عنه – أضاف التزوج للشهود لا لحكمه، ومنعها من العقد لما فيه من الطعن على الشهود فأخبرها بأنه زوجها ظاهرا، ولم يتعرض للفتيا، وما النزاع إلا فيها (وعن الثالث) أن كذب أحدهما لم يتعين باللعان

S———. . . . .

———Qالنقيض للذي ادعيناه، وهو إبداء العلة التي هي الإحياء بدون حكمها الذي هو استمرار الملك، وعدم قصوره لضعفها، وعدم بطلان ملك الإقطاع إذا أحيا فيه ببطلان إحيائه إنما هو لتحقق سبب غير الإحياء حينئذ، وهو أن الإقطاع حكم من أحكام الأئمة فلا ينقض لأن أحكام الأئمة تصان عن النقض، والملك الذي جعله – صلى الله عليه وسلم – للمحيي بقوله «من أحيا أرضا ميتة فهي له» مرتب على وصف الإحياء، والقاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يدل عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فيكون الإحياء سببه وعليته.

والقاعدة أن الحكم ينتفي بانتفاء علته وسببه فهذا الحديث لهاتين القاعدتين إنما يقتضي الملك عند ذلك كما يدعي الخصم على أن قوله – صلى الله عليه وسلم – فهي له لفظ يقتضي مطلق الملك لأن لفظ له ليس من صيغ العموم بل ذلك على أصل ثبوت الملك، ولا داع في ثبوت مطلق الملك بالإحياء بل نحن نقول بموجبه أيضا، ولا يقتضي الملك بوصف الدوام حتى يحصل به مقصود الخصم إذا علمت هذا ظهر لك اندفاع **الإشكال الوارد** على مذهبنا في ظاهر الأمر، وأنه فقه حسن على القواعد، وأن مقابله لم يكن أقوى منه إلا في بادئ الرأي فتأمل كذا قال الأصل.

وأما على مقابل مذهبنا، وهو قول سحنون والشافعي – رضي الله عنهما – لا يزول الملك بزوال الإحياء لوجوه: (الأول) أنه – صلى الله عليه وسلم – جعل له في الحديث السابق الملك، والأصل عدم إبطاله، واستصحابه (والثاني) قياس الإحياء على البيع والهبة وسائر أسباب التمليك (والثالث) القياس على من تملك لقطة ثم ضاعت منه فإن عودها إلى حال الالتقاط لا يسقط ملك متملكها فلا يسلم الفرق بين الإحياء وغيره من أسباب التمليك قال العلامة ابن الشاط ما خلاصته ومذهب الشافعي أقوى من مذهبنا على الإطلاق لا في بادئ الرأي فقط كما زعم الشهاب لوجهين (الأول) أن ما قاله في الفرق بينهما مجرد دعوى يقابل بمثلها بأن يقال إن الأسباب القولية هي الضعيفة لورودها على ملك سابق فيتعارض الملكان السابق واللاحق.

وأما المملوك بالإحياء فلم يسبقه ما يعارضه فهو أقوى (الوجه الثاني) أن ما قاله في **الجواب** عن الحديث السابق من أنه يدل بسبب القاعدتين المذكورتين على بطلان الملك بذهاب الإحياء غير صحيح فإن القاعدتين، وإن كانتا صحيحتين مسلمتين لكن لا يلزمهما ما قاله من بطلان هذا الحكم لأن الإحياء قد ثبت فترتب عليه مسببه، ولم يرتفع الإحياء بل لا

يصح ارتفاعه لأن ذلك من باب الارتفاع الواقع وهو محال، وإنما مغزاه أن الإحياء لم يستمر، وذلك غير لازم في الأسباب كلها." (١)

"وحينئذ نقول إن مدرك رد الشهادة إنما هو الظهور القوي لأنه المجمع عليه، والأصل بقاء العدالة السابقة.

(المسألة الرابعة) قال الباجي قال القاضي أبو إسحاق والشافعي لا بد في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه لأنا قضينا بكذبه في الظاهر لما فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصرا على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر، وعليه إشكالان: (أحدهما) أنه قد يكون صادقا في قذفه فتكذيبه لنفسه كذب فكيف تشترط المعصية في التوبة التي هي ضدها، ونجعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته ورفعته.

(ثانيهما) أنه إن كان كاذبا في قذفه فهو فاسق أو صادقا فهو عاص لأن تعيير الزاني بزناه معصية فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصيا بكل حال، **والجواب** عن الأول أن الكذب لأجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته، وللإصلاح بين الناس، وهذا التكذيب فيه مصلحة الستر على المقذوف، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس، وقبول شهادته في نفسه، وعوده إلى الولاية التي يشترط فيها العدالة، وتصرفه في أموال أولاده وتزويجه لمن يلي عليه، وتعرضه للولايات الشرعية (وعن الثاني) أن تعيير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة، وقال مالك لا يشترط في قبول توبته ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار والعمل الصالح كسائر الذنوب.

[الفرق بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة ما لا ترد به]

(الفرق الثلاثون والمائتان بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة ما لا ترد به)

اعلم أن الأمة مجمعة على رد الشهادة بالتهمة من حيث الجملة لكن وقع الخلاف في بعض الرتب، وتحرير ذلك أن التهمة ثلاثة أقسام مجمع على اعتبارها لقوتها، ومجمع على إلغائها لخفتها، ومختلف فيها هل تلحق بالرتبة العليا فتمنع أو بالرتبة الدنيا فلا تمنع فأعلاها شهادة الإنسان لنفسه مجمع على ردها، وأدناها شهادة الإنسان لرجل من قبيلته أجمع على اعتبارها، وبطلان هذه التهمة، ومثال المتوسط بين هاتين الرتبتين شهادته لأخيه أو لصديقه الملاطف، ونحو ذلك فوافقنا أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل في عمودي النسب الآباء والأبناء لا يشهد لهم، وخالفونا في الأخ والصديق الملاطف، ووافقنا ابن حنبل في الزوجين فلا تقبل الشهادة لهما، وخالفنا الشافعي فقبل، ووافقنا الشافعي وابن حنبل في اعتبار العداوة إلا أن تكون في الدين، وقال أبو حنيفة

ـــــــS. . . . .

ـــــــQعلى وفق دعواه أو اليمين مع شاهد أو مع نكول على الخلاف في صحة القضاء بالشاهد مع اليمين أو النكول لأنهما يبعدان التهمة عن الدعوى، ويقر بأنها من الصحة قائم مقام العدالة لرجحان الصدق على الكذب حينئذ كما ترجح

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٤٢

بالعدالة، وقس على هذه النظائر في هذه الأقسام الأربعة ما هو في معناها فيحصل لك الفرق بين ما يشترط فيه العدالة إجماعا إذا كان من الضرورة أو على الخلاف إذا كان من الحاجة وثم معارض، وإلا فلا خلاف أو كان من التتمة لتعارض الشائبين فيه وبين ما لا يشترط فيه العدالة إذا كان مما خرج عن الثلاثة كما في الأصل، وسلمه أبو القاسم بن الشاط، والله أعلم.

(تنبيهان الأول) قال العلامة الشربيني عند قوله في جمع الجوامع، وليس منه أي من المرسل أي المطلق عن الاعتبار والإلغاء المعبر عنه بالمصلحة المرسلة مصلحة ضرورية كلية قطعية لأنها مما دل الدليل على اعتبارها فهي حق قطعا، واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول به قال، والظن القريب من القطع كالقطع اهـ.

ما خلاصته نقلا عن السعد في التلويح أن الإمام الغزالي قسم المصالح إلى ثلاثة أقسام: (القسم الأول) ما شهد الشرع باعتباره، وهي أصل في القياس وحجة، وهي المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية أي التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية، وكل ما يقويها فهي مصلحة، ودفعها مفسدة، وإذا أطلقنا المعين المخيل، والمناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس.

(القسم الثاني) ما شهد الشرع ببطلانه كنفي الصوم في كفارة الملك أي السلطان. (القسم الثالث) ما لم يشهد له الشرع بالاعتبار ولا بالبطلان، وهذا في محل النظر، وهي المصالح الحاجية والتحسينية فلا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة الأصول لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي، وإذا اعتضد بأصل فهو قياس اهـ.

وما مشي عليه في هذا القسم المسمى بالمرسل، وبالمصلحة المرسلة هو أحد أقوال ذكرها الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابه الاعتصام، وعزى هذا القول إلى القاضي وطائفة من الأصوليين. (والثاني) وهو اعتبار ذلك وبناء الأحكام عليه على الإطلاق لمالك (والثالث) وهو اعتبار ذلك بشرط قربه من معاني الأصول للشافعي، ومعظم الحنفية قال هذا ما حكى الإمام الجويني اهـ.

ومن نظائر هذا القسم رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة الباقين فعند أصحابنا يقرع بينهم من." (١)

"ولم يحكم الشرع بصدقهم ولا بكذبهم.

(الحادي عشر) أخذ السراق المتهمين بالتهم وقرائن أحوالهم كما يفعله الأمراء اليوم دون الإقرار الصحيح والبينات المعتبرة الغالب مصادفته للصواب، والنادر خطؤه، ومع ذلك ألغاه الشرع صونا للأعراض والأطراف عن القطع

(الثاني عشر) أخذ الحاكم بقرائن الأحوال من التظلم وكثرة الشكوى والبكاء مع كون الخصم مشهورا بالفساد والعناد الغالب مصادفته للحق، والنادر خطؤه، ومع ذلك منعه الشارع منه وحرمه، ولا يضر الحاكم ضياع حق لا بينة عليه.

(الثالث عشر) الغالب على من وجد بين فخذي امرأة، وهو متحرك حركة الواطئ، وطال الزمان في ذلك أنه قد أولج، والنادر عدم ذلك فإذا شهد عليه بذلك ألغى الشارع هذا الغالب سترا على عباده، ولم يحكم بوطئه، ولا بعدمه

(الرابع عشر) شهادة العدل المبرز لولده الغالب صدقه، والنادر كذبه، وقد ألغاه الشارع، وألغى كذبه، ولم يحكم بواحد

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٧٠

منهما.

(الخامس عشر) شهادة العدل المبرز لوالده الغالب صدقه، ولم يحكم الشرع بصدقه ولا بكذبه بل ألغاهما جملة.

(السادس عشر) شهادة العدل المبرز على خصمه الغالب صدقه، وقد ألغى الشارع صدقه وكذبه.

(السابع عشر) شهادة الحاكم على فعل نفسه إذا عزل، وشهادة الإنسان لنفسه مطلقا إذا وقعت من العدل المبرز الغالب صدقه، وقد ألغاه الشارع في صدقه وكذبه

(الثامن عشر) حكم القاضي لنفسه، وهو عدل مبرز من أهل التقوى والورع الغالب أنه إنما حكم بالحق، والنادر خلافه، وقد ألغى الشرع ذلك الحكم ببطلانه وصحته معا

(التاسع عشر) القرء الواحد في العدد الغالب معه براءة الرحم، والنادر شغله، ولم يحكم الشارع بواحد منهما حتى ينضاف إليه قرءان آخران.

(العشرون) من غاب عن امرأته سنين ثم طلقها أو مات عنها الغالب براءة رحمها، والنادر شغله بالولد، وقد ألغاهما صاحب الشرع معا، وأوجب عليها استئناف العدة بعد الوفاء أو الطلاق لأن وقوع الحكم قبل سببه غير معتد به، ونظائر في الشرع كثيرة من الغالب ألغاه صاحب الشرع، ولم يعتبره، وتارة بالغ في إلغائه فاعتبر نادره دونه كما تقدم بيانه فهذه أربعون مثالا قد سردتها في ذلك من أربعين جنسا فهي أربعون جنسا قد ألغيت (فإن قلت) أنت تعرضت للفرق بين ما ألغي منه، وما لم يلغ، ولم تذكره بل ذكرت

S. . . . .

Qالقذف فإن أبا حنيفة يقول لا تقبل شهادته، وإن تاب، والجمهور يقولون تقبل إذا تاب، وسبب الخلاف هل يعود الاستثناء في قوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور: ٤] ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك﴾ [النور: ٥] إلى أقرب مذكور إليه أو على الجملة إلا ما خصصه الإجماع، وهو أن التوبة لا تسقط عند الحد اهـ.

قال الباجي قال مالك لا يشترط في قبول توبة القاذف ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار، والعمل الصالح كسائر الذنوب، وقال القاضي أبو إسحاق والشافعي لا بد في توبة القاذف من تكذيبه نفسه لأنا قضينا بكذبه في الظاهر، وإلا لما فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصرا على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر، وعليه إشكالان: (أحدهما) أنه قد يكون صادقا في قذفه فتكذيبه لنفسه كذب فكيف تشترط المعصية في التوبة، وهي ضدها، وكيف نجعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته ورفعته، وثانيهما أنه إن كان كاذبا في قذفه فهو فاسق أو صادقا فهو عاص لأن تعبير الزاني بزناه معصية فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصيا بكل حال.

(والجواب عن الأول) أن الكذب لأجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته، وللإصلاح بين الناس، وهذا التكذيب فيه مصلحة الستر على المقذوف، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس، وقبول شهادته في نفسه وعوده إلى الولاية التي يشترط فيها العدالة، وتصرفه في أموال أولاده، وتزويجه لمن يلي عليه، وتعرضه للولايات الشرعية

(وعن الثاني) تعبير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة اهـ، وقال في البداية قبل ما ذكر، وإنما تردد الفقهاء في مفهوم اسم

العدالة المقابلة للفسق فقال الجمهور هي صفة زائدة على الإسلام، وهو أن يكون ملتزما لواجبات الشرع ومستحباته مجتنبا للمحرمات والمكروهات، وقال أبو حنيفة يكفي في العدالة ظاهر الإسلام، وأن لا تعلم منه جرحة اهـ وقال الأصل اتفق العلماء على أن المعاصي تختلف بالقدح في العدالة، وأنه ليس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة العدالة، وإنما وقع الخلاف بينهم في الإطلاق فقط فمنع إمام الحرمين في أصول الدين من إطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله، وكذلك جماعة من العلماء، وقالوا لا يقال في شيء من معاصي الله صغيرة بل جميع المعاصي كبائر لعظمة الله تعالى فيكون جميع معاصيه كبائر.

وقال غيرهم يجوز ذلك، وقد ورد الكتاب العزيز بالإشارة إلى الفرق في قوله تعالى ﴿وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ [الحجرات: ٧] فجعل للمعصية رتبا ثلاثا كفرا وفسوقا وهو الكبيرة، وعصيانا وهي الصغيرة، ولو كان المعنى واحدا لكان اللفظ في الآية." (١)

". . . . .

ـــــــsقبلها، وأما قول أصحابنا في التردد إلى الكنائس وأكل الخنزير وغيره إنما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمنا فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أنا لا نكفره حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله تعالى به أو يكون سحرا مشتملا على كفر كما قال الشافعي.

وأما قول مالك أن تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية **الإشكال فقد** قال الطرطوشي وهو من سادات العلماء أنه إذا وقف لبرج الأسد وحكى القضية إلى آخرها فإن هذا سحر فقد تصوره، وحكم عليه بأنه سحر فهذا هو تعلمه فكيف يتصور شيئا لم يعلمه، وأما قوله لا يتصور التعلم إلا بالمباشرة كضرب العود فليس كذلك بل كتب السحر مملوءة من تعليمه، ولا يحتاج إلى ذلك بل هو كتعلم أنواع الكفر الذي لا يكفر به الإنسان كما نقول إن النصارى يعتقدون في عيسى - عليه السلام - كذا والصابئة يعتقدون في النجوم كذا ونتعلم مذاهبهم، وما هم عليه على وجهه حتى نرد عليهم ذلك فهو قربة لا كفر وقد قال بعض العلماء إن كان تعلم السحر ليفرق بينه وبين المعجزات كان ذلك قربة وكذلك نقول إن عمل السحر بأمر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناء أو يفعل ذلك بجيش الكفر فيقتلون به ملكهم.

فهذا كله قربة أو يصنعه محبة بين الزوجين أو الملك مع جيش الإسلام فتأمل هذه المباحث كلها فالموضع مشكل جدا.

قول الطرطوشي إذا قال صاحب

ـــــــQفي غيره فلا تجوز في أحكام الأبدان

(الثاني) قوله تعالى في الطلاق والرجعة ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] الآية، وهو حكم بدني فكانت الأحكام البدنية كلها كذلك إلا موضع لا يطلع عليه الرجال للضرورة في ذلك

(الثالث) قوله - عليه السلام - «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» ، وهو حكم بدني فكانت الأحكام البدنية كلها كذلك، وأما الوجوه التي احتجوا بها فثمانية

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/١١٠

(الأول) قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية فأقام المرأتين والرجل مقام الرجلين في ذلك مطلقا لا عند عدم الشاهدين فقط إذ لا يصح الحمل عليه لجوازهما مع وجود الشاهدين إجماعا فتعين أنهما يقومان مقامهما فيكونان مرادين لقوله – صلى الله عليه وسلم – وشاهدي عدل لوجود الاسم، **وجوابه** أن معنى الآية أنهما يقومان مقام الرجل في الحكم بدليل الرفع في لفظ رجل وامرأتين، وليس معناها ما ذكرتم، وإلا لقال فرجلا وامرأتين بالنصب لأنه خبر كان ويكون التقدير فإن لم يكن الشاهدان رجلين يكونا رجلا وامرأتين فلما رفع على الابتداء كان تقديره فرجل وامرأتان يقومان مقام الشاهدين بحذف الخبر

(الوجه الثاني) قوله تعالى ﴿فرجل وامرأتان﴾ [البقرة: ٢٨٢] أطلق، وما خص موضعا فيعم **جوابه** أن آخر الآية مرتبط بأولها، وأولها ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ [البقرة: ٢٨٢] ثم قال تعالى ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ [البقرة: ٢٨٢] على أنا لو سلمنا العموم خصصناه بالقياس على جراح القود بجامع عدم قبولهن منفردات، ولأن الحدود أعلاها الزنا، وأدناها السرقة، ولم يقبل في أحدهما ما يقبل في الآخر فكذلك الأبدان أعلى من الأموال فلا يقبل فيها ما يقبل في الأموال، ولأن القتل وحد القطع في السرقة وحد الخمر ليس ثبتا بالنص، ولا بالقياس على الزنا لعدم اشتراط أربعة فيه، ولا بالقياس على الأموال لأنها لا تثبت بالنساء فتعين قياسها على الطلاق

(والوجه الثالث) أنها أمور لا تسقط بالشبهات فتقبل فيها النساء كالأموال، **وجوابه** الفرق بينهما بأن أحكام الأبدان أعظم رتبة لأن الطلاق ونحوه لا يقبلن فيه منفردات فلا يقبلن فيه مطلقا كالقصاص، ولأنا وجدنا النكاح آكد من الأموال لاشتراط الولاية فيه، ولم يدخله الأجل والخيار والهبة

(والوجه الرابع) أن النكاح والرجعة عقد منافع فيقبل فيهما النساء كالإجارات، **وجوابه** أن المقصود من الإجارة المال

(والوجه الخامس) أن الخيار والآجال ليست أموالا، ويقبل فيهما النساء فكذلك بقية صور النزاع، **وجوابه** أن المقصود منهما أيضا المال بدليل أن الأجل والخيار لا يثبتان إلا في موضع فيه المال

(والوجه السادس) أن الطلاق رافع لعقد سابق فأشبه الإقالة، **وجوابه** أن مقصود الطلاق غير المال، ومقصود الإقالة المال على أن حل عقد لا يثبت بالنساء، والنكول

(والوجه السابع) أنه أي الطلاق يتعلق به تحريم كالرضاع

(والوجه الثامن) أن العتق إزالة ملك كالبيع، **وجوابه** أن الرضاع يثبت بالنساء منفردات بخلاف الطلاق والعتق، وأيضا مآل العتق إلى غير ملك بخلاف البيع اهـ كلام الأصل، وسلمه أبو القاسم بن الشاط، والله أعلم

[الحجة الثانية عشرة اليمين الواحدة في الشهادة]

(الباب الحادي عشر) في بيان ما تكون فيه الحجة الثانية عشرة وكونها دافعة أو جالبة، ودليل قبولها، وفيه وصلان: (الوصل

الأول) في تبصرة ابن فرحون القضاء بالتحالف من الجهتين فيقضي لكل واحد منهما بيمينه، وينقسم المدعى فيه بينهما أو يفسخ." (١)

"فإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضا؛ لأنا لا نكفر في الحال بكفر واقع في المآل كما أنا لا نجعله مؤمنا في الحال بإيمان واقع في المآل وهو يعبد الأصنام الآن بل الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققها لا توقعها وإن قطعنا بوقوعها كما أنا نقطع بغروب الشمس وغير ذلك، ولا نرتب مسبباتها قبلها، وأما قول أصحابنا في التردد إلى الكنائس، وأكل الخنزير وغيره فإنما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمنا.

فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أنا لا نكفره حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله به أو يكون سحرا مشتملا على كفر كما قاله الشافعي، وأما قول مالك أن تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية **الإشكال** **فقد** قال الطرطوشي وهو من سادات العلماء أنه إذا وقف لبرج الأسد

ـــــــSبنفسه كفرا، وإما ظاهرا، إن كان علامة الكفر بحسب الظاهر. قال: (فإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضا إلى وقوله، ولا نرتب مسبباتها قبلها) قلت إن أرادوا ذلك فمشكل كما قاله، وذلك صحيح.

قال: (وأما قول أصحابنا في التردد إلى الكنائس) قلت قوله في ذلك صحيح. قال: (وأما قول مالك أن تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية الإشكال) قلت ليس الأمر كما قال فإنه قول مستند إلى ظاهر الآية، وما قاله عن الطرطوشي وقال إن ذلك هو تعلمه لا يريد أن لا تعلم له سواه ليس كما قال بل تعلمه على وجهين أحدهما ليعرف حقيقته خاصة إما لتجنب أو لغير ذلك وهذا ليس بكفر

ـــــــQ- رضي الله تعالى عنهم -، وأما الوجوه التي احتج بها على المنع فثمانية

(الأول) قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو يمنع شهادة غير البالغ

(والثاني) قوله تعالى ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] والصبي ليس بعدل

(الثالث) قوله تعالى ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو نهي، ولا يتناول النهي الصبي فدل على أنه ليس من الشهداء، **والجواب** عن الثلاثة أن هذه الظواهر عامة، ودليلنا خاص فيقدم عليها على أن الأمر بالاستشهاد في الآية الأولى، والثانية إنما يكون في المواضع التي يمكن إنشاء الشهادة فيها اختيارا لأن من شرط النهي الإمكان، وهذا موضع ضرورة تقع فيه الشهادة بغتة فلا يتناول الأمر فيكون مسكوتا عنه على أن نمنع عدم اندراج الصبيان مع الرجال في الآية الأولى لاندراجهم معهم في قوله تعالى ﴿وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء: ١٧٦]

(والوجه الرابع) أنه لا يعتبر إقراره فلا تعتبر شهادته

(والوجه الخامس) أن الإقرار أوسع من الشهادة لقبوله من البر والفاجر فإذا كان لا يقبل فلا تقبل الشهادة **والجواب** عنهما أن إقرار الصبي إن كان في المال فنحن نسويه بالشهادة فإنهما لا يقبلان في المال أو في الدماء إن كانت عمدا أو عمد الصبي خطأ فيئول إلى الدية فيكون إقرارا على غيره فلا يقبل كالبالغ.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٥٧/٤

(والوجه السادس) القياس على غير الجراح، **وجوابه** الفرق بتعظيم حرمة الدماء بدليل قبول القسامة، ولا يقسم على درهم

(والوجه السابع) أنها لو قبلت لقبلت إذا افترقوا كالكبار، وليس كذلك، **وجوابه** أن الافتراق يحتمل التعليم والتغيير، والصغير إذا خلي، وسجيته لا يكاد يكذب، والرجال لهم وازع شرعي إذا افترقوا بخلاف الصبيان

(والوجه الثامن) أنها لو قبلت لقبلت في تخريق ثيابهم في الخلوات أو لجازت شهادة النساء بعضهن على بعض في الجراح، **وجوابه** الفرق بتعظيم حرمة الدماء، وبأن اجتماعهم ليس لتخريق ثيابهم بخلاف الضرب والجراح، وأما النساء فلا يجتمعن للقتال، ولا هو مطلوب منهن اهـ كلام ابن فرحون، والأصل الذي سلمه ابن الشاط، والله سبحانه وتعالى أعلم

[الحجة الخامسة عشرة القافة حجة شرعية بثبوت الأنساب]

(الباب الرابع عشر) في بيان ما تكون فيه حجة القافة، والخلاف في قبولها، ودليله، وفيه وصلان

(الوصل الأول) في الأصل القافة حجة شرعية عندنا في القضاء بثبوت الأنساب، ووافقنا الشافعي وأحمد بن حنبل قال ابن القصار وإنما يجيزه مالك في ولد الأمة يطؤها رجلان في طهر واحد، وتأتي بولد يشبه أن يكون منهما، والمشهور عدم قبوله في ولد الزوجة، وعنه قبوله، وأجازه الشافعي فيهما اهـ.

وفي التبصرة، ولا تعتمد القافة إلا على أب موجود بالحياة قال بعضهم أو مات، ولم يدفن قيل، وتعتمد على العصبة قال ولا يحكم بقول القائف إلا في أولاد الإماء من وطء سيدين في طهر واحد دون أولاد الحرائر على المشهور، وقيل يقبل في أولاد الحرائر قاله ابن وهب، واختاره اللخمي قال ابن يونس، وهو أقيس، والفرق على المشهور بين الحرائر والإماء ما ذكره الشيخ أبو عمران قال إنما خصت القافة بالإماء لأن الأمة قد تكون بين جماعة فيطئونها في طهر واحد فقال تساووا في الملك والوطء، وليس أحدهما بأقوى من الأخرى فراشا فالفراشان مستويان وكذلك الأمة إذا ابتاعها رجل، وقد وطئها البائع ووطئها المبتاع في ذلك الطهر لأنهما استويا في الملك، وأما الحرة فإنها لا تكون زوجا لرجلين في حالة واحدة فلا يصح فيها فراشان مستويان، وأيضا فولد الحرة لا ينتفي إلا باللعان، وولد الأمة ينتفي بغير اللعان، والنفي." (١)

"مع جيش الإسلام فتأمل هذه المباحث كلها فالموضع مشكل جدا.

وقول الطرطوشي إذا قال صاحب الشرع من دخل الدار فهو كافر قضينا بكفره عند دخول الدار فهو فرض محال، ولا يخبر صاحب الشرع عن إنسان بالكفر إلا إذا كفر وقولهم هو دليل الكفر ممنوع وقولهم لأن

ـــــــSقال: (فالموضع مشكل جدا) قلت إذا صح أن كون أمر ما كفرا أمر وضعي شرعي وثبت بدليل شرعي فلا إشكال.

قال: (وقول الطرطوشي إذا قال صاحب الشرع من دخل الدار إلخ) قلت: ما قاله الطرطوشي صحيح، وليس فرض محال بل يكون ذلك القول إنشاء شرع لا إخبارا عن كفر من لم يكفر فذلك هو المحال. قال: (وقولهم هو دليل الكفر ممنوع) قلت: منعه ممنوع، وما قاله من شبهة التخصيص هو تقييد المطلق، وما قاله من التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد نقول بموجبه، ولا نعلم أحدا قاله، وما قاله من أن قوله تعالى يعلمون الناس ليس بتفسير لقوله تعالى كفروا ممنوع،

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٤/٤

وما قاله من أنه إخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر غير لائق بفصاحة الشارع، وما قاله من أنه يتعين حمل ذلك على أنه كان ذلك السحر مشتملا على الكفر ليس كذلك لاحتمال أن يكون تعليمه وتعلمه كفرا وهو الظاهر الذي لا معدل عنه، وأما قوله من أن معلم الكفر ومتعلمه ليرد عليه ليس بكافر صحيح، وما قاله من أن من قال إن التعليم والتعلم مطلقا كفر فهو خلاف القواعد، صحيح أيضا..

ـــــــQقد تكون من جهتها شبهة أو تكون مكرهة أو لأن اللعان يسقط الحد لقوله تعالى ﴿ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله﴾ [النور: ٨] الآية أو لأنه – عليه السلام – لا يحكم بعلمه فاندفع ما أوردوه من أن مما يدل على عدم اعتبار الشبهة في حديث المدلجي أو لأن أخباره عليه كان من جهة الوحي لا من جهة القيافة لأنها ليست في بني هاشم، وإنما هي في بني مدلج، ولم يقل أحد أنه – عليه السلام – كان قائلها، وثانيا أنه – عليه السلام – لم يحكم به لشريك، وأنتم توجبون الحكم بما أشبه، وثالثا أن المرأة لم تحد، وبالجملة فحديث المدلجي يدل دلالة قوية على أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – استدل بالشبه على النسب، ولو كان بالوحي لم يحصل فيه ترديد في ظاهر الحال بل كان يقول هي تأتي به على نعت كذا، وهو لفلان فإن الله تعالى بكل شيء عليم فلا حاجة إلى الترديد الذي لا يحسن إلا في مواطن الشك، وإنما يحسن هذا بالوحي إذا كان لتأسيس قاعدة القيافة، وبسط صورها بالأشباه، وذلك مطلوبنا فالحديث يدل على أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ما سر إلا بسبب حق، وهو المطلوب، ويؤيده أيضا قوله – عليه الصلاة والسلام – لعائشة في الحديث تربت يداك، ومن أين يكون الشبه فأخبر أن المني يوجب الشبه فيكون دليل النسب (والوجه الثالث) أن رجلين تداعيا ولدا فاختصما لعمر فاستدعى له القافة فألحقوه بهما فعلاهما بالدرة، واستدعى حرائر من قريش فقلن خلق من ماء الأول، وحاضت على الحمل فاستحشف الحمل فلما وطئها الثاني انتعش بمائه فأخذ شبها منهما فقال عمر الله أكبر، وألحق الولد بالأول (والوجه الرابع) أن الشبه علم عند القافة من باب الاجتهاد فيعتمد عليه كالتقويم في المتلفات، ونفقات الزوجات، وخرص الثمار في الزكوات، وتحرير جهة الكعبة في الصلوات، والمثل في جزاء الصيد من النعم، وكل ذلك تخمين وتقريب (والوجه الخامس) أنه إذا لم يعتبر الشبه لم يكن إلا إلحاق الولد بجميع المتنازعين كما لأبي حنيفة، ولم يجعل الله للولد آباء بل أبا واحدا في قوله تعالى ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ [الحجرات: ١٣] وقوله تعالى ﴿وورثه أبواه﴾ [النساء: ١١] .

وأما الوجوه الثمانية التي عارض بها أبو حنيفة حديث العجلاني: (فالأول) ما في الصحاح «أن رجلا حضر عند رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وادعى أن امرأته ولدت ولدا أسود فقال له – عليه السلام – في إبلك من أورق؟ فقال له نعم قال له ما ألوانها؟ قال سود فقال ما السبب؟ فقال الرجل لعل عرقا نزع» فلم يعتبر الشبه، **وجوابه** أن تلك الصورة ليست صورة النزاع لأنه كان صاحب فراش، وإنما سأله عن اختلاف اللون فعرفه – عليه السلام – السبب، ونحو لا نقول القيافة هي اعتبار الشبه كيف كان، والمناسبة كيف كانت بل نقول هي شبه خاص، ولذلك ألحق مجزز أسامة بن زيد مع سواده بأبيه الشديد البياض، ولم يعرج على اختلاف الألوان إذ لا معارضة بينها وبين غيرها، وهذا الرجل لم يذكر مجرد اللون فليس فيه شرط القيافة حتى يدل إلغاؤه على إلغاء القافة

(والوجه الثاني) قوله – عليه السلام – «الولد للفراش» ، ولم يفرق، **وجوابه** أنه محمول على الغالب والعادة

(والوجه الثالث) إن خلق الولد مغيب عنا فجاز أن يخلق من رجلين، وقد نص عليه بقراط في كتاب سماه الحمل على الحمل، **وجوابه** أنه خلاف العوائد، وظواهر النصوص المتقدمة تأباه، والشرع إنما يعني أحكامه على الغالب، وبقراط تكلم على النادر فلا تعارض

(والوجه الرابع) أن الشبه لو كان معتبرا مع أنه قد وقع من الولد، وجماعة لوجب إلحاقه بهم بسبب الشبه، ولم يقولوا به، **وجوابه** أن الحكم ليس مضافا لما يشاهد." (١)

"محدود بل بحسب الجناية والجاني والمجني عليه وقال أبو حنيفة: لا يجاوز به أقل الحدود وهو أربعون حد العبد بل ينقص منه سوط وللشافعي في ذلك قولان لنا إجماع الصحابة فإن معن بن زائدة زور كتابا على عمر – رضي الله عنه – ونقش خاتما مثل خاتمه فجلد مائة فشفع فيه قوم فقال أذكروني الطعن وكنت ناسيا فجلده مائة أخرى ثم جلده بعد ذلك مائة أخرى ولم يخالفه أحد فكان ذلك إجماعا؛ ولأن الأصل مساواة العقوبات للجنايات احتجوا بما في الصحيحين أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال «لا تجلدوا فوق عشر في غير حدود الله تعالى» **والجواب** أنه خلاف مذهبهم فإنهم يزيدون على عشر أو؛ لأنه محمول على طباع السلف – رضي الله عنهم – كما قال الحسن إنكم لتأتون أمورا هي في أعينكم أدق من الشعر إن كنا لنعدها

ـــــــSيجلد عشر جلدات فما دونها في غير الحدود فما المراد بذلك **فالجواب** أن المراد به جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهائم، والله تعالى أعلم. وأغفل أيضا التنبيه على ضعف قول إمام الحرمين أن الجناية الحقيرة تسقط عقوبتها وبيان ضعف ذلك القول بل بطلانه أن قوله العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيها ردعا، قول متناف من جهة أنه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجناية إلا أنها تؤثر فيها العادة الجارية ردعا فإن كانت بحيث لا تؤثر ردعا فليست بصالحة لها هذا أمر لا خفاء به، ولا إشكال، والله تعالى أعلم، وجميع ما قاله في الفروق الثلاثة بعده صحيح أو نقل وترجيح.

ـــــــQكثرة يلحق المقيمين منها ضرر فيقرع بينهم ذكره المازري

(الثاني والعشرون) في عتق العبيد إذا أوصى بعتقهم أو بثلثهم في المرض ثم مات، ولم يحملهم الثلث عتق مبلغ الثلث منهم بالقرعة اهـ زاد الأصل ولو لم يدع غيرهم عتق ثلثهم أيضا بالقرعة، وقاله الشافعي وابن حنبل – رضي الله عنهما –، وقال أبو حنيفة – رضي الله عنه – لا تجوز القرعة فيما إذا أوصى بهم، ويعتق من كل واحد ثلثه ويستسعى في باقي قيمته للورثة حتى يؤديها فيعتق، لنا ستة وجوه

(الأول) ما في الموطإ «أن رجلا أعتق عبيدا له عند موته فأسهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وأعتق ثلث العبيد» قال مالك

، وبلغني أنه لم يكن لذلك الرجل مال غيرهم

(الثاني) ما في الصحاح «أن رجلا أعتق ستة مماليك له في مرضه لا مال له غيرهم فدعاهم النبي – صلى الله عليه وسلم –

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٦/٤

فجزأهم فأقرع بينهم اثنين، ورق أربعة»

(الثالث) إجماع التابعين – رضي الله عنهم – على ذلك قال عمر بن عبد العزيز وخارجة بن زيد وأبان بن عثمان وابن سيرين، وغيرهم، ولم يخالفهم من مصرهم أحد

(الرابع) القياس على قسمة الأرض التي وافقنا فيها أبو حنيفة – رضي الله عنه – إذ لا مرجح

(الخامس) أن في الاستسعاء مشقة وضررا على العبيد بالإلزام، وعلى الورثة بتأخير الحق، وتعجيل حق الموصي له، والقواعد تقتضي تقديم حق الوارث لأن له الثلثين

(السادس) أن مقصود الوصي كمال العتق في العبد ليتفرغ للطلعات، ويحوز الاكتساب والمنافع من نفسه، وتجزئة العتق تمنع من ذلك، وقد لا يحصل الكمال أبدا، وأما الأوجه الستة التي احتجوا بها

(فالأول) قول النبي – صلى الله عليه وسلم – «لا عتق إلا فيما يملك ابن آدم» ، والمريض مالك الثلث من كل عبد فينفذ عتقه فيه، ولأن الحديث المتقدم واقعة عين لا عموم فيها، ولأن قوله اثنين يحتمل شائعين لا معينين، ويؤكده أن العادة تقتضي اختلاف قيم العبيد فيتعذر أن يكون اثنان معينان ثلث ماله، **وجوابه** أن العتق إنما وقع فيما يملك وما قال العتق في كل ما يملك فإذا نفذ العتق في عبدين وقع العتق فيما يملك، وقولهم إنه قضية عين فنقول هي وردت في تمهيد قاعدة كلية كالرجم وغيره فتعم، ولقوله – عليه السلام – «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» ، وقوله إنه يحتمل أن يكون شائعا باطل بالقرعة لأنها لا معنى لها مع الإشاعة، واتفاقهم في القيمة ليس متعذرا عادة لا سيما مع الجلب ووخش الرقيق

(والوجه الثاني) أن القرعة على خلاف القرآن لأنها من الميسر، وعلى خلاف القواعد لأن فيه الحرية بالقرعة، **وجوابه** أن الميسر هو القمار، وتمييز الحقوق ليس قمارا، وقد أقرع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بين أزواجه وغيرهم، واستعملت القرعة في شرائع الأنبياء – عليهم السلام – ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾ [الصافات: ١٤١] الآية و ﴿إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ [آل عمران: ٤٤] وليس فيها نقل الحرية لأن عتق المريض لم يتحقق لأنه إن صح عتق الجميع، وإن طرأت ديون بطل، وإن مات، وهو يخرج من الثلث عتق من الثلث فلم يقع في علم الله تعالى من العتق إلا ما أخرجته القرعة

(والوجه الثالث) أنه لو أوصى بثلث كل واحد صح فينفذ هاهنا قياسا على ذلك، وعلى حال الصحة

(**وجوابه**) أن مقصود الهبة والوصية والتمليك، وهو حاصل في ملك الشائع كغيره، ومقصود العتق التخليص للطاعات والاكتساب، ولا يحصل مع التبعيض، ولأن الملك شائعا لا يؤخر حق الوارث كما تقدم في الوصية، وهاهنا يتأخر بالاستسعاء

(والوجه الرابع) أنه لو باع ثلث كل عبد جاز، والبيع يلحقه الفسخ والعتق لا يلحقه الفسخ فهو أولى بعدم القرعة لأن فيها تحويل العتق كما تقدم

(والوجه الخامس)." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٧٨/٤

"الصائل للتمكين والفرق بين ترك الغذاء أنه يحرم وبين ترك الدواء فلا يحرم أن الدواء غير منضبط النفع فقد يفيد وقد لا يفيد والغذاء ضروري النفع، ووافقنا الشافعي أنه لا يضمن الفحل الصائل والمجنون والصغير وقال أبو حنيفة: يباح له الدفع ويضمن واتفقوا إذا كان آدميا بالغا عاقلا أنه لا يضمن. لنا وجوه: الأول أن الأصل عدم الضمان. الثاني القياس على الآدمي. الثالث القياس على الدابة المعروفة بالأذى أنها تقتل، ولا تضمن إجماعا، ولا يلزمنا إذا غصبه فصال عليه؛ لأنه ضمن هنالك بالغصب لا بالدفع، وإلا إذا اضطر له لجوع فأكله فإنه يضمن؛ لأن الجوع القاتل في نفس الجامع لا في نفس الصائل والقتل بالصيال من جهة الصائل احتجوا بوجوه الأول أن مدرك عدم الضمان إنما هو إذن المالك لا جواز الفعل؛ لأنه لو أذن له في قتل عبده لم يضمن، ولو أكله لمجاعة ضمنه. الثاني أن الآدمي له قصد واختيار فلذلك لم يضمن والبهيمة لا اختيار لها؛ لأنه لو حفر بئرا فطرح إنسان نفسه فيها لم يضمنه، ولو طرحت بهيمة نفسها فيها ضمنت وجناية العبد تتعلق برقبته وجناية البهيمة لا تتعلق برقبتها. الثالث قوله - عليه السلام - «جرح العجماء جبار» فلو لم يضمن لم يكن جبارا كالآدمي **والجواب** عن الأول أن الضمان يتوقف على عدم جواز الفعل بدليل أن الصيد إذا صال على محرم لم يضمنه أو صال على العبد سيده فقتله العبد أو الأب على ابنه فقتله ابنه لا يضمنون لجواز الفعل وعن الثاني أن البهيمة لها اختيار اعتبره الشرع؛ لأن الكلب لو

S———. . . . .

Q———ببقائه كما قال الشهاب قال وفي الاستدلال بالحديثين على ما نقله في القسم الثاني عن شفاء عياض نظر فإنه موضع قطع لا يكفي في مثله الظواهر مع تعين التأويل في الحديثين من جهة أن ظاهر حديث لئن قدر الله علي ليعذبني بنفي أن الله تعالى قادر ويحتمل أن يكون الله تعالى تارة قادرا أو تارة غير قادر وليس ظاهره نفي أنه قادر بقدرة وكذلك ظاهر حديث السوداء أن الله تعالى مستقر في السماء استقرار الأجسام، وهذا وإن كان غير مجمع على أنه كفر إلا أنه باطل قطعا لقيام الدليل على ذلك وقد أقرها النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك فتعين التأويل هنا؛ لأن إقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - على الباطل لا يجوز، قال، وما قاله في القسم الثالث صحيح وكذا ما قاله في القسم الرابع غير أن قوله باق بغير بقاء لم يرد من عبر به ظاهره لما فيه من التناقض بل مراده أن البقاء ليس بصفة ثبوتية، وما قاله في القسم الخامس صحيح وكذا ما قاله في السادس إلا أنه كان الأولى له إبدال قوله جهل يتعلق بالذات بقوله جهل بالصفات السلبية، وأن يحذف قوله مع الاعتراف بوجودها فإنه في كلامه كالمتناقض مع أن الجهل بسلب الجسمية ليس مذهب الحشوية بل مذهبهم إثبات الجسمية، وما في معناها إلا أن يطلق على كل مذهب باطل أنه جهل فذلك له وجه، وما قاله في القسم السابع صحيح، وكذا ما قاله في الثامن.

لكن إطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل لا على خصوص مذهب الفلاسفة، وإلا فمذهبهم الجزم بأن لا بعثة للأجسام والجهل في التاسع إن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق شيئا من الحيوانات الموجودات المعلوم وجودها فذلك كفر لا شك فيه، وإن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق حيوانا لا يعلم وجوده فذلك ليس بكفر، ولا معصية؛ لأن ذلك ليس براجع إلى الجهل لتعلق صفات الله تعالى به بل بوجود هذا المتعلق وبعض الصور التي قد يكلف الشرع بمعرفتها من ذلك لأمر يخصها

إن أراد بها مثل السحر الذي يكفر به فذلك وإلا فلا أدري ما أراد، وما قاله في العاشر نقل وترجيح، وما قاله فيما يتعلق بالجرأة على الله تعالى ليس بصحيح فإن التكفير لا يصح إلا بقاطع سمعي، وما ذكره ليس كذلك فلا معول عليه، ولا مستند فيه فما قاله في المسألة الأولى جوابا عما استشكله بعض العلماء من الفرق بين كون السجود للشجرة كفرا والسجود للوالد ليس بكفر قد تقدم أنه يفتقر إلى توقيف وتقدم ما يدفع الإشكال فلا تغفل، وما قاله في المسألة الثانية من لزوم الكفر لكل ممتنع من السجود ولكل حاسد ولكل عاص ليس بصحيح؛ لأنه لا يمنع في العقل أن يجعل الله تعالى حسدا ما وامتناعا وعصيانا ما دون سائر ما هو من جنسه كفرا إذ كون أمر ما كفرا أو غير كفر أمر وضعي وضعه الشارع لذلك فلا مانع من أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده، وما قاله في مدرك كفر إبليس في قضيته مع آدم هو الظاهر مع احتمال أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده أو لهما أو مع ما ذكره من التجوير أو للتجوير خاصة إذ لا مانع من عقل ولا نقل من ذلك، وما قاله من الإجماع صحيح لكن لا بما علله به بقوله؛ لأنه من الجرأة العظيمة فإنه ليس بصحيح بل إنما كان ذلك لأنه من الجهل العظيم بجلال الله تعالى، وأنه منزه عن التصرف الرديء والجور والظلم، وأن ذلك ممتنع في حقه عقلا وسمعا، وما قاله في المسألة الثالثة صحيح إن كان ما بنى عليه كلامه صحيحا، والله أعلم. اهـ كلامه ملخصا. قلت: ومراده بما بنى عليه كلامه قوله فإن قال الكل سحر يلزمه أن سورة الفاتحة سحر وقد علمت مما مر عنه أن هذا اللزوم ونحوه ليس بصحيح إذ لا يمتنع عقلا جعل نوع من الرقى سحرا دون ما عداه بل سيصرح الأصل بالفرق الذي بعد هذا بذلك فافهم، والله سبحانه وتعالى أعلم." (١)

"يؤخذ فيها غنم؛ لأن صاحبها مفلس مثلا أو غير ذلك، وأما حكم سليمان – عليه السلام – لو وقع في شرعنا من بعض القضاة ما أمضيناه؛ لأنه إيجاب لقيمة مؤجلة، ولا يلزم ذلك صاحب الحرث؛ لأن الأصل في القيم الحلول إذا وجبت في الإتلافات؛ ولأنه إحالة على أعيان لا يجوز بيعا، وما لا يباع لا يعارض به في القيم فيلزم أحد الأمرين إما أن تكون شريعتنا أتم في المصالح، وأكمل الشرائع أو يكون داود – عليه السلام – فهم دون سليمان – عليه السلام – وظاهر الآية خلافه وهو موضع مشكل يحتاج للكشف والنظر حتى يفهم المعنى فيه. ووجه الجواب أن المصلحة التي أشار إليها سليمان – عليه السلام – يجوز أن تكون أتم باعتبار ذلك الزمان بأن تكون مصلحة زمانهم كانت تقتضي أن لا يخرج عين مال الإنسان من يده إما لقلة الأعيان وإما لعدم ضرر الحاجة أو لعظم الزكاة للفقراء بأن تقدم للنار التي تأكل القربان أو لغير ذلك وتكون المصلحة الأخرى باعتبار زماننا أتم فيتغير الحكم كما أن النسخ حسن باعتبار اختلاف المصالح في الأزمنة فقاعدة النسخ تشهد لهذا الجواب.

(سؤال) في قوله تعالى ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ [الأنبياء: ٧٨] المراد بالشهادة هاهنا العلم فما فائدة ذكره، والتمدح به هاهنا بعيد فإن الله تعالى لا يمتدح بالعلم الجزئي، وليس السياق سياق تهديد أو ترغيب حتى يكون المراد المكافأة كقوله تعالى ﴿قد يعلم ما أنتم عليه﴾ [النور: ٦٤] ﴿قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا﴾ [النور: ٦٣] ونحوه جوابه أن هذه القصص إنما وردت لتقرير أمر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لقوله تعالى

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/١٨٥

S———. . . . .

————Qلي قلب فلان الجبار اهـ.

وقال الإمام أبو بكر بن العربي في كتابه الأحكام قد بينا في كتاب المشكلين أن من أقسام السحر فعل ما يفرق به بين المرء وزوجه ومنه ما يجمع بين المرء وزوجه ويسمى التولة، وكلاهما كفر والكل حرام كفر قاله مالك وقال الشافعي السحر معصية إن قتل به الساحر قتل، وإن أضر به أدب على قدر الضرر، وهذا باطل من وجهين. (أحدهما) أنه لم يعلم السحر، وحقيقته أنه كلام مؤلف يعظم به غير الله تعالى، وتنسب إليه فيه المقادير والكائنات.

(والثاني) أن الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه بأنه كفر؛ لأنه تعالى قال ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان﴾ [البقرة: ١٠٢] أي من السحر ﴿وما كفر سليمان﴾ [البقرة: ١٠٢] أي بقول السحر ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ [البقرة: ١٠٢] أي به وبتعليمه وهاروت وماروت يقولان ﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ [البقرة: ١٠٢] وهذا تأكيد للبيان اهـ.

وذلك؛ لأن مسألة إطلاق أن كل ما يسمى سحرا كفر في غاية **الإشكال على** أصولنا فإن السحرة يعتمدون أشياء تأبى قواعد الشريعة تكفيرهم بها كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة وكذلك يجمعون عقاقير ويجعلونها في الأنهار أو الآبار أو زير الماء أو قبور الموتى أو في باب يفتح إلى المشرق أو غير ذلك من البقاع ويعتقدون أن الآثار تحدث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها وبين تلك الآثار عند صدق العزم كما تقدم فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير، ولا بوضعها في الآبار، ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عن ذلك الفعل؛ لأنهم جربوا ذلك فوجدوه لا ينخرم عليهم لأجل خواص نفوسهم فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير لخواص طبائع تلك العقاقير، وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها؛ لأنها ليست من كسبهم، ولا كفر بغير مكتسب، وأما اعتقادهم أن الكواكب تفعل ذلك بقدرة الله تعالى فهذا خطأ؛ لأنها لا تفعل ذلك، ولا ربط الله تعالى ذلك بها، وإنما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله تعالى بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ كما إذا اعتقد طبيب أن الله تعالى أودع في الصبر والسقمونيا عقل البطن وقطع الإسهال فإنه خطأ، وأما تكفيره بذلك فلا.

وإن اعتقدوا أن الكواكب والشياطين تفعل ذلك بقدرتها لا بقدرة الله تعالى فقد قال بعض علماء الشافعية هذا هو مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرتها دون قدرة الله تعالى فكما لا تكفر المعتزلة بذلك لا نكفر هؤلاء وتفريق بعضهم بأن الكواكب مظنة العبادة فإن انضم إلى ذلك اعتقاد القدرة والتأثير كان كفرا مدفوع بأن تأثير الحيوان في القتل والضر والنفع في مجرى العادة مشاهد من السباع والآدميين وغير هذا.

وأما كون المشترى أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فإنما هو حزر وتخمين من المنجمين لا صحة له وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والثعابين فصارت هذا الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها فهو موضع نظر والذي لا مرية فيه أنه كفر إن اعتقد أنها مستقلة بنفسها لا تحتاج إلى الله تعالى؛ لأن هذا مذهب الصابئة وهو كفر صريح لا سيما إن صرح بنفي ما عداها.

وبهذا البحث يظهر ضعف قول الحنفية إن اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر، وإن اعتقد أنه تخيل وتمويه لم يكفر بل ينبغي لهم أن يفصلوا في هذا الإطلاق فإن." (١)

"باقية قاله أشهب وقال ابن القاسم: ليس فيما يصاب من الصحيحة إذا بقي من الأولى شيء إلا من حساب نصف الدية.

(الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة) اعلم أن هذا الفرق غريب عجيب نادر بسبب أن كتب الفرائض على العموم فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في أن أسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح، وهو في غاية الإشكال؛ لأن المراد بالثلاثة إما الأسباب التامة، وإما أجزاء الأسباب، والكل غير مستقيم، وبيانه أنهم يجعلون أحد الأسباب القرابة، والأم لم ترث الثلث في حالة والسدس في أخرى بمطلق القرابة، وإلا لكان ذلك ثابتا للابن أو البنت لوجود مطلق القرابة فيهما

ــــــــSقال (الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة) اعلم أن هذا الفرق غريب عجيب نادر بسبب أن كتب الفرائض على العموم فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في أن أسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح، وهو في غاية الإشكال؛ لأن المراد بالثلاثة إما الأسباب التامة، أو أجزاء الأسباب والكل غير مستقيم، وبيانه أنهم يجعلون أحد الأسباب القرابة، والأم لم ترث الثلث في حالة، والسدس في أخرى بمطلق القرابة، وإلا لكان ذلك ثابتا للابن أو البنت لوجود مطلق القرابة فيهما قلت: هذا الفرق ليس بغريب، ولا عجيب

ــــــــQفي أيام ملكة مصر بعد فرعون المسماة بدلوكا وضعوا السحر في البرابا، وصوروا فيه عساكر الدنيا فأي عسكر قصدهم، وأي شيء فعلوه من قلع الأعين أو ضرب الرقاب تخيل ذلك الجيش أو رجاله أنه وقع بذلك العسكر في موضعه فتحاشيهم العساكر فأقاموا ستمائة سنة، والنساء هن الملوك والأمراء بمصر بعد غرق فرعون وجيوشه كما حكاه المؤرخون. وأما **الجواب** عن سحرة فرعون فمن وجوه. (الأول) أنهم تابوا فمنعتهم التوبة والإسلام العودة إلى معاودة الكفر الذي تكون به تلك الآثار ورغبوا فيما عند الله تعالى ولذلك قالوا ﴿لا ضير إنا إلى ربنا منقلبون﴾ [الشعراء: ٥٠] .

(الثاني) أنه يجوز أنهم لم يكونوا ممن وصلوا لذلك، وإنما قصد من يقدر من السحرة في ذلك الوقت على قلب العصا حية لأجل موسى - عليه السلام -.

(الثالث) أنه يجوز أن يكون فرعون قد علمه بعض السحرة حجبا وموانع يبطل بها سحر السحرة اعتناء به والحجب والمبطلات فيه مشتهرة عند أهله قال ودليل أن للسحر حقيقة الكتاب والسنة الإجماع أما الكتاب فقوله تعالى ﴿يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة: ١٠٢] ، وما لا حقيقة له لا يعلم، ولا يلزم صدور الكفر عن الملائكة؛ لأنه قرئ الملكين بكسر اللام أو هما ملكان، وأذن لهما في تعليم الناس السحر للفرق بين المعجزة والسحر؛ لأن مصلحة الخلق في ذلك الوقت كانت تقتضي ذلك ثم صعدا إلى السماء، وقولهما ﴿فلا تكفر﴾ [البقرة: ١٠٢] أي لا تستعمله على وجه الكفر كما

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/١٨٨

يقال خذ المال، ولا تفسق به أو يكون معنى قوله عز وجل ﴿يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة: ١٠٢] أي ما يصلح للأمرين.
وأما السنة ففي الصحيحين «أنه – صلى الله عليه وسلم – سحر فكان يخيل إليه أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن» الحديث وقد سحرت عائشة – رضي الله عنها – جارية اشترتها وفي الموطإ أن جارية لحفصة زوج النبي – صلى الله عليه وسلم – سحرتها وقد كانت دبرتها فأمرت بها فقتلت كما في التبصرة وأما الإجماع فقد كان السحر وخبره معلوما للصحابة – رضوان الله عليهم أجمعين – وكانوا مجمعين عليه قبل ظهور القدرية؛ ولأن الله عز وجل قادر على خلق ما يشاء عقب كلام مخصوص أو أدوية مخصوصة.
وأما الوجهان اللذان احتجوا بهما. (فالأول) قوله تعالى يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى فهو تخيل لا حقيقة له **وجوابه** أنه حجة لنا؛ لأنه تعالى أثبت السحر، وإنما لم ينهض بالخيال إلى السعي ونحن لا ندعي أن كل سحر ينهض إلى كل المقاصد.
(والثاني) أنه لو كانت له حقيقة لأمكن الساحر أن يدعي به النبوة فإنه يأتي بالخوارق على اختلافها، **وجوابه** أن إضلال الله تعالى للخلق ممكن لكن الله تعالى أجرى عادته بضبط مصالحهم فما يسر ذلك على الساحر وكم من ممكن يمنعه الله عز وجل عن الدخول في العالم؛ لأنواع من الحكم مع أننا سنبين بعد إن شاء الله تعالى الفرق بين السحر والمعجزات من وجوه فلا يحصل اللبس والضلال. اهـ بزيادة ما.

المقصد الثاني) السحر على الجملة نوعان الأول ما هو غير خارق للعوائد والثاني ما هو خارق للعوائد قاله ابن الشاط والنوع الثاني هو ما عرفه المناوي على الجامع الصغير بقوله هو مزاولة النفس الخبيثة لأقوال وأفعال يترتب عليها أمور خارقة اهـ.
وأشار بقوله مزاولة النفس الخبيثة إلى ما قاله الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتابه الملخص السحر والعين لا يكونان من فاضل، ولا يقعان ولا يصحان منه أبدا؛ لأن من شرط السحر الجزم بصدور الأثر وكذلك أكثر الأعمال من شرطها الجزم والفاضل المتبحر في العلوم يرى وقوع ذلك من الممكنات التي يجوز أن توجد، وأن لا توجد فلا يصح لفاضل أصلا." (١)
"درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر فيقدم المحرم ها هنا فيكون الورع الترك، وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوي الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب ويمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم وعلى هذا المنوال تجري قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جدا بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله، وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شريعة
ـــــــSدرء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر فيقدم المحرم ها هنا فيكون الورع الترك، وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوي الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب يمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم، وعلى هذا المنوال تجري قاعدة الورع، وهذا مع تقارب الأدلة أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جدا بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله، وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شريعة) قلت: لا يصح ما قاله من أن الخروج عن الخلاف يكون ورعا بناء على أن الورع في ذلك لتوقع العقاب وأي عقاب يتوقع في ذلك أما على القول بتصويب

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٩٣/٤

المجتهدين فالأمر واضح لا إشكال فيه.

وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره فالإجماع منعقد على عدم تأثيم المخطئ وعدم تعيينه فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء على هذا الوجه

وأما الدليل

ــــــــQالآخر قال حفيد ابن رشد في بدايته وهذا الاحتجاج على مذهب من يرى أنا مخاطبون بشرع من قبلنا. اهـ. (الثاني) أنه فرط فيضمن كما لو كان حاضرا. (الثالث) المرسل عن ابن شهاب أن «ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط قوم فأفسدت فيه فقضى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن على أهل الحوائط بالنهار حفظها، وأن ما أفسدته المواشي بالليل ضامن على أهلها» أي مضمون وجهه أنه بالنهار يمكن التحفظ دون الليل. (الرابع) أنكم قد اعتبرتم ذلك في قولكم إن رمت الدابة حصاة كبيرة أصابت إنسانا ضمن الراكب بخلاف الصغيرة فإنه لا يمكنه التحفظ منها والتحفظ من الكبير بالتنكيب عنه وقلتم يضمن ما نفحت بيدها؛ لأنه يمكنه ردها بلجامها، ولا يضمن ما أفسدت برجلها وذنبها.

وعمدة أبي حنيفة وجوه. (الأول) قوله – عليه السلام – «جرح العجماء جبار» وجوابه أن الجرح عندنا جبار إنما النزاع في غير الجرح واتفقنا على تضمين السائق والراكب والقائد. (الثاني) القياس على النهار، وما ذكرتموه من الفرق بالحراسة بالنهار باطل؛ لأنه لا فرق بين من حفظ ماله فأتلفه إنسان أو أهمله فأتلفه أنه يضمن في الوجهين وجوابه أن القياس على النهار لا يصح؛ لأنا لا نسلم بطلان الفرق المتقدم بالحراسة بالنهار؛ لأن إتلاف المال هاهنا كمن ترك غلامه يصول فيقتل فإنه لا يضمن؛ لأنه بسبب المالك، وأما ما ذكرتموه فليس كذلك. (الثالث) القياس على جناية الإنسان على نفسه، وماله وجناية ماله عليه وجنايته على مال أهل الحرب أو أهل الحرب عليه وعكسه جناية صاحب البهيمة وجوابه أنه قياس مخالف للآية؛ لأنه بالليل مفرط وبالنهار ليس بمفرط على أن تلك النقوض لا يمكن فيها التضمين؛ لأن أحدا منهم ليس من أهل الضمان وهاهنا أمكن التضمين.

(القول الثالث) لليث أن كل دابة مرسلة فصاحبها ضامن وعمدته أنه تعد من المرسل، والأصول على أن على المتعدي الضمان وجوابه أن محل كونه تعديا من المرسل إذا لم يتسبب المالك في الإتلاف، وإلا فالتعدي من المالك لا من المرسل كما يؤخذ مما تقدم فافهم. (القول الرابع) وهو مروي عن عمر – رضي الله عنه – وجوب الضمان في غير المنفلت، ولا ضمان في المنفلت؛ لأنه لا يملك قال في البداية فسبب الخلاف في هذا الباب معارضة الأصل للسمع ومعارضة السماع بعضه لبعض وذلك أن الأصل يعارض قوله – عليه السلام – «جرح العجماء جبار» ويعارض أيضا التفرقة التي في حديث البراء وكذلك التفرقة التي في حديث البراء تعارض أيضا قوله – عليه السلام – جرح إلخ. اهـ. فافهم. (تنبيهان الأول) أن قوله تعالى ﴿ففهمناها سليمان﴾ [الأنبياء: ٧٩] وإن اقتضى ظاهره أن حكم سليمان – عليه السلام – كان أقرب للصواب من حكم داود وهو خلاف ما تقتضيه أصول شريعتنا من أن حكم سليمان – عليه السلام – إيجاب لقيمة مؤجلة، ولا يلزم ذلك صاحب الحرث؛ لأن الأصل في القيم الحلول إذا وجبت في الإتلافات؛ ولأنه إحالة على أعيان لا يجوز بيعها، وما لا يباع لا يعارض به في القيم فلذا لو وقع حكمه – عليه السلام – في شرعنا من بعض القضاة ما أمضيناه بخلاف ما

لو وقع حكم داود – عليه السلام – في شرعنا فإننا نمضيه؛ لأن قيمة الزرع يجوز أن يؤخذ فيها غنم؛ لأن صاحبها مفلس مثلا أو غير ذلك وحينئذ فيلزم أحد الأمرين إما أن تكون شريعتنا أتم في المصالح، وأكمل الشرائع أو يكون داود – عليه السلام – فهم دون سليمان – عليه السلام – وهو خلاف ظاهر الآية إلا أنا إذا قلنا أن اختلاف المصالح." (١)

"الوجوب فقد ترك الندب فلم يجمع بين المذهبين، بل هذا مذهب مالك فقط، وإن لم يعتقد الوجوب لم يجزه المسح إلا بنية الندب فما حصل الجمع بين المذهبين، وكذلك المالكي إذا بسمل، وكل موضع اختلف فيه على هذا النحو يوردون فيه هذا السؤال، وليس بوارد بسبب أنا نقول: يعتقد في مسح رأسه كله الندب على رأي الشافعي والوجوب على رأي مالك وليس في ذلك الجمع بين الضدين فإن الندب والوجوب والأحكام الشرعية أضداد لكن الجمع بين الضدين إنما يمتنع إذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل أما اتحاد المحل فقط فلا يمتنع الجمع؛ لأن الصداقة ضد العداوة، والبغضة ضد المحبة، ويمكن أن يجتمع في القلب العداوة للكافرين، والصداقة للمؤمنين

ـــــــsالوجوب فقد ترك الندب فلم يجمع بين المذهبين بل هذا مذهب مالك فقط، وإن لم يعتقد الوجوب لم يجزه المسح إلا بنية الندب فما حصل الجمع بين المذهبين، وكذلك المالكي إذا بسمل، وكل موضع اختلف فيه على هذا النحو يوردون فيه هذا السؤال، وليس بوارد؛ لأنا نقول: يعتقد في مسح رأسه كله الندب على رأي الشافعي والوجوب على رأي مالك، وليس في ذلك الجمع بين الضدين الندب والوجوب فإن الندب والوجوب والأحكام الشرعية أضداد ولكن الجمع بين الضدين إنما يمتنع إذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل أما اتحاد المحل فقط فلا يمتنع؛ لأن الصداقة ضد العداوة، والبغضة ضد المحبة، ويمكن أن يجتمع في القلب العداوة للكافرين والصداقة للمؤمنين

ـــــــQفيها دية كاملة، وأما احتجاجهم بقوله – عليه السلام – «في العين خمسون من الإبل» وبقوله – عليه السلام – «في العينين الدية» **فجوابه** حمل الحديثين على العين غير العوراء؛ لأنهما عمومان مطلقان في الأحوال فيقيدان بما ذكرناه من الأدلة، وأما احتجاجهم بأن ما ضمن بنصف الدية ومعه نظيره ضمن بنصفها منفردا كالأذن واليد **فجوابه** الفرق المتقدم بانتقال قوة العين الأولى بخلاف الأذن واليد، ولو انتقلت القوة فيهما أيضا التزمناه، وأما احتجاجهم بأنه لو صح القول بانتقال النور الباصر لم يجب على الأول نصف الدية؛ لأنه لم يذهب نصف المنفعة **فجوابه** أنه لا يلزم اطراح الأول إذ لو جنى عليها فاحولتا أو عمشتا أو نقص ضوءهما فإنه يجب عليه العقل لما نقص ولا تنقص الدية عمن جنى ثانيا على قول عندنا، وهذا السؤال قوي علينا وكان يلزمنا أن نقلع بعين الأعور عينين اثنين من الجاني.

(تفريع) قال ابن أبي زيد في النوادر: فيها أي في عين الأعور ألف وإن أخذ في الأولى ديتها قاله مالك وأصحابه، وقال أشهب: يسأل عن السمع فإن كان ينتقل فكالعينين وإلا فكاليد وإن أصيب من كل نصف بصرها ثم أصيب باقيهما في ضربة فنصف الدية؛ لأنه ينظر بهما نصف نظرهما فإن أصيب باقي إحداهما فربع الدية فإن أصيب بعد ذلك بقية الأخرى فنصف الدية؛ لأنه أقيم مقام نصف جميع بصره فإن أخذ صحيح نصف دية إحداهما ثم أصيب بنصف الصحيحة فثلث الدية؛ لأنه أذهب من جميع بقية بصره ثلثه وإن أصيب ببقية المصابة فقط فربع الدية فإن ذهب باقيها والصحيحة بضربة

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٢١٢

فالدية كاملة أو الصحيحة وحدها فثلثا الدية؛ لأنها ثلثا بصره فإن أصيب بقية المصابة فنصف الدية بخلاف لو أصيبت والصحيحة باقية قاله أشهب، وقال ابن القاسم: ليس فيما يصاب من الصحيحة إذا بقي من الأولى شيء إلا من حساب نصف الدية اهـ.

[الفرق بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة]

(الفرق الثاني والخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة)

وهو أن أسباب التوارث التامة هي عبارة عن ماهية كل من القرابة والولاء والنكاح بشرط شيء أعني خصوص كون القرابة بنوة مثلا وخصوص كون الولاء علويا وخصوص كون النكاح زوجة أو زوجا، وأجزاؤها العامة هي عبارة عن ماهية كل من الثلاثة المذكورة بشرط لا شيء أعني مطلق القرابة من حيث هي مطلق القرابة، ومطلق الولاء من حيث هو مطلق الولاء، ومطلق النكاح من حيث هو مطلق النكاح، وأجزاؤها الخاصة هي عبارة عن ماهية كل من الثلاثة المذكورة لا بشرط شيء أي من إطلاق أو خصوص، وهي المشتركات أعني قرابة ما وولاء ما ونكاحا ما، وهذه أخص من الأجزاء العامة، وأعم من التامة وهي مراد الفرضيين بقولهم: إن أسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح قال ابن الشاط وما توهمه الشهاب من الإشكال في كلامهم هذا ليس كما توهم وبيان ذلك أنهم بين أمرين

(أحدهما) تعبيرهم عن الأسباب بلفظ التنكير

(وثانيهما) : التعبير عنها بلفظ التعريف فمن عبر منهم بلفظ التنكير لم يرد كل نسب، ولا كل ولاء، ولا كل نكاح بل أراد نسبا خاصا وولاء خاصا ونكاحا خاصا، ولا نكر في التعبير بلفظ النكرة عن مخصوص فإن اللفظ عليه صادق وله صالح ومن عبر منهم بلفظ التعريف لم يرد أيضا كل نسب، ولا كل ولاء، ولا كل نكاح بل أراد ما أراده الأول وأحال الأول في تقييد ذلك المطلق على تعيين أصناف الوارثين والوارثات وأحال الثاني في بيان المعهود بالألف واللام على ما أحال عليه الأول وذلك أن أسباب التوارث التامة إجمالا سبعة." (١)

"حاجة

(المسألة الثالثة)

قال الأستاذ أبو إسحاق الإدراك يضاده النوم اتفاقا والرؤيا إدراك المثل كما تقدم فكيف تجتمع مع النوم وأجاب بأن النفس ذات جواهر فإن عمها النوم فلا إدراك ولا منام، وإن قام عرض النوم ببعضها أمكن قيام إدراك المنام بالبعض الآخر؛ ولذلك فإن أكثر المنامات آخر الليل عند خفة النوم

(المسألة الرابعة) تقدم أن المدرك إنما هو المثال، وبه خرج الجواب عن كون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرى في الآن الواحد في مكانين فإن المرئي في المكانين مثالان فلا إشكال إذا تعددت المظروفات بتعدد الظروف إذ المشكل أن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٢١٥

يكون في مكانين في زمان واحد، وأجاب الصوفية بأنه – عليه السلام – كالشمس ترى في أماكن عدة، وهي واحدة، وهو باطل فإنه – عليه السلام – يراه زيد في بيته ويراه عمرو بجملته في بيته أو داخل مسجده والشمس إنما ترى من أماكن عدة، وهي في مكان واحد فلو رئيت داخل بيت بجرمها استحال رؤية جرمها في داخل بيت آخر، وهو الذي يوازن رؤية رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في بيتين أو مسجدين، **والإشكال لم** يرد رؤيته – عليه السلام – من مواضع عدة، وهو في مكان واحد إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته – عليه السلام – فأين أحدهما من الآخر مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فلا يتجه **الجواب** إلا بأن المرئي مثاله – عليه السلام – لا ذاته، وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غيره إنما يرى مثاله لا هو بذاته، وبه يظهر معنى قوله – عليه السلام –: «من رآني فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بي» وأن التقدير من رأى مثالي فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بمثالي، وأن الخبر إنما يشهد بعصمة المثال عن الشيطان، ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة أيضا كذلك معصومة عن تمثل الشيطان بمثلها وما عدا ذلك من المثل يمكن أن يكون حقا ويمكن أن يكون من قبل الشيطان وأنه تمثل بذلك المثال

(المسألة الخامسة)

قال العلماء: إنما تصح رؤية النبي – عليه السلام – لأحد رجلين أحدهما صحابي رآه فعلم صفته فانطبع في نفسه مثاله فإذا رآه جزم بأنه رأى مثاله المعصوم من الشيطان فينتفي عند اللبس والشك في رؤيته – عليه السلام –، وثانيهما: رجل تكرر عليه سماع صفاته المنقولة في الكتب حتى انطبعت في نفسه صفته – عليه السلام – ومثاله المعصوم كما حصل ذلك لمن رآه فإذا رآه

S———— . . . .

Q———— ﴿ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم﴾ [البقرة: ١٠٩] ﴿ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء﴾ [النساء: ٨٩] ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾ [النساء: ٥٤] اهـ والغبطة تمني حصول مثل نعمة الغير لنفسك من غير تعرض لطلب زوالها عن صاحبها بل تشتهي مثلها لنفسك مع بقائها لذويها، وقد تخص باسم المنافسة.

وقد يعبر عنها بلفظ الحسد كما في قوله – صلى الله عليه وسلم – «لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وأطراف النهار ورجل آتاه الله – تعالى – مالا فهو ينفقه آناء الليل وأطراف النهار» أي لا غبطة إلا في هاتين على وجه المبالغة، وفي الزواجر: وليست الغبطة والمنافسة بحرام أي لعدم تعلقها بمفسدة ألبتة بل هي إما واجبة، وإما مندوبة، وإما مباحة قال – تعالى – ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ [المطففين: ٢٦] ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم﴾ [الحديد: ٢١] والمسابقة تقتضي خوف الفوت فالواجبة تكون في النعم الدينية الواجبة كنعمة الإيمان والصلاة المكتوبة والزكاة فيجب أن تحب أن تكون مثل القائم بذلك، وإلا كنت راضيا بالمعصية، والرضا بها حرام (والمندوبة) تكون في الفضائل والعلوم وإنفاق الأموال في الميراث.

والمباحة تكون في النعم المباحة كالنكاح، والمنافسة في المباحات لا يترتب عليها إثم لكنها تنقص من الفضائل، وتناقض الزهد والرضا بالمقضي والتوكل، وتحجب عن المقامات الرفيعة نعم هنا دقيقة ينبغي التنبيه لها، وإلا وقع الإنسان في الحسد الحرام من غير أن يشعر، وهي أن من أيس أن ينال مثل نعمة الغير فبالضرورة أن نفسه تعتقد أنه ناقص عن صاحب تلك النعمة وأنها تحب زوال نقصها، وزواله لا يحصل إلا بمساواة ذي النعمة أو بزوالها عنه، وقد فرض يأسه عن مساواته فيها فلم يبق إلا محبته لزوالها عن الغير المتميز بها عنه؛ إذ بزوالها يزول تخلفه.

وتقدم غيره بها، فإن كان بحيث لو قدر على زوالها عن الغير أزالها فهو حسود حسدا مذموما، وإن كان عنده من التقوى ما يمنعه عن إزالتها مع قدرته عليها، وعن محبة زوالها عن الغير فلا إثم عليه؛ لأن هذا أمر جبلي لا تنفك النفس عنه، ولعله المعنى بقوله – صلى الله عليه وسلم – «كل ابن آدم حسود» وفي رواية «ثلاثة لا ينفك المسلم عنهن الحسد والظن والطيرة، وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ» أي إن وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به، ويبعد ممن يريد مساواة غيره في النعمة فيعجز عنها سيما إن كان من أقرانه أن ينفك عن الميل إلى زوالها فهذا الحد من المنافسة يشبه الحسد الحرام فينبغي الاحتياط التام فإنه متى صفى إلى محبة نفسه ومال لاختياره إلى مساواته لذي النعمة بمحبة زوالها عنه فهو مرتبك في الحسد." (١)

"ليأمن الاختناق على نفسه، وقد دلت العادة على استحالة ذلك.

(الثاني) أن يسأل الله تعالى العافية من المرض أبد الدهر لينتفع بقواه وحواسه وأعضائه أبد الدهر، وقد دلت العادة على استحالة ذلك.

(الثالث) أن يسأل الله تعالى الولد من غير جماع أو الثمار من غير أشجار وغراس، وقد دلت العادة على استحالة ذلك فطالب ذلك مسيء الأدب على الله تعالى، وكذلك قول الداعي اللهم لا ترم بنا في شدة فإن عادة الله تعالى جارية قطعا بوقوع بعض الأنفس في الشدائد بل لا تكاد نفس تسلم من شدة في مدة حياتها، وكذلك قول الداعي خرق الله العادة في بقائك وهو كثير في العرف، وكذلك قوله أعطنا خير الدنيا والآخرة واصرف عنا شر الدنيا والآخرة لا يجوز لأن من المحال أن يحصل هذا المدعو به لهذا الداعي فلا بد أن يقصد بهذا العموم الخصوص إذ لا بد أن يفوت هذا الداعي رتبة النبوة ومرتبة الملائكة ودرجات الأنبياء في الجنة، ولا بد أن يدركه بعض الشرور ولو سكرات الموت ووحشة القبر فلا بد أن يقصد بهذا العموم الخصوص وقس على هذه نظائرها

ـــــــSليأمن الاختناق على نفسه، وقد دلت العادة على استحالة ذلك) قلت قد أجاز ذلك على وجه القصد لطلب الولاية وحكمه بأنه إساءة أدب دعوى عرية عن الحجة وتكثيره الأمثلة لا حاجة إليه. قال (وكذلك قول الداعي اللهم لا ترم بنا في شدة فإن عادة الله جارية قطعا بوقوع بعض الأنفس في الشدائد بل لا تكاد نفس تسلم من شدة في مدة حياتها، وكذلك قول الداعي خرق الله العادة في بقائك وهو كثير في العرف، وكذلك قول اللهم أعطنا خير الدنيا والآخرة واصرف عنا شر الدنيا والآخرة لا يجوز؛ لأن من المحال أن يحصل هذا المدعو به لهذا الداعي، فلا بد أن يقصد بهذا العموم الخصوص إذ لا بد أن يفوت هذا الداعي رتبة النبوة ومرتبة الملائكة ودرجات الأنبياء في الجنة فلا بد أن يدركه بعض الشرور ولو

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٤٤/٤

سكرات الموت ووحشة القبر فلا بد أن يقصد بهذا العموم الخصوص وقس على هذا نظائرها) قلت ليس كون هذه الأمور واقعة على وجه الخصوص بموجب أن لا تطلب إلا على وجه الخصوص بل يجوز أن تطلب على وجه العموم وغايته أن نقول طلب مثل ذلك طلب للممتنع عادة على معنى أن يقصد الطالب بطلبه أن يصير وليا فتخرق له العادة فقد جوز ما منع.

ـــــــQالنور كما أن الوزير والسلطان والرعية في نور العدل فهذا مثال، وليس بمثل، وقال الله – تعالى – ﴿الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة﴾ [النور: ٣٥] الآية، ولا مماثلة بين نوره وبين الزجاجة والمشكاة وعبر النبي – صلى الله عليه وسلم – عن اللبن في المنام بالإسلام والحبل بالقرآن، وأي مماثلة بين اللبن والإسلام وبين الحبل والقرآن إلا في مناسبة، وهو أن الحبل يتمسك به في النجاة، واللبن غذاء الحياة الظاهرة، والإسلام غذاء الحياة الباطنة فكل من هذه مثال، وليست بمثل اهـ المراد فمن هنا قال الأصل: إن جواب الصوفية عن استشكال كون رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كيف يرى في مكانين في الآن الواحد بأنه – عليه السلام – كالشمس ترى في أماكن عدة، وهي واحدة باطل فإن الإشكال لم يرد في رؤيته – عليه السلام – من مواضع عدة، وهو في مكان واحد حتى يصبح الجواب عنه بذلك بل إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته – عليه السلام – مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فأين أحدهما من الآخر فلا يتجه الجواب إلا بأن المرئي مثاله – عليه السلام – لا ذاته.

وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غير ذلك إنما يرى مثاله لا هو بذاته وبه يظهر معنى قوله – صلى الله عليه وسلم – «من رآني فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بي» وأن التقدير من رأى مثالي فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بمثالي، وأن الخبر إنما يشهد بعصمة المثال عن الشيطان، ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة كذلك معصومة عن تمثل الشيطان بمثلها وما عدا ذلك من المثل يمكن حقا ويمكن أن يكون من قبل الشيطان، وأنه تمثل بذلك المثال اهـ.

[المسألة الخامسة تصح رؤية النبي عليه السلام لأحد رجلين]

(المسألة الخامسة)

قال العلماء: إنما تصح رؤية النبي – عليه السلام – لأحد رجلين (أحدهما) صحابي رآه فعلم صفته فالطبع في نفسه مثاله، فإذا رآه جزم بأنه رأى مثاله المعصوم من الشيطان فينتفي عنه اللبس، والشك في رؤيته – عليه السلام –، وثانيهما: رجل تكرر عليه سماع صفاته المنقولة في الكتب حتى انطبعت في نفسه صفته – عليه السلام – ومثاله المعصوم كما حصل ذلك لمن رآه فإذا رآه جزم برؤيته مثاله – عليه السلام – كما يجزم به من رآه فينتفي عنه اللبس والشك في رؤيته – عليه السلام – وأما غير هذين فلا يحل له الجزم بل يجوز أن يكون رآه – عليه السلام – بمثاله ويحتمل أن يكون من تخييل الشيطان،

ولا يفيد قول المرئي لمن رآه أنا رسول الله، ولا قول من يحضر معه هذا رسول الله؛ لأن الشيطان يكذب لنفسه ويكذب لغيره فلا يحصل الجزم." (١)

"هذه الأمور وحسن الإخبار بحصولها؛ لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الإشكال.

(الثاني) أن يقول الداعي اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، وقد جاء في الحديث الصحيح أن «صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة» فلا يجوز طلب شيء من ذلك.

(الثالث) أن يقول اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن، وقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في الحديث الصحيح «الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما» فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر وألحق بهذه المثل نظائرها

(القسم الخامس) في المحرم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وقولي بطريق الآحاد احتراز من المتواتر فإن طلب نفي ذلك من قبيل الكفر كما تقدم وله أمثلة (الأول) أن يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، وقد

ـــــــSهذه الأمور وحسن الإخبار بحصولها؛ لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها، والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الإشكال)

قلت **جوابه** هذا مبني على أن الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم الحصول ممنوع وذلك هو عين دعواه من غير حجة أتى بها.

قال (الثاني أن يقول الداعي اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، وقد جاء في الحديث الصحيح أن «صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة» فلا يجوز طلب شيء من ذلك. الثالث أن يقول اللهم اجعل صلواتي كفارة لما بينهن، وقد قال – صلى الله عليه وسلم – في الصحيح «الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما» فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر) قلت ما قاله دعوى كما سبق مع أن هذين المثالين يتجه فيهما أن يكون دعاء بتحسين عاقبته وذلك مجهول عنده.

قال (القسم الخامس من المحرم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وقولي بطريق الآحاد احتراز من المتواتر فإن طلب نفي ذلك من قبيل الكفر كما تقدم) قلت قد تقدم الكلام على طلب نفي ما دل السمع القاطع على ثبوته وأنه ليس بكفر إلا على رأي من يكفر بالمآل وليس ذلك مذهبه. قال (وله أمثلة: الأول أن يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، وقد

ـــــــQأو عمه، ولأنه لم يكن من فعل الماضي اهـ لكن قال الأصل: بلغني عن بعض العلماء أنهم كانوا يتحاشون عن تقبيل أولادهم في أفواههم ويقبلونهم في أعناقهم ورءوسهم محتجين بأن الله – تعالى – حرم الاستمتاع بالمحارم والاستمتاع هو أن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٢٦٩

يجد لذة بالقبلة فمن كان يجد لذة بالقبلة بها امتنع ذلك في حقه.

ومن كان يستوي عنده الخد والفم والرأس والعنق وجميع الجسد عنده سواء، وإنما يفعل ذلك على وجه الجبر والحنان فهذا هو المباح، وأما غير ذلك فلا قال: وهذا كلام صحيح لا مرية فيه، ولقد رأيت بعض الناس يجد اللذة من تقبيل ولده في خده أو فمه كما يجده كثير من الناس بتقبيل امرأته ويعتقد أن ذلك بر بولده وليس كذلك بل هو لقضاء أربه ولذته وينشرح لذلك ويفرح قلبه ويجد من اللذة أمرا كبيرا.

ومن المنكرات أن يعمد الإنسان لأخته الجميلة أو ابنته الجميلة التي يتمنى أن يكون له زوجة مثلها في مثل خدها وثغرها فيقبل خدها، أو ثغرها أو هو يعجبه ذلك ويعتقد أن الله - تعالى - إنما حرم عليه قبلة الأجانب، وليس كذلك بل الاستمتاع بذوات المحارم أشد تحريما كما أن الزنى بهن أقبح من الزنا بالأجنبيات، وما من أحد له طبع سليم ويرى جمالا فائقا لا يميل إليه طبعه وقد يزغه عقله وشرعه، ورأيت الناس عندهم مسامحة كثيرة في ذلك، وقول مالك - رحمه الله -: إنه يقبل خد ابنته محمول على ما إذا كان هذا وغيره عنده سواء، أما متى حصل الفرق في النفس صار استمتاعا حراما، والإنسان يطالع قلبه ويحكمه في ذلك اه.

[المسألة الرابعة هل الانتهاء إلى البركات في السلام مأمور به مطلقا]

(المسألة الرابعة)

اختلف العلماء في رد السلام هل الانتهاء فيه إلى البركات مأمور به مطلقا وفي صورة واحدة، وهي ما إذا انتهى المبتدئ بالسلام إلى البركات فقط وهذا الخلاف مبني على الخلاف في قوله تعالى ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾ [النساء: ٨٦] قال ابن عطية في تفسيره قيل: إن أو للتنويع لا للتخيير وقيل: للتخيير اه قال الأصل: ومعنى التخيير أن الإنسان مخير في أن يرد أحسن أو يقتصر على لفظ المبتدئ إن كان قد وقف دون البركات، وإلا لبطل التخير لتعين المساواة ومعنى التنويع تنويع الرد إلى المثل إن كان المبتدئ انتهى للبركات، وإلى الأحسن إن كان المبتدئ اقتصر دون البركات اه والله - سبحانه وتعالى - أعلم.

[الفرق بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب]

[المسألة الأولى الوالدين يأمران بالمعروف وينهيان عن المنكر]

(الفرق الثاني والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب)

وهو أن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف واجب إذا اجتمعت فيه شروط ثلاث

(الشرط الأول) أن يعلم ما يؤمر به وينهى." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٨١/٤

"ذلك على ألسنة السماسرة في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع كقولهم الصلاة والسلام على خير الأنام. قال مالك كم يقولون هذا على سبيل العادة من غير قصد الدعاء والتقرب إلى الله تعالى وهو خبر ومعناه الدعاء وكما يقول المتحدثون في مجالسهم ما أقوى فرس فلان أبلاها الله بدنية أو سبع ونحو ذلك مما يجري هذا المجرى ولا يريدون شيئا من حقيقته فهذا كله مكروه، وقد أشار بعض العلماء إلى تحريمه، وقال كل ما يشرع قربة لله تعالى لا يجوز أن يقع إلا قربة له على وجه التعظيم والإجلال لا على وجه التلاعب، فإن قلت قد كان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول نحوا

S. . . . .

Qبهذه النعمة أي إظهارها والتحدث بها على حد ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ [الضحى: ١١] اهـ وهذا مناف جميع مواطن طلب تحصيل الحاصل فافهم. قال ابن الشاط ومساق قوله – صلى الله عليه وسلم – «رفع عن أمتي» الحديث أي الذي رواه الطبراني وغيره مشعر بالمدح لهذه الأمة فيتعين لذلك اختصاصها بذلك الرفع ويلزم القول بهذا المفهوم لقرينة المدح ويكون هنا في هذا المقام شرط مجهول كما قاله المورد كما حكاه الله تعالى عن قوم في سياق المدح من قولهم ﴿ربنا وآتنا ما وعدتنا﴾ [آل عمران: ١٩٤] إلخ على دعوى الشهاب أن طلب تحصيل الحاصل معصية ويكون ما أطال به الشهاب في الجواب عن هذا الإيراد ليس بصحيح بل باطل وعلى تسليم جوابه عما أورد على دعواه المذكورة من إخبار الله تعالى عن أهل الأعراف في سياق مدحهم لا ذمهم بأنهم يقولون ﴿ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين﴾ [الأعراف: ٤٧] إلخ يبقى هو مطالبا بدليل المنع من مثل ذلك الدعاء ولم يأت بدليل ولا شبهة اهـ كلام ابن الشاط بتصرف.

[القسم الرابع من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع على ثبوته]

(والقسم الرابع) أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع على ثبوته وله أمثلة: منها أن يقول جعل الله موت من مات من أولادك حجابا من النار، ومنها أن يقول اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، ومنها أن يقول اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن. قال الأصل: فالدعاء بهذه الأدعية الثلاثة ونظائرها معصية لما مر من أنه طلب لتحصيل الحاصل. أما الأول فلأنه قد دل الحديث الصحيح على أن «من مات له اثنان من الولد كانا حجابا له من النار» ، وأما الثاني فلأنه قد جاء في الحديث الصحيح أن «صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة» ، وأما الثالث فلأن قوله – صلى الله عليه وسلم – في الحديث الصحيح «الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما» قال وأما ما يقال من أن أمره – صلى الله عليه وسلم – لنا بأن ندعو له بقولنا اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد مع إنه قد ورد في الحديث الصحيح أن «الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح وأرجو أن أكون إياه وأن المقام المحمود هو الشفاعة» ، وقد أخبرنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه أعطيها فيلزم أحد الأمرين إما إباحة الدعاء بما هو ثابت وإما الإشكال على الإخبار عن كونه أعطيها – عليه السلام – فيدفعه أن العلماء ذكروا في هذا الحديث أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أعلم أنه أعطي هذه الأمور مرتبة على دعائنا وأعلم أن دعاءنا يحصل له ذلك فحسن أمرنا بالدعاء له؛ لأنه سبب هذه الأمور وحسن الإخبار بحصولها؛ لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا. اهـ.

وتعقبه ابن الشاط بأن جوابه هذا عما ذكر من أمر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لنا بأن ندعو له بما ذكر مبني على أن الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم الحصول ممنوع وذلك هو عين دعواه من غير حجة أتى بها على أنه يتجه في المثال الثاني والثالث أن يكون دعاء الداعي بها بتحسين عاقبته وذلك مجهول عنده اهـ. قلت بل يتجه في جميع أمثلة هذا القسم كالذي قبله ما تقدم عن الجلال السيوطي أن من الدعاء بتحصيل الحاصل من قبيل التحدث بالنعمة أي أو الحمل عليه فافهم.

[القسم الخامس في المحرم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته]

(والقسم الخامس) أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وله أمثلة: منها أن يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، ومنها أن يقول اللهم اكفني أمر العري يوم القيامة حتى تستتر عورتي عن الأبصار، ومنها أن يقول اللهم إذا قبضتني إليك وأمتني فلا تحيني إلى يوم القيامة حتى أستريح من وحشة القبر. قال الأصل: فكل واحد من هذه الأدعية الثلاثة وأمثالها مستلزم لتكذيب حديث من أحاديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الصحيحة والواردة بطريق الآحاد فيكون معصية لا كفرا؛ لأن الكفر إنما يكون بجحد ما علم ثبوته بالضرورة أو بالتواتر أما الأول فلأنه قد دلت الأحاديث الصحيحة أنه لا بد من دخول طائفة من المسلمين النار وخروجهم منها بشفاعة وبغير شفاعة ودخولهم النار إنما هو بذنوبهم فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل أحد النار وما عد من آداب الدعاء من أن الإنسان إذا قال اللهم اغفر لي أن يقول ولجميع المسلمين فليس فيه رد على النبوة حيث أراد الداعي بقوله اللهم اغفر لي المغفرة من حيث الجملة وشرك معه جميع المسلمين فيما طلبه.

وكذا إن أراد مغفرة جميع ذنوبه وشرك معه جميع المسلمين مريدا في حقهم المغفرة من حيث الجملة وصح التعميم في." (١)

"إيراد السؤال والإشكال، والجواب عنه في أحسن مقال، فإن لم يسعفه الجواب بقي ماثلا في انتظار حل أولي الألباب. كما حشد القرافي كتابه بالفروق بين المسائل، والتمييز بين المتشابه والمتماثل، هذا مع توشية (١) الكتاب بفوائد مهمة، وتحليته بزوائد جمة، وتوشيحه بنكت جميلة، وتدبيجه بقواعد جليلة.

فلا جرم أن أضحى الكتاب معينا ارتوت منه كتب عديدة، وينبوعا نهل منه أصوليون ناهون مادة فريدة، كالطوفي في شرح مختصر الروضة، والسبكي وابنه في الإبهاج في شرح المنهاج، والعلائي في كتبه، والإسنوي في منهاج السول، وابن جزي في تقريب الوصول، والزركشي في البحر المحيط وتشنيف المسامع، وحلولو المالكي في الضياء اللامع، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير، وابن النجار في شرح الكوكب المنير، وغيرهم جم غفير (٢) .

ثانيا: شهرة مؤلف الكتاب، ونبوغه في علم الأصول، حتى عد أحد ثلاثة علماء عصره الذين انعقد الإجماع علة أفضليتهم قاطبة في الديار المصرية (٣) .

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣٠٢/٤

ولما مات القرافي عليه رحمة الله قال فيه ابن دقيق العيد رحمه الله: ((مات من يرجع إليه في علم الأصول)) (٤) ، ولهذا سجله الإمام السيوطي رحمه الله ضمن طبقة من كان بمصر من الأئمة المجتهدين (٥) .

فالإمام القرافي بحق تميز بانفرادات في مسائل أصولية بارزة، وبتحريرات نفيسة راسخة راكزة، فيها جدة وحداثة، نبعت من جهبذ بحاثة، تمتعت شخصيته بذكاء خارق، وعبقرية فذة، تشهد له اختياراته ومناقشاته، وترجيحاته وتصحيحاته، ونقوده وردوده، ونظراته الثاقبة، وتقريراته الصائبة.

ولقد رأيتني وأنا حفي بالبحث في الكتاب، كلف بحزنه وسهله، شغف بقراءته ودراسته أزداد قناعة بعد قناعة ساعة بعد ساعة ببراعة الشهاب القرافي وشموخه، وتألق نجمه وسطوعه.

ثالثا: الرغبة في الاطلاع على أصول فقهاء المدينة، دولة الإسلام، ومنبع العلم

---

(١) التوشية: التحسين والتزيين، مصدر وش. معجم المقاييس في اللغة، مادة " وشي ".

(٢) انظر: ص ١٤٨ - ١٥٣ القسم الدراسي.

(٣) انظر: ص ٤٨ القسم الدراسي.

(٤) انظر: ص ٤٨ القسم الدراسي.

(٥) انظر: ص ٤٨ القسم الدراسي.." [١]

"عبد الوهاب المالكي وهو مجلدان، وكتاب الإشارة للباجي، وكلاما لابن القصار في الأصول. .)) .

فهذه النصوص تبرهن على صحة التسمية الأخيرة، ولكن هذا يوقعنا في **إشكال وسؤال**، وهو: هل كتاب التنقيح حقا اختصار للمحصول؟

والجواب عنه: لا، ليس هو في واقع الأمر اختصارا للمحصول بالمعنى المعهود للاختصار الذي لا يغادر أصله في صغيرة ولا كبيرة. والحجة على هذا الادعاء: أن المصنف نفسه أعلن في صراحة تامة بأن اعتماده في هذا المختصر الأصولي كان على أخذ جملة كتاب: " الإفادة " للقاضي عبد الوهاب، وكتاب: " الإشارة " للباجي، و" مقدمة " ابن القصار في أصول الفقه، وكتاب " المحصول " للرازي. وهذا ظاهر جدا في الكتاب؛ فإنه طافح بآراء المالكية الأصولية، وهذا غير موجود في المحصول. فإذا كان الكتاب في أصله خلاصة لما ورد في الكتب الأربعة المتقدمة، بالإضافة إلى ما ضم إليها من مباحث وفوائد أصولية قد لا توجد في غيره، فإن تسميته بـ" اختصار المحصول " فيها تجوز وتسمح قد لا يغتفر إلا بالنظر إلى أنه التزم ترتيب وتبويب المحصول، وإلا فالكتاب بمباحثه وفوائده ومادته يأخذ صبغة خاصة، وصفة استقلالية تجعلنا لا نستطيع أن نستغني عنه بكتاب.

وزبدة القول في المسألة: أن كتاب " تنقيح الفصول "كتاب قائم بنفسه، مستقل بذاته، يستحق أن يسمى: تنقيح الفصول في علم الأصول. لكن لما كثر اعتماد القرافي في إنشائه للكتاب على تبويب وترتيب المحصول، مع نقل كثير من عباراته -

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١/ ٤

ولو بالمعنى – استحق أيضا أن يوسم بأنه: تنقيح الفصول في اختصار المحصول. والله تعالى أعلم.

أما نسبته إلى القرافي، فهي نسبة لا يرتقي إليها شك، ومن الدلائل عليها:

١ – مجيء ذكر الكتاب في كتب القرافي الأخرى، ومنها: نفائس الأصول

(١ / ٣٣٣) ، الأمنية في إدراك النية، ص (٥٨) ، العقد المنظوم في الخصوص والعموم (٢ / ١٦١) .." [(١)]

"المبحث الثاني

عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه

المطلب الأول: عنوان الكتاب

لم يضع مصنفه عنوانا محددا له، فكل الذي ذكره في هذا الصدد أن أطلق عليه اسم " شرح " فقط.

قال في نسخ الشرح الخطية ((أما بعد: فإن كتاب " تنقيح الفصول في اختصار المحصول "كان قد يسره الله علي ليكون مقدمة أول كتاب " الذخيرة في الفقه "، ثم رأيت جماعة كثيرة رغبوا في إفراده عنها، واشتغلوا به، فلما كثر المشتغلون به رأيت أن أضع له شرحا يكون عونا لهم على فهمه وتحصيله. . .)) .

فالمصنف قد نسج للمتن تسمية خاصة به، وهي: " تنقيح الفصول في علم الأصول "كما جاء في نسخ المتن الخطية (١) .

ولما طفق يشرح متنه لم ينسج لشرحه تسمية خاصة به سوى أنه ذكر كلمة

" شرح "، وترددت هذه الكلمة في تضاعيف الكتاب حيث قال: ((وفي هذه المواطن مباحث ومثل كثيرة نقلتها في كتاب " شرح المحصول "، وجعلتها مسائل خلاف مستقلة، ومعها مباحث شريفة هنالك، لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك)) (٢) .

كما أن المصنف أشار إلى كتابه هذا " شرح تنقيح الفصول " في كتابه " العقد المنظوم في الخصوص والعموم " ولم يتجاوز كلمة " شرح "، فقال: ((إشكال عظيم صعب، لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء، والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له جوابا يرضيني، وإلى الآن لم أجده، وقد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرهما، مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن، وهو. . . إلخ)) (٣) .

---

(١) انظر: المبحث السابق، ص (٦٣) ، فقد تم تحرير هذا الاختلاف ومناقشته.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٢٥ (المطبوع) .

(٣) العقد المنظوم ٢ / ١٦١.." [(٢)]

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ٦٥/١

(٢) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ٧٦/١

"لهم حجة قوية، حتى يخلص إلى القول الفصل فيها مستخدما أسلوب تقرير القاعدة في الحجاج، وأحيانا تتساوى أدلة الطرفين في نظره، فلا يغلب رأيا على رأي، ثم هو يفصح عن منشأ الخلاف وسببه، وعن ثمرته في بعض الأحايين.

- كما يلاحظ في منهجيات القرافي في كتبه سعيه الحثيث على إيراد **الإشكالات** والسؤالات التي قد تنشأ في خاطر القاريء، ثم يجيب عنها إن أسعفه **الجواب**، وإلا يتركها كما هي، إن استبد **الإشكال في** نفسه، وعجز عن **الجواب** عنه. وهذا مما امتاز به القرافي عن غيره.

- حرص القرافي على إثبات الفروقات بين المسائل المتشابهة كلما أمكنه ذلك وهذه خصيصة تميز بها منهج القرافي في تآليفه.

- من عادته وديدنه إثبات ما يحضره من فوائد وقواعد، وتنبيهات وتفريعات، واستطرادات قد تكون خارجة عن الموضوع في ثنايا كتبه، وقد سطرها تحت عنوانات صغيرة، كقوله: فائدة، تنبيه، فرع. . . إلخ.

- له عناية فائقة بالحدود والتعريفات، مقارنة وشرحا واعتراضا وترجيحا، هذه العناية تحكم ببراعة القرافي ودقته حيال تعامله مع الألفاظ والاصطلاحات.

تلكم هي أبرز خصائص منهج القرافي في سائر كتبه، وتيكم هي الخطوط العريضة لهذا المنهج. فالقرافي يبدو من خلاله أنه متابع لغيره في بعض الخطوات، لكن له انفرادات تميز بها دون أن يشركه فيها غيره.

وإن القاريء لكتاب " شرح تنقيح الفصول " بفحص وتأمل يمكنه تلمس تلك السمات المنهجية العامة في هذا الكتاب.

فإلى بيان المنهج الذي انتهجه القرافي وترسم خطاه في الجوانب التفصيلية التالية:

أولا: تعامل المؤلف مع المتن:

سبقت الإشارة إلى أن الكتاب متنا وشرحا يعتبر وحدة واحدة لا يمكن الفصل بينهما (١) ، ولكن كيف كان المؤلف يشرح المتن؟

---

(١) انظر: ص ٦٣ من القسم الدراسي.." (١)

"٤ - طول النقل وقصره

غالب نقولاته جاءت متوسطة المقدار، قد تقصر أحيانا حتى تغدو جزء سطر (١) ، وتزيد حتى تبلغ قريبا من الصفحة (٢) . وهذا نادر جدا. والغالب عليها مجيئها في بضع أسطر.

ثامنا: العناية بإثبات الفروق، وإيراد **الإشكالات**:

انتهج القرافي في تأليفه لكتابه وكتبه الأخرى منهج تبيان الفروق بين المسائل العلمية، فقد حرص على إظهار جملة وافية من الفروق الدقيقة بين المسائل التي ربما يقع فيها الاشتباه، من أمثلة ذلك:

أ - قال: ((ووجه الفرق على هذا المذهب. . .)) (٣) .

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١٠٣/١

ب – وقال: ((ومع هذا الفرق أمكن أن يقولوا بالمنع مطلقا. . .)) (٤) .

جـ – وقال: ((فظهر الفرق بين العدم والإعدام)) (٥) .

وقد رصدت جملة ما ذكر فيه الفرق بين مسائل هذا القسم الذي أحققه، فبلغت ما يقارب خمسة وعشرين فرقا.

أما الإشكالات فالقرافي صاحب عقلية تتقد ذكاء وفطنة، لهذا تميز منهجه بإثارة إشكالات وجيهة قوية في خضم المناقشات، ومعركة الحجاج والخصام. قد يكون هو المورد لها أو غيره، ثم يجيب عنها إجابة موفقة مسددة، كما في:

أ – قوله: ((غير أن هاهنا إشكالا، وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين، والجمهور على سماع الفرق، فيبطل قوله: إن سماع الفرق ينافي تعليل الحكم بعلتين؟ **والجواب**: ...)) (٦) .

---

(١) انظر: القسم التحقيقي ص ٩٦.

(٢) انظر: القسم التحقيقي ص ١٥٢ – ١٥٣.

(٣) انظر: القسم التحقيقي ص ١١٠.

(٤) انظر: القسم التحقيقي ص ٦٨.

(٥) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٩٤.

(٦) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٦٢.." [1]

"ب – قوله: ((سؤال: قال بعض فضلاء العصر: قول العلماء التخيير يقتضي التسوية يشكل، فإن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أتي بقدحين ... **جوابه**: أن الحكم الشرعي كان في القدحين واحدا ...)) (١) ، وفي أحايين كثيرة تعتاص هذه الإشكالات على الناظر فيها، فتبقى جاثمة في مكانها بانتظار إجابة مسعفة أو تسليم بها بلا محيص، فمن ذلك:

أ – قوله: ((سؤال: استدل جماعة من العلماء بهذه الآية (٢) ، وهي غير مفيدة للمقصود، بسبب أن الفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه. . .)) (٣) .

ب – قوله: ((غير أن هاهنا إشكالا، وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع، بل ظن خاص عند سبب خاص، فما ضابط هذا الظن الحاصل هاهنا؟ ...)) (٤) .

هذا، وقد أحصيت – في هذا القسم الذي أحققه – ما يناهز خمسة عشر إشكالا أو سؤالا.

تاسعا: استعمال عنوانات صغيرة في الكتاب:

مما يلفت نظر المطالع في هذا الكتاب احتواؤه على عناوين صغيرة كثيرة، مثل: فائدة، تنبيه، قاعدة، فرع، سؤال، تفريع، مسألة. . . وهكذا.

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١١٩/١

لهذا أمكنني الجزم بأن هذه طريقة منهجية متميزة سلكها القرافي في كتابه عن قصد، وهي ظاهرة قرافية فاشية في معظم كتبه. وفي هذا الجدول إحصاء تقريبي لعدد هذه العنوانات التي جاءت في القسم الذي أحققه (٥) .

العنوان ... فائدة ... قاعدة ... سؤال ... فرع ... تنبيه ... مسألة ... تفريع ... المجموع الكلي
عدد التكرار ... ١٥ ... ٤٠

---

(١) انظر: القسم التحقيقي ص ١٣.
(٢) وهي قوله تعالى: س فاعتبروا يا أولي الأبصار ش [الحشر: ٢] .
(٣) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٠٦.
(٤) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٨١.
(٥) انظر: ص ٦٥٦ من القسم الدراسي لمعرفة العدد الإجمالي لهذه العناوين في كل الكتاب.." [١]

"هـ – لما عرف العام في المتن قال – في الشرح – ((وسبب هذه العبارة والاحتياج إليها **إشكال كبير**، عادني أورده، ولم أر أحدا قط أجاب عنه، وهو: ...)) (١) ، ثم سرد **الإشكال**، وذكر محاولات المجيبين عنه، واعترض عليهم، وقال أخيرا ((فهذا الملجيء لهذا الحد الغريب)) (٢) .

هذا الخلق الكريم من القرافي الذي لمسناه من عباراته المتواضعة التي تشهد بيقين على صدق تحريه للحق، وشدة تواضعه وتراجعه أقول هذا الخلق لم يفارق تلابيب القرافي حتى في آخر تأليف له. فهو يقول في كتابه " العقد المنظوم في الخصوص والعموم " (٢ / ١٦١) ((**إشكال عظيم** صعب، لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له **جوابا** يرضيني، وإلى الآن لم أجده، قد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرها مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن. . .)) .

---

(١) شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ٣٨.
(٢) المصدر السابق ص ٣٩.." [٢]

"ولنأخذ أمثلة سريعة تبرهن صحة الادعاء باستقلالية شخصية القرافي، وبروزها بصورة واضحة في جوانب عديدة:

(١) مخالفته لبعض آراء العلماء، من ذلك:

أ – مخالفته للجمهور والأكثرين:

– قال: ((اختلف الفضلاء في مسمى لفظ " المضمر " حيث وجد، هل هو جزئي أو كلي؟ فرأيت الأكثرين على أن

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١٢٠/١
(٢) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١٣٢/١

مسماه جزئي – ثم ساق حججهم وقال – والصحيح خلاف هذا المذهب، وعليه الأقلون، وهو الذي أجزم بصحته، وهو أن مسماه كلي. . .)) (١) .

وقال: ((وأما النكرة في سياق النفي، فهي من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين، يقولون: النكرة في سياق النفي تعم، وأكثر هذا الإطلاق

باطل)) (٢) .

ب – مخالفته لجمهور المالكية إن لم يكن جميعهم، كما في مسألة التعليل بالاسم، فالقرافي لم ينقل سوى الاتفاق على عدم جواز التعليل بالاسم، بينما أكثر المالكية على جوازه مطلقا (٣) .

جـ – مخالفته للقاضي عبد الوهاب في قوله باشتراط تقدم الوجوب في القضاء (٤) .

د – مخالفته لأبي إسحاق الشيرازي في بيان المراد بالقياس في اللغات (٥) .

هـ – مخالفته لشيخه العز بن عبد السلام في الجواب عن إشكال وهو أن القول بأن النهي لا يقتضي التكرار يلزم منه ألا يوجد عاص في الدنيا ألبتة (٦) .

ومخالفته لعيسى بن أبان في قوله يشترط في قبول الخبر ألا يخالف الكتاب (٧) .

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ٣٤ – ٣٥.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ١٨١.

(٣) انظر: المسألة: ص ٣٨١ من القسم التحقيقي مع التعليق رقم (٥) .

(٤) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٨٩ – ٣٩٠.

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ١٦٩.

(٦) انظر: القسم التحقيقي، ص ٢٦٠.

(٧) انظر: القسم التحقيقي، ص ١٧٨.." [1]

"وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيئا، فهو حصر بحسب بعض الاعتبارات، وهو كثير في القرآن الكريم)) (١) .

ب – قال: ((فائدة: ما ضابط الإصرار الذي يصير الصغيرة كبيرة؟ قال بعض العلماء: حد ذلك أن يتكرر منه تكرارا يخل بالثقة بصدقه، كما تخل به ملابسة الكبيرة، فمتى وصل إلى هذه الغاية، صارت الصغيرة كبيرة، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص، واختلاف الأحوال، والنظر في ذلك لأهل الاعتبار، والنظر الصحيح من الحكام وعلماء الأحكام الناظرين في التجريح والتعديل – ثم قال – فائدة: ما تقدم من أن الكبيرة تتبع عظم المفسدة، فما لا تعظم مفسدته لا يكون كبيرة، استثنى صاحب الشرع من ذلك أشياء حقيرة المفسدة، وجعلها مسقطة للعدالة، موجبة للفسوق لقبح ذلك الباب في نفسه، لا لعظم المفسدة، وذلك كشهادة الزور، فإنه فسوق مطلقا، وإن كان لم يتلف بها على المشهود عليه إلا فلسا واحدا،

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١/١٣٧

ومقتضى القاعدة أنها

لا تكون كبيرة إلا إذا عظمت مفسدتها، وكذلك السرقة والغصب لقبح هذه الأبواب في أنفسها)) (٢) .

(٣) توضيح معاني الأحاديث المشتبهة

يقع في بعض الأحاديث إشكال في التوفيق بينها، وقد وقفت على بعض المواضع المفيدة التي أجاب فيها القرافي عن هذا الاشتباه والإشكال. منها:

أ – قوله: ((فائدة: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: ((لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما)) (٣) فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب (٤) ،

فما الفرق وما الجواب؟ الجواب من وجهين، أحدهما: ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام قدس الله روحه، فقال: إن منصب الخطيب حقير قابل للزلل، فإذا نطق

---

(١) المصدر السابق ص ٦١.

(٢) انظر: القسم التحقيقي ص ٢٣٣ – ٢٣٥.

(٣) هذا الحديث ملفق من حديثين. انظرهما في مبحث المآخذ على الكتاب ص ١٦٠ من القسم الدراسي.

(٤) حديث الخطيب ذكره المصنف قبل ذلك وهو الذي قال في خطبته: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصيهما فقد غوى. فقال له النبي – صلى الله عليه وسلم –: ((بئس الخطيب أنت. قل: ومن يعص الله ورسوله)) رواه مسلم)

٨٧٠) .." (١)

"قال: ((حجة الفريق الآخر: أنا نعلم بالضرورة أن السامع إذا توهم أن المخبرين متهمون. . .)) .

ج – قال: ((وقال القاضي أبو بكر رحمه الله: العقليات قسمان: ما يخل الجهل به بصحة الإجماع، والعلم به كالتوحيد والنبوة ونحوهما، فلا يثبت بالإجماع، وإلا جاز ثبوته بالإجماع، كجواز رؤية الله تعالى. . .)) (١) . قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بإزاء هذه العبارة ((والظاهر أن العبارة حرفت)) (٢) .

د – قال: ((قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: يجب اتباعه – صلى الله عليه وسلم – في فعله، إذا علم وجهه وجب اتباعه في ذلك الوجه. . .)) (٣) . والعبارة الأسد هي: ((قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: يجب اتباعه – صلى الله عليه وسلم – في فعله إذا علم وجهه)) مع حذف ما بعده؛ لأنه تكرار محض أورث ركاكة في الجملة.

(٣) الاستطرادات البعيدة.

وقع المصنف في استطرادات عما هو بصدد الكلام فيه، وهي وإن كانت خارجة عن جادة الموضوع إلا أنها تحوي فوائد عظيمة، وما كثرة هذه الاستطرادات المبثوثة في الكتاب إلا دليل على الركام المعرفي الهائل عند القرافي الذي وجد طريقه

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١٤٣/١

للتنفيس فيها، والحال أنها ظاهرة عمت عصره. من هذه الاستطرادات:

أ - سؤال بعض الفضلاء له عن إشكال حول التخيير يقتضي التسوية، بينما الخمر واللبن لا يستويان وقد خير النبي - صلى الله عليه وسلم - بينهما يوم الإسراء، ثم جوابه عن هذا السؤال، وهذا الاستطراد نبع من كلامه عن مسألة طريقة معرفة وجه فعله - صلى الله عليه وسلم -، إما بالنص أو بالتخيير بينه وبين غيره. . . إلخ (٤) .

ب - لما تحدث القرافي عن سد الذرائع باعتباره أحد أدلة المجتهدين، استطرد

فقال: ((تنبيه: ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد، والمصلحة المرسلة،

---

(١) انظر: القسم التحقيقي ص ١٢١.

(٢) حاشية منهج التوضيح والتصحيح ٢ / ٩٥.

(٣) انظر: القسم التحقيقي ص ١٠ السطر ٣.

(٤) انظر: القسم التحقيقي ص ١١، ١٣.." [1]

"حالي في شرح المحصول وهاهنا: أني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع. أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه، إنما الصعوبة في الحد على ذلك

الوجه)) (١) .

(٢) استشكاله لنوع دلالة العام أهي مطابقية أم تضمنية أم التزامية؟

قال: ((قلت هذا سؤال صعب، وقد أوردته في شرح المحصول، وأجبت عنه بشيء فيه نكارة، وفي النفس منه شيء)) (٢)

.

)

٣) استشكاله لنقل الأصوليين الخلاف في أقل الجمع دون التفريق بين جموع القلة والكثرة، فكيف يصح دخول جموع الكثرة في محل النزاع في أقل الجمع؟!.

قال في تنقيح الفصول في الباب السابع في أقل الجمع ((وعندي أن محل النزاع مشكل؛ لأنه إن كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين لم يمكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ، وقد اتفقوا على ذلك. وإن كان في غيرها من صيغ الجموع، فهي على قسمين: جمع قلة. . . وجمع كثرة. . . فإن كان الخلاف في جموع الكثرة فأقلها أحد عشر، فلا معنى للقول بالاثنين والثلاثة، وإن كان في جموع القلة فهو مستقيم)) (٣) .

ثم قال في الشرح - بعد توضيح هذا الإشكال: ((بل الذي تقتضيه القواعد أن يقولوا: أقل مسمى الجمع المنكر من جموع القلة: اثنان أو ثلاثة، وأقل جموع الكثرة المنكرة: أحد عشر، هذا متجه لا خفاء فيه، أما التعميم فمشكل جدا)) (٤) .

والقرافي حتى بعد تأليفه لما أعتقد أنه آخر كتبه في حياته ما زال هذا الإشكال قائما عنده فها هو يقول في كتابه العقد

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١/١٧٠

المنظوم (٢ / ١٦١) : ((إشكال عظيم صعب لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له جوابا يرضيني، وإلى الآن لم أجده، وقد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرهما مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن. . .)) ثم

أورده.

---

(١) شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٣.

(٤) المصدر السابق ص ٢٣٥.." (١)

"﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾ (١) ونحوه لتعذر علينا نصب الفعل دليلا.

مسألة تعارض الفعلين

وإذا فعل صلى الله عليه وسلم فعلا وعلم بالدليل أن غيره مكلف بذلك الفعل، ثم يرى غيره يفعل ضد ذلك الفعل، فيعلم أن هذا الفاعل لهذا الضد خارج من حكم ذلك الفعل المتقدم (٢) ، ويبقى غير هذا الذي أقره (٣) عليه* السلام مندرجا في حكم ذلك الفعل.

أو يعلم بالدليل أنه عليه الصلاة والسلام يلزمه فعل في وقت فيراه (٤) قد فعل ضد ذلك الفعل [في ذلك الوقت] (٥) ، فيعلم نسخه عنه صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وما بعده، فهذا هو معنى المسألتين الأخيرتين (٦) في هذا الفصل (٧) .

فائدة: قال الإمام فخر الدين (٨) : التخصيص والنسخ في الحقيقة ما لحق إلا الدليل الدال على وجوب التأسي، فإنه تناول* هذه الصورة وقد خرجت منه (٩) .

سؤال: قال العلماء: من شرط الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ أو أقوى، والفعل أضعف، فكيف جعلوه في هذا المقام ناسخا مع ضعفه عن المنسوخ؟ (١٠) .

---

(١) الحشر، من الآية: ٧.

(٢) قال حلولو عن هذه الصورة من التعارض " وهذا يرجع إلى التخصيص بالإقرار" التوضيح ص٢٥١.

(٣) في س: ((لقوله)) وهو تحريف ظاهر لا يتحقق به المعنى.

(٤) في ن: ((فرآه)) ، والفاعل مقدر، تقديره " أحد ".

(٥) ساقط من ق.

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١/١٨٧

(٦) في ق، ن: ((الآخرتين)) وهو صحيح أيضا ومفردها: آخرة مؤنث آخر بمعنى أخير وهو صحيح أيضا. انظر مادة " أخر " في: مختار الصحاح.

(٧) مشى المصنف في مسألة تعارض الفعلين مع القائلين بإمكان وقوعه، وسيورد بعد قليل نقلا عن الآمدي والغزالي باستحالة وقوع التعارض بينهما.

(٨) انظر: المحصول ٢٦٢/٣.

(٩) لكن المصنف أورد إشكالا على قول الإمام حيث قال في نفائس الأصول (٢٣٥٨/٦) : ((يعسر الجمع بين هذا وبين ما تقدم من أن الفعل دليل على الوجوب في حقنا، وإذا كان دليلا قد نصبه صاحب الشرع
أمكن لحوق التخصيص له كسائر الأدلة، وكذلك يلحقه النسخ إذا علم أن العموم مراد منه في جميع الأزمنة ... إلخ))

(١٠) انظر السؤال **وجوابه** أيضا في نفائس الأصول (٢٣٤٧/٦) : علما بأن بعض العلماء يغلط من يشترط في الناسخ أن يكون أقوى من المنسوخ أو في مرتبته، بل يكفي مجرد صحة الخبر. وسيأتي مزيد تعليق على هذا الشرط في مباحث النسخ ص (٨٣) هامش (٣) .." [(١)]

"وهذه الطريقة مشكلة بسبب أن وجود (١) النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنع وجود الإجماع، لأنه عليه الصلاة والسلام شهد لأمته بالعصمة فقال: ((لا تجتمع أمتي على خطأ)) (٢) وصفة المضاف غير المضاف إليه، وهو عليه الصلاة والسلام لو شهد لواحد في زمانه عليه الصلاة والسلام بالعصمة لم يتوقف ذلك على أن يكون بعده عليه الصلاة والسلام، فالأمة أولى (٣) .

ثم إنه نقض هذه القاعدة بعد ذلك فقال* (٤) : يمكن نسخ القياس في زمانه عليه الصلاة والسلام بالإجماع، فصرح بجواز انعقاد الإجماع في زمانه عليه الصلاة والسلام (٥) .

---

(١) ساقطة من س.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ فيما اطلعت عليه من كتب السنة، بل فيها لفظ " ضلالة " بدلا من " خطأ "، والحديث رواه الإمام أحمد في مسنده ٦ / ٣٩٦، وأبو داود (٤٢٥٣) ، والترمذي (٢١٦٧) ، وقال عنه: غريب من هذا الوجه، وابن ماجة (٣٩٥٠) وقال البوصيري: إسناده ضعيف. قال ابن حجر في: تلخيص الحبير (٣ / ٢٩٥) : ((حديث مشهور له طرق كثيرة، لا يخلو واحد منها من مقال)) وقال الزركشي: ((واعلم أن طرق هذا الحديث كثيرة ولا يخلو من علة وإنما أوردت منها ذلك ليتقوى بعضها ببعض)) المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٦٢. وقال الحاكم – بتصرف – في مستدركه (١ / ١١٦) : ((لابد أن يكون له أصل وله شواهد، لا أدعي صحتها ولا أحكم بتوهينها، بل يلزمني ذكرها لإجماع أهل السنة على هذه القاعدة من قواعد الإسلام)) . وانظر كلاما للخطيب البغدادي في الحديث في: الفقيه والمتفقه ١ / ٤٢٤. والحديث حسنه الألباني بطرقه في سلسلة الأحاديث الصحيحة، الجزء الثالث (١٣٣١) .

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ٢٠/٢

(٣) انظر: نفائس الأصول ١ / ٢٥٠٠. والجواب عما أورده مشكلة أن يقال: إن الإجماع لا ينعقد بمخالفته، ومع موافقته العبرة بسنته، وحينئذ يتوجه النسخ إلى مستند الإجماع. انظر: المعتمد ١ / ٤٠، الإحكام لابن حزم ١ / ٥٣٠، الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢ / ١٩، الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٥ / ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٤) أي: الرازي في محصوله ٣ / ٣٥٨.

(٥) قال تاج الدين الأرموي عن هذا التناقض في كتابه: الحاصل من المحصول (٢ / ٦٦٤) : ((وفيه إشكال)) ، وعبر عنه سراج الدين الأرموي في: التحصيل من المحصول (٢ / ٢٨) بأن فيه نظر. وذكر هذا التناقض ابن السبكي في الإبهاج (٢ / ٢٥٤ - ٢٥٥) دون أن يجيب عنه. وأما الأصفهاني فاعتذر عنه بأنه وقع سهوا من الإمام، انظر: الكاشف عن المحصول (٥ / ٣٠٨) ، وبمثله أجاب الإسنوي في نهاية السول

(٢ / ٥٩٤) . أما العبادي في الآيات البينات (٣ / ١٧٩) فلم يرتض جواب السهو وقال بأن قول الرازي بإمكان نسخ القياس في زمانه صلى الله عليه وسلم بالإجماع، أي: على تقدير انعقاده.." [1]

"يفصل بين قليلهم وكثيرهم. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا تجتمع أمتي على خطأ)) (١) ، وغير ذلك من الأدلة السمعية.

حجة الاشتراط: أنا مكلفون بالشريعة وأن (٢) نقطع بصحة قواعدها في جميع الأعصار، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم [فيختل العلم] (٣) بقواعد الدين.

وجوابهم: أن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم، فإذا تعذر سبب حصول (٤) العلم سقط التكليف به، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم أسبابه أو شرائطه (٥) .

العبرة في الإجماع بأهل كل فن

وأما أن (٦) العبرة بأهل ذلك الفن [خاصة؛ فلأن غير أهل ذلك الفن] (٧) كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن، والعامة لا عبرة بقولهم. وينبغي على رأي القاضي أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون في كل فن، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام (٨) .

وأما قولي في الفقيه: " الحافظ " والأصولي: " المتمكن " فهو قول* الإمام فخر الدين رحمه الله (٩) ، وفيه إشكال من جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع (١٠) ، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقودا (١١) ، فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في ق: ((وأنا)) .

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من س.

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ٢/٩٥

(٤) ساقطة من ق.

(٥) في ق: ((شروطه)) .

(٦) ساقطة من ن.

(٧) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٨) سبق الكلام في تحرير نسبة هذا القول للقاضي الباقلاني.

(٩) انظر: المحصول (١٩٨/٤) . وحجة الإمام في التفريق بينهما: أن الفقيه الحافظ للأحكام غير المتمكن من الاجتهاد كالعامي فلا عبرة بقوله. وأما الأصولي المتمكن من الاجتهاد - وإن لم يكن حافظا للأحكام - فلديه القدرة على التمييز بين الحق والباطل، فاعتبر قوله قياسا على غيره.

(١٠) اختلفوا في اشتراط معرفة التفاريع الفقهية، والأصح عدم الاشتراط وإلا لزم الدور، إذ كيف يحتاج إليها وهو الذي يولدها بعد حيازة منصب الاجتهاد؟!. وقيل: يشترط معرفته بجمل من فروع الفقه يحيط بالمشهور وببعض الغامض. وقيل: المراد بالفروع مواضع الإجماع والاختلاف خاصة؛ لئلا يفتي على خلاف الإجماع. انظر: تقريب الوصول ص٤٣٤، البحر المحيط للزركشي ٢٣٧/٨، رفع النقاب القسم ٥٥٣/٢.

(١١) في س: ((مفقود)) وهو خطأ نحوي؛ لعدم انتصابه على أنه خبر كان.." [1]

"لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه، ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور، بل ادعينا أنه قد يحصل، [وذلك لا ينافي] (١) عدم حصوله في كثير من الصور (٢) .

وعن الثاني أن الأحكام قسمان، قسم: لا يجوز ثبوته للآحاد بل لمجموعها فقط، كإرواء مجموع القطرات من الماء، وإشباع مجموع لقم الخبز، وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك، فهذه أحكام ثابتة للمجموعات دون الآحاد (٣) . ومنها (٤) : ما يثبت للآحاد فقط، كالألوان (٥) والطعوم والروائح، فإنها (٦) يستحيل (٧) ثبوتها إلا للآحاد. أما المجموعات فأمور ذهنية، والأمور الذهنية لا يمكن أن تقوم بها كيفيات الألوان وغيرها، فحصول (٨) العلم عند (٩) مجموع إخبارات (١٠) المخبرين كحصول الري والشبع ونحوهما، فلا يلزم ثبوته للآحاد، فاندفع الإشكال.

وأما وجه الفرق بين الحاضرات والماضيات (١١) : فلأن الماضيات غائبة (١٢) عن الحس فيتطرق إليها احتمال الخطأ والنسيان، ولذلك (١٣) الدول المتقادمة (١٤) لم يبق عندنا شيء من أحوالها. وأما الحاضرات فمعضودة بالحس، فيبعد تطرق الخطأ إليها.

---

(١) ما بين المعقوفين في س هكذا: ((ذلك، فلا يتنافى)) .

(٢) في هذا الجواب نظر، إذ يفتح باب التشكيك في بعض صور المتواتر في إفادته العلم، والدعوى إنما كانت في إفادة كل صور التواتر للعلم لا أكثره، فمتى حكمنا بتخلف صورة واحدة انهدمت الدعوى. والله أعلم.

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١٧٩/٢

(٣) في ق: ((الأفراد)) .

(٤) في س، ق: ((ومنه)) . وهذا هو القسم الثاني من أقسام الأحكام.

(٥) في س: ((كالأوزان)) وهو غير متجه.

(٦) في ن: ((فإنه)) وهي ساقطة من ق.

(٧) في ق: ((فيستحيل)) .

(٨) في ن: ((فحصل)) .

(٩) في س: ((غير)) وهو تحريف.

(١٠) في ق: ((إخبار)) .

(١١) هذه حجة من اعترف بأن المتواتر يفيد العلم في الحاضرات دون الماضيات.

(١٢) في س: ((غابت)) .

(١٣) في ق: ((وكذلك)) .

(١٤) المتقادمة: أي القديمة الماضية، من: تقادم الشيء؛ بمعنى: قدم وطال عليه الأمد. انظر: المعجم الوسيط مادة "قدم".."

(١)

"ويعرض بين مفهوم العلة والصفة **جواب** عن سؤال مقدر وهو إن علة الإسكار صفة، فقولي بعد ذلك مفهوم الصفة تكرار بغير فائدة، فأردت أن أبين بالفرق المذكور أن الصفة قد تكون متممة للعلة لا علة، فهي أعم من العلة؛ فإن الزكاة لم تجب في السائمة لكونها تسوم وغلا لوجبت الزكاة في الوحوش، وإنما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم أتم منها مع العلف، وفي كون الاستثناء من باب المفهوم **إشكال من** جهة أن (إلا) وضعت للإخراج فينبغي أن يكون الاتصاف بالعدم في المخرج مدلولا بالمطابقة، فلا يكون مفهوما لأن المفهوم هو من باب دلالة الالتزام.

وجواب هذا السؤال أن (إلا) وضعت للإخراج من المنطوق ولا يلزم من ذلك دخول المستثنى في عدمه باللفظ بل بدلالة العقل على أن النقيضين لا ثالث لهما، وحينئذ يتعين من الخروج من أحدهما الدخول في الآخر، أما لو فرض لهما ثالث لا يلزم الدخول في العدم بل في ذلك الثالث، أو في العدم فلا يتعين العدم؛ فحينئذ إنما استفدنا الاتصاف بالعدم من جهة دلالة العقل لا من اللفظ، فكان الاتصاف بالعدم مدلولا التزاما لا مطابقة، وإنما المدلول مطابقة هو نفس الخروج من المتقدم، أما الدخول في نقيضه فمن جهة العقل، وكذلك نقول في مفهوم الغاية، وأما مفهوم الحصر فقد نقل أبو علي في المسائل الشيرازيات أن (ما) في (إنما) للنفي وأن النفي في المسكوت بها، فعلى هذا يكون منطوقا لا مفهوما، وهو الذي يقوى في نفسي، هذا إن كان الحصر بإنما، وأما بالنفي قبل إلا نحو «ما قام إلا زيد» فظاهر أنه ليس مفهوما، وأما في تقديم المعمولات أو المبتدأ مع الخبر فيترجح أنه مفهوم، وسيأتي له باب – إن شاء الله تعالى – وفي مفهوم العدد إشكال، وتفصيله

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ٢/ ٢٠٠

مبسوط في المحصول، وشرحه يقدح في اعتباره، والجمهور على عدم قدحه فلذلك تركته، ومفهوم اللقب إنما ضعف لعدم رائحة التعليل فيه فإن الصفة تشعر بالتعليل وكذلك الشرط ونحوه، بخلاف اللقب لجموده بعد التعليل فيه.." (١)

"الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم؛ وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين، فإذا اندرج فيها المكروه، ويكون الطلاق من أشد المكروهات فيفهم الحديث حينئذ، وإلا يتعذر فهمه، لأن (أفعل) في لسان العرب لا يضاف إلا لجنسه، فلا تقول زيد أفضل الحمير. (وأبغض) صيغة تفضيل وقد أضيفت إلى المباح المستوي الطرفين فيكون المبغوض بل الأبغض مستوي الطرفين وهو محال.

فالواجب ما ذم تاركه شرعا والمحرم ما ذم فاعله شرعا، وقيد الشرع احتراز عن العرف، والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم، والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم، والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع.

تنبيه: ليس كل واجب يثاب على فعله ولا كل حرام يثاب على تركه أما الأول فكنفقات الزوجات والأقارب والدواب ورد المغصوب والودائع والديون والعواري فإنها واجبة، فإذا فعلها الإنسان غافلا عن امتثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حينئذ. وأما الثاني فلأن المحرمات يخرج الإنسان عن عهدتها بمجرد تركها وإن لم يشعر بها فضلا عن القصد إليها حتى ينوي امتثال أمر الله تعالى فيها، فلا ثواب حينئذ، نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب.

قوله ما ذم فاعله عليه **إشكال من** جهة أنه قد لا يفعل فلا يوجد فاعله ولا الذم المترتب عليه، وكذلك قولهم تاركه قد لا يوجد تاركه بأن يفعل الواجب وهو كثير، فتخرج هذه الصور كلها من الحد فلا يكون جامعا.

وجوابه: أن التحديد قد يقع بذوات الأوصاف، كقولنا ما رجح فعله على تركه وقد

يقع بحيثيات الأوصاف نحو هذا ومعناه هو الذي بحيث إذا ترك ترتب الذم عليه، وهذه الحيثية ثابتة له فعل أو ترك؛ فتنبه لهذه القاعدة فهي غريبة وقد بسطتها في شرح المحصول.." (٢)

"الباب السادس في العمومات

وفيه سبعة فصول

الفصل الأول في أدوات العموم

وهي نحو عشرين صيغة، قال الإمام: «وهي إما أن تكون موضوعة للعموم بذاتها نحو كل، أو بلفظ يضاف إليها كالنفي ولام التعريف والإضافة وفيه نظر» .

قد تقدم في الباب الأول حد صيغة العموم والكلام عليها تحريرا **وإشكالا وجوابا**، وأما تقسيم الإمام فخر الدين إياها إلى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل، وجميع، ومن، وما وإلى ما لا يفيد العموم إلا بلفظ يضاف إليها نحو النفي، كقولنا لا رجل في الدار، فإنه لولا النفي لم يبق إلا مطلق النكرة، وهي لا تفيد العموم بنفسها، أو لام التعريف نحو «اقتلوا المشركين» (١) ، فإنه لولا لام التعريف لم يبق إلا الجمع المنكر، وهو لا يفيد العموم، أو الإضافة نحو عبيدي أحرار، فلولا الإضافة لم يحصل

---

(١) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٥٦

(٢) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٧١

العموم، ولم يعمم العتق، بل كان يلزمه عتق ثلاثة أعبد فقط، هذا معنى كلامه.

ومعنى قولي فيه نظر أن: من، وما، أيضا لا يفيدان العموم إلا بإضافة آخر يضاف إليهما، وهي الصلة في الخبرية، نحو رأت من في الدار، أو لفظ هو شرط نحو من دخل داري فله درهم، أو لفظ مستفهم عنه نحو من عندك، فلو نطقنا: ممن

---

(١) ٥ التوبة.." (١)

"حجة عدم الاشتراط: قوله تعالى: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» (١) ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وغير ذلك من الأدلة السمعية.

حجة الاشتراط أنا مكلفون بالشريعة وأن نقطع بصحة قواعدها في جميع الأعصار، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم فيختل العلم بقواعد الدين.

وجوابهم: أن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم، فإذا تعذر سبب العلم سقط التكليف به، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم أسبابه أو شرائطه، وأما أن العبرة بأهل ذلك الفن خاصة فلأن غير أهل ذلك الفن كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن، والعامة لا عبرة بقولهم، وينبغي على رأي القاضي أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون في كل فن، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام.

وأما قولي في الفقيه: الحافظ والأصولي: المتمكن فهو قول الإمام فخر الدين، وفيه **إشكال من** جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقودا، فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ.

والقاضي عبد الوهاب ذكر عبارة تقرب من السداد فقال: إذا أجمع الفقهاء وخالفهم من هو من أهل النظر ومشاركو الفقهاء في الاجتهاد، غير أنهم لم يتوسموا بالفقه ولم يتصدوا له، فالأصح اعتبار قولهم، فهذه العبارة تقرب لأنه لم يسلب عنهم إلا التصدي للفقه والتوجه إليه، فأمكن أن يكون كل واحد منهم نم أهل الاجتهاد، وحكى في اعتبارها ألوا قولين، قال: وقيل أيضا لا يعتبر بقول من لا يقول بالقياس؛ لأن المقايسة هي طريق الاجتهاد، فمن لا يعتبرها لم يصلح للاجتهاد، قال وهذا غير صحيح، فإنه لو لم يعتبر من لا يعتبر بعض المدارك لألغينا من لا يعتبر المراسيل، والأمر للوجوب أو للعموم أو غير ذلك، وما من طائفة إلا وقد خالفت في نوع من الأدلة، وأما أن إجماع غير الصحابة حجة فلظواهر النصوص، والأدلة الدالة على كون الإجماع حجة.

---

(١) ١١٥ النساء.." (٢)

"وقولي: (عادة) احتراز من العقل، فإن العلم التواتري عادي لا عقلي، لأن العقل يجوز الكذب عن كل عدد وإن عظم، وإنما هذه الاستحالة عادية.

---

(١) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/١٧٨

(٢) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٣٤٢

وأكثر العقلاء على أنه مفيد للعلم في الماضيات الحاضرات. والسمنية (١) أنكروا العلم واعترفوا بالظن، ومنهم من اعترف به في الحاضرات فقط.

لنا أن نقطع بدولة الأكاسرة والأقاصرة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم من بني أمية وبني العباس من الماضيات وإن كنا لا نقطع بتفصيل ذلك، ونقطع بوجود دمشق وبغداد وخراسان وغير ذلك من الأمور الحاضرة، فقد حصل العلم بالتواتر من حيث الجملة.

احتجوا بأن كثيرا ما نجزم بالشيء ثم ينكشف الأمر بخلافه فلو كان التواتر يفيد العلم لما جاز انكشاف الأمر بخلافه ولأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب فيجوز على المجموع لأن كل واحد من الزنج لما كان أسود كان مجموعهم أسود.

والجواب ن الأول: أن تلك الصور إنما حصل فيها الاعتقاد، ولو حصل العلم لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور، بل ادعينا أنه قد يحصل، وذلك لا ينافي عدم حصوله في كثير من الصور. وعن الثاني أن الأحكام قسمان: قسم لا يجوز ثبوته للآحاد بل لمجموعها فقط، كإرواء مجموع القطرات من الماء، وإشباع مجموع لقم الخبز، وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك، فهذه أحكام ثابتة للمجموعات دون الآحاد. ومنه ما يثبت للآحاد فقط كالألوان والطعوم والروائح فإنها يستحيل ثبوتها إلا للآحاد أما المجموعات فأمور ذهنية، والأمور الذهنية لا يمكن أن تقوم بها كيفيات الألوان وغيرها فحصول العلم عند مجموع إخبارات المخبرين كحصول الري والشبع ونحوهما فلا يلزم ثبوته للآحاد فاندفع الإشكال.

---

(١) السمنية: بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الأصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار.." (١)

"غلب على الظن اعترافه لزم العمل به، وعامة الفقهاء جوازوا روايته وأنكرها المتكلمون، وقال بعض المحدثين ليس له أن يقول إلا أخبرني قراءة عليه.

وكذلك الخلاف لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث أرويه عنك قال نعم وهو السادس، وفي مثل هذا اصطلاح المحدثين وهو من مجازا التشبيه، شبه السكوت بالإخبار.

إذا غلب على الظن احترافه لزم العمل به لأن العمل بالظن واجب، غير أن هنا إشكالا وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع، بل ظن خاص عند سبب خاص، فما ضابط هذا الظن الحاصل هنا، فإن قلنا يكفي مطلق الظن ضعف من حيث القواعد، وإن قلنا المطلوب ظن خاص ضعف ضبطه، ووجه تجويز الرواية أمران: أحدهما قياسا على العمل، وثانيهما إن الظن حصل باعترافه فتجوز الرواية، كما لو قال نعم.

حجة المنع: أن الرواية هي التحمل والنقل، وهو لم يأذن في شيء فيتحمل عنه، والتحمل بغير سماع ولا ما يقوم مقام السماع لا يجوز، وقوله أخبرني قراءة عليه معناه أن إخباره لم يكن بإسماعي لفظا من قبله، لأنه ساكت بل إخباري قراءة عليه، فكأنه فسر الإخبار بأنه قرأ عليه، فإن قراءة منصوب على التمييز والتمييز مفسر، وأما قوله نعم فهو أقوى من الأول لوجود

---

(١) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٣٥٠

التصريح بالجواب من حيث الجملة.

وسابعها: إذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له سمعته، فإنه لا يكون محدثا له وبه، وإنما أذن له في التحدث عنه.

وثامنها: الإجازة تقتضي أن الشيخ أباح له أن يحدث به، وذلك إباحة للكذب، ولكنه في عرف المحدثين معناه أن ما صح عندك أني سمعته فاروه عني، والعمل عندنا

بالإجازة جائز خلافا لأهل الظاهر في اشتراطهم." (١)

"انفردت إحدى العلتين وهي البكارة ثبت الجبر كالمعنسة عل الخلاف، أو الصغر ثبت الجبر كالثيب الصغيرة، أو اجتمعا معا ثبت الجبر كالبكر الصغيرة، فإذا ورد السائل الفرق يقول القائس: فرقك معنى مناسب هو علة أخرى في الأصل مع المشترك بين صورة الأصل وصورة النزاع، وقد اجتمعنا معا في الأصل، فترتب الحكم وانفرد المشترك في صورة النزاع وهو إحدى العلتين، فترتب الحكم عليه، ولا يضر عدم الفارق في صورة النزاع، لأن عدم إحدى العلتين لا يمنع ترتب الحكم، فلذلك قال إن سماع الفرق مبني على أن الحكم لا يعلل بعلتين. غير أن هنا إشكالا وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين، والجمهور على سماع الفرق فيبطل قوله إن سماع الفرق ينافي تعليل الحكم بعلتين.

والجواب: أن الفرق قد يصلح للاستقلال بالعلية، كما نقول في الصغر مع البكارة، وقد لا يصلح للاستقلال، كما يفرق بزيادة المشقة ومزيد الغرر من باب صفة الصفة التي لا تصلح للتعليل المستقل، فما لا يصلح للاستقلال يمكن أن يسمع مع جواز التعليل بعلتين لأن قول السائل السابق حينئذ لا يتجه وهو الذي قال به الجمهور، وما يصلح للاستقلال لا يمكن إيراده إذا جوزنا التعليل بعلتين، فهذا تلخيص هذا الموضع.

الفصل الخامس في تعدد العلل

يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم نحو وجوب الوضوء على من بال ولامس ولا يجوز بمستنبطتين لأن الأصل عدم الاستقلال فيجعلان علة واحدة.

حجة الجواز في المنصوصتين: أن لصاحب الشرع أن يربط الحكم بعلة وبغير علة ووبعلتين فأكثر، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ثم إن المصالح قد تتقاضى ذلك في وصفين كما قلنا في الصغر والبكارة، فينص الشرع عليهما وعلى استقلال كل واحد منهما تحصيلا لتلك المصلحة، وتكثيرا لها.

حجة المنع: أنه لو علل بعلتين لاجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو

محال، وإلا لاستغنى بكل واحد منهما على كل واحد منهما فيلزم،." (٢)

". . . . .

---

(١) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٣٧٧

(٢) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٤٠٤

لثبوته واستقراره فهو لا يفر، كالجبل في ثباته، والشاب يحتمل أن قوامه شبه بالرمح لطوله واعتداله، أو لحسن تثنيه واهتزازه. وهذه الاحتمالات متساوية، يظهر الفرق بتقديرها بين مجاز الاستدلال والاستعمال، فإن من قال: زيد في الحرب جبل، احتمل أن علاقة المجاز كل واحدة من المعاني الثلاثة المذكورة، فإذا حملنا كلامه على تقدير إرادة أحدها، كنا قد حكمنا عليه بما لا علم لنا به، وهو غير جائز، لأنه كذب على ذلك القائل.

والجواب: أنا إن فرضنا تعدد العلاقة وتساويها كما ذكرتم، بقي ذلك المجاز بالنسبة إليها من باب المجمل، يتوقف على البيان الخارجي، وحيث لا تتعدد العلاقة وتتساوى، يتعين الظاهر منها والأظهر، فلا يلزم ما ذكرتم، ويزول الإشكال.." (١)

". . . . .

نقل، وإزالة، وتغيير كما سبق، وكل ذلك محال على القديم.

الثالث: أن الحكم المنسوخ ؛ إما أن يكون حسنا أو قبيحا، فإن كان حسنا، امتنع رفعه، لوجهين:

أحدهما: أن رفع الحسن قبيح.

الثاني: أن رفعه يوجب انقلاب الحسن قبيحا، إذ لولا قبحه لما رفع.

والتقدير: أنه قبل رفعه حسن ؛ فلزم من ذلك انقلاب الحسن قبل النسخ قبيحا بعده، لكن هذا قلب للحقائق، وهو محال، وإن كان قبيحا ؛ فابتداء شرعه أقبح من رفع الحسن ؛ لأن رفع الحسن هو تفويت خير، وشرع القبيح إيقاع شر، وهو أقبح ؛ لأن إيقاع الشر مضر، وتفويت الخير قد لا يضر.

الرابع: أن رفع الحكم يفضي إلى أن يكون الحكم مرادا لله عز وجل، غير مراد له، وذلك تناقض.

وبيان ذلك: أنه من حيث أثبته، قد أمر به وأراده، ومن حيث رفعه، قد نهى عنه ولم يرده ؛ فلزم أن يكون مرادا، غير مراد.

الخامس: أن النسخ يدل على البداء، وهو أن الشارع بدا له ما كان خفي عنه، حتى نهى عما أمر به، أو أمر بما نهى عنه، لكن البداء على الشارع محال.

قوله: «وأجيب عن الأول» ، إلى آخره، هذه أجوبة الإشكالات المذكورة.

فالجواب عن الأول – وهو قولهم: الحكم إما ثابت ؛ فلا يرتفع، أو غير ثابت،." (٢)

". . . . .

الوجه الثاني: أن الاستثناء إنما يرفع حكم بعض النص، ولا يصح أن يكون مستغرقا، والنسخ يجوز أن يرد على جميع حكم النص فيرفعه ؛ فيصح أن يوجب أربع ركعات، ثم ينسخها بأن يقول: لا تصلوها، ولا يصح أن يقول: صلوا أربعا إلا أربعا أو إلا ثلاثا كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) شرح مختصر الروضة الطوفي ١/٥٣١

(٢) شرح مختصر الروضة الطوفي ٢/٢٦٢

وهاهنا تحقيقان:

أحدهما: قولنا: الاستثناء يرفع حكم بعض النص تجوز باعتبار دخول المستثنى في المستثنى منه لفظا، وإلا فالاستثناء في التحقيق بيان لأنه أحد المخصصات.

الثاني: قولي: والنسخ يجوز أن يرفع حكم جميع النص، أجود من قول الشيخ أبي محمد: إن النسخ يرفع جميع حكم النص ؛ لأن النسخ قد يرفع جميع حكم النص، وقد يرفع بعضه، كما نسخ خمس رضعات من عشر، وكما إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز، وهو بعض حكم النص.

ويتعلق بهذا **إشكال خطر** لي على الفرق بين النسخ والتخصيص ولم يتحقق لي **الجواب** عنه، وهو أن يقال: إذا جاز ورود النسخ والتخصيص على بعض حكم النص اشتبها ؛ فبماذا يفرق بينهما؟ فإن قيل: بأن النسخ رفع، والتخصيص بيان.

قلنا: صورتهما هاهنا مشتبهة ؛ فلا يعرف أيهما الرفع من البيان.

فإن قيل: يفرق بينهما بأن النسخ يكون بعد العمل بالنص، والتخصيص." (١)

". . . . .

أريد به الإنسان، وإن أريد بالأنيس ما حصل به أنس ؛ فهو جنس عام دخل فيه اليعافير والعيس وغيرهما، ولا إشكال.

وأما الأواري فقال الأصمعي: هي الأواخي من وتد أو حبل يدق في الأرض وتشد إليه الدابة.

قلت: فإذن هي من متعلقات ما يستأنس به، وهي الدواب ؛ فأجرى عليه حكم الأنيس مجازا.

وأهل العربية يسمون الاستثناء من غير الجنس منقطعا، ويقدرون إلا فيه بمعنى لكن، لاشتراكهما في معنى الاستدراك ؛ لأن لكن موضوعة له يستدرك بها المتكلم خللا وقع في كلامه أو غيره، وكذلك إلا يستدرك بها نحو ذلك على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

قوله: «وجواز استثناء أحد النقدين من الآخر عند بعضهم استحسان» .

هذا **جواب** عن سؤال مقدر، وتقديره: كيف تمنعون الاستثناء من غير الجنس، وتجيزون استثناء الذهب من الورق، والورق من الذهب، وهما جنسان؟ وقد نص على ذلك الخرقي في «المختصر» .

وتقرير **الجواب** أن في صحة استثناء أحد النقدين من الآخر خلافا بين العلماء، وهو قولان لأحمد رضي الله عنه، فإن منعناه على أحد القولين، لم يرد علينا، وإن صححناه ؛ فهو استحسان مستثنى عن الدليل.

ووجه الاستحسان أن الذهب والفضة هما أثمان المبيعات، وقيم." (٢)

---

(١) شرح مختصر الروضة الطوفي ٥٨٦/٢

(٢) شرح مختصر الروضة الطوفي ٥٩٦/٢

". . . . .

«وأما» المقدمة «الثانية» وهي أن الاعتبار مأمور به فلقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] ، أمر بالاعتبار، والأمر للوجوب، فيكون الاعتبار الذي منه القياس واجبا.

قوله: «مع قطع النظر عما في سياقه» . هذا دفع لسؤال مقدر، وهو أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ هو في سياق قوله - عز وجل - في وصف الكفار، وهم قريظة والنضير: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] ، ولا معنى لقول القائل: يخربون بيوتهم، فقيسوا الأرز على البر في تحريم التفاضل.

ووجه دفع السؤال أن يقال: احتجاجنا بالأمر بالاعتبار مع قطع النظر عما في سياقه من تخريب الديار، وهذا جواب دافع للسؤال المذكور.

لكن هناك سؤال آخر يفسد الاستدلال بالآية، وتقريره: أن الأمر بالاعتبار في الآية فعل في سياق الإثبات، والفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه، فالتقدير: اعتبروا اعتبارا ما، وذلك يحصل بفرد من أفراد الاعتبار، ولا يتعين القياس، وإنما يصح الاستدلال بها لو كانت عامة ليندرج فيها محل النزاع، وليس الأمر كذلك، وغالب الأصوليين خصوصا المتأخرين يحتجون بالآية على إثبات القياس، وعليها من الإشكال ما قد رأيت.

الوجه «الرابع: قوله» - عليه السلام -: أرأيت لو تمضمضت؟ ، أرأيت." (١)

". . . . .

فيه الأصل ولم أتأمله، لأن هذا التعليل إنما يصح في الترجيح من جهة المتن، فإذا ترجحت جهة المتن بموافقة الأصل، وجب تقديمها.

قلت: وقد يستشكل هذا بقوله - عليه السلام -: لا قطع إلا في عشرة دراهم وكونه قطع في ربع دينار، فإن الأول يقتضي إسقاط حد القطع عمن سرق ربع دينار إلى تسعة دراهم، والثاني يقتضي وجوب حد القطع عليه، فمقتضى ما ذكرتم من ترجيحه أن يكون في قطع سارق ربع دينار خلاف، بناء على الخلاف في ترجيحه. وكذلك اختلفت الرواية الصحيحة في استسعاء العبد في قيمة باقيه إذا كان المعتق لبعضه الآخر معسرا، فرواية الاستسعاء موجبة لحرية الباقي، فيجب تقديمها على مقابلها.

---

(١) شرح مختصر الروضة الطوفي ٣/٢٦٠

والجواب أنه لا إشكال في ذلك:

أما الأول، فلأن حديث لا قطع في عشرة دراهم فيه مقال، فلا." (١)

"ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب، وذلك مأخوذ من قولهم اختفى فلان أي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك إلا بالطلب وذلك مثل النباش والطرار، وهذا في مقابلة الظاهر

ثم المشكل، وهو الداخل في إشكاله وأمثاله مثل قولهم أحرم أي دخل في الحرم وأشتى أي دخل في الشتاء وهذا فوق الأول لا ينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن إشكاله، وهذا لغموض في المعنى

ـــــــQالمقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة، ولا يرد عليه من السؤال ما ورد على غيره فلا يحتاج إلى جواب ضعيف لا يقبله السائل.

(قوله ما اشتبه معناه وخفي مراده) قيل ما اشتبه معناه من حيث اللغة وخفي مراده أي الحكم الشرعي كما أن معنى السارق لغة، وهو آخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه في حق الطرار والنباش، وكذا حكمه، وهو وجوب القطع خفي في حقهما. والأشبه أنهما ينبئان عن معنى واحد بمنزلة المترادفين؛ ولهذا لم يذكر الأول في المختصر والتقويم، بعارض غير الصيغة أي خفي بسبب عارض لا أن يكون اللفظ خفيا في نفسه فإن آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما واختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعاني فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة؛ فلهذا خفيت الآية في حقهما، (وقوله لا ينال إلا بالطلب) تأكيد.

وفي قوله، وذلك أي الخفي مثل الطرار والنباش تسامح؛ لأنهما ليسا بخفيين بل آية السرقة خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود، وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ إلى جانب اللفظ، والأولى أن يقال، وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم، ويجوز أن يكون ذلك إشارة إلى العارض أي العارض الذي صارت الآية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد، وذكر شمس الأئمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به أن الخفاء في الصيغة، وهو السارق مثلا بالعارض، وهو ما ذكرنا لا أن يكون أصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ – رحمه الله –، وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولا اختلاف إذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الأول

[تعريف المشكل]

(قوله ثم المشكل) ، في ثم إشارة إلى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي؛ لأنه في أدنى درجات الخفاء وفوق المشكل.

(وقوله، وهو الداخل في إشكاله) إشارة إلى مأخذه قال شمس الأئمة: المشكل مأخوذ من قولهم أشكل على كذا أي دخل

(١) شرح مختصر الروضة الطوفي ٣/٧٠٤

في أشكاله وأمثاله، وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال. وقال القاضي الإمام: هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما.

قوله (وهذا لغموض في المعنى) أي **الإشكال إنما** يقع لغموض في المعنى، قيل نظيره قوله تعالى، ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ [المائدة: ٦] ، فإنه مشكل في حق الفم والأنف؛ لأنه أمر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالإجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا وللفم والأنف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فأشكل." (١)

"ولنا أن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد، وكذلك سائر الأسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلقي أي أوقعي طلاقا أو افعلي تطليقا أو التطليق وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد أيضا، وكذلك الأمر بسائر الأفعال كقولك اضرب أي اكتسب ضربا أو الضرب، وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد إلا أنه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذي هو أقله فرد حقيقة وحكما

ــــــQالمتعلق بالشرط، واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الأول لا كما زعم بعضهم أن هؤلاء فريق آخر غير الأولين الذين قالوا بالعموم بحديث الأقرع، والاحتجاج بطريقين.

أحدهما أن الأمر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لغة لما أشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما أشكل عليه علم أن المرة ليست بمقتضاه فيلزم أن يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على أن مقتضاه أحدهما، ولا يعارض بأنه لو كان موجبه التكرار لما أشكل عليه أيضا كما لو قال حجوا كل عام؛ لأنه قد عرف أن موجب الأمر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين أن الحرج فيه منفي، وفي حمله على موجبه حرج عظيم فأشكل عليه؛ فلذلك سأل ألا ترى أن النبي - عليه السلام - لما عرف وجه إشكاله كيف أشار في قوله «ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» ، إلى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج، وإلا كان موجبه التكرار، والثاني ما ذكر في التقويم وإليه أشار المصنف أن الأمر لو لم يحتمل الوجهين لما أشكل عليه؛ لأن موجب اللفظ إذا كان واحدا لا يشتبه على السامع إذا كان من أهل اللسان، ولما احتملهما والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله.

(ولنا أن لفظ الأمر أي سلمنا أن صيغة الأمر اختصرت لمعناها من طلب الفعل) ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفا كما قال الفريق الأول أو منكرا كما قال الفريق الثاني، وإليه أشار بقوله تطليقا أو التطليق وبين الفرد والعدد تناف؛ لأن الفرد ما لا ثلث فيه والعدد ما تركب من الأفراد والتركب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع أن الفرد موجود في العدد، فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع أنه ليس بموجود فيه أصلا فثبت أنه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الأفعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات أو عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٥٢/١

مطلق الضرب الذي هو معنى واحد.
وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الأمر صيغة اختصرت إلى قوله فرد، وقوله، وكذلك أي وكلفظ الفعل الذي اقتضاه الأمر سائر أسماء المفرد أي جميع أسماء الأجناس التي صيغتها صيغة فرد، والمصادر أي سائر المصادر التي تقتضيها الأفعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض، والغرض من إيراده أن يبين حكم سائر أسماء الأجناس أنها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل الأمر التكرار، وأن يمنع كون اسم الجنس عاما أو قابلا للعموم على ما زعمه الخصوم؛ ولهذا قال وهما أي تطليقا والتطليق اسمان مفردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله (وكذلك الأمر) عطف على النظير أي ومثل قول الرجل طلقي الأمر بسائر الأفعال في أن الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد، والمقصود منه أن يبين أن كون المصدر المنكر أو المعرف الثابت بالأمر فردا ليس مختصا بقوله طلقي بل هو مستمر في جميع الأوامر.
قوله (إلا أنه أي المصدر الثابت بالأمر اسم جنس) جواب عما يقال أنه لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغي أن لا يصح في قوله طلقي نية الثلاث؛ لأنه عدد بلا شبهة كما لا يصح." (١)
"وأما النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل منه وهو حج الإسلام ومعنى قولنا إنه مشكل أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالح لأدائه أم أشهر الحج من العام الأول وقت متعين لأدائه ولا خلاف في الوصف الأول حتى إذا أخر عن العام الأول كان مؤديا فأما الوصف الثاني فهو صحيح عند أبي يوسف في الحال وأشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلاة فإذا أدرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الأول لا يصير كذلك إلا بشرط الإدراك وقال ـــــــQيتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية إنسان شجاع لأن الأول موضع اللفظ والثاني محتمله وهذا لأن التوقف إنما يثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك أصلا والضرورة فيما هو الموضوع الأصلي للوقت لا فيما هو محتمله فإذا كان الوقت عينا لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفذ عليه وإن كان غير رمضان فالأصل فيه النفل فلا ينفذ على غيره.
فلهذا كانت النية شرطا من أوله ليقع الإمساك من أوله من محتمل الوقت فإذا نوى من الليل صوم القضاء ينعقد الإمساك من أول النهار لمحتمل الوقت فيجوز وأما إذا انعقد الإمساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه إلى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فإنه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه أنه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه أنه لا يتضيق عليه وجوب الأداء وحكى عن أبي الحسن الكرخي أن عند أبي يوسف - رحمه الله - يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله أعلم

[النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل]
قوله (وأما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل) أي الذي لا يعلم أن وقته متوسع أم متضيق منه أي من الموقتة على تأويل المذكور وهو حج الإسلام إسناد الإشكال إلى الحج مجاز إذ الإشكال في وقته لا في نفسه وبيان الإشكال من وجهين

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ١/١٢٥

أحدهما بالنسبة إلى سنة واحدة وهو أن الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة ولا يستغرق الأداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلاة ومن حيث إنه لا يتصور في سنة واحدة إلا أداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني بالنسبة إلى سني العمر فإن الحج فرض العمر ووقته أشهر الحج وهي من السنة الأولى يتعين على وجه لا يفضل عن الأداء وباعتبار أشهر الحج من السنين التي يتأتى يفضل الوقت عن الأداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الأئمة – رحمه الله – وإلى الوجه الثاني أشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل ظرفا لأداء الحج ومعنى إشكاله أنه إذا أخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة وقع الشك **والإشكال في** أدائه فإنه إن عاش أدى وإن مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا في التقويم أيضا وهو الصحيح.

قوله (وأشهر الحج في كل عام) إلى آخره يعني لا يدري أوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من وجب عليه أم متضيق فإن عاش سنين كان أشهر الحج من كل عام صالحا لأدائه بمنزلة آخر الوقت في الصلاة وكان الوقت في حقه متوسعا وإن لم يعش كان أشهر الحج من العام الأول متعينا لأدائه وكان الوقت متضيقا كما بينا ولا خلاف في الوصف الأول وهو أن كل عام صالح لأدائه حتى إذا أخر عن العام الأول وأداه في عام آخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق لكون ذلك عاما من عمره فأما الوصف الثاني وهو تعيين أشهر الحج من العام الأول للأداء فهو صحيح أي ثابت مع الوصف الأول عند أبي يوسف – رحمه الله – يعني أشهر الحج من العام الأول متعين للأداء في الحال كوقت الصلاة للصلاة من غير نظر إلى أنه يعيش إلى القابل أم لا فيأثم بتأخيره عنه كما في الصلاة إلا أنه إذا أداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلاة. قوله." (١)

"فاعتبرت في القود؛ لأنه يقابل بالمحل من وجه حتى نافى الدية فأما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفي مسألة الحجر الشبهة في نفس الفعل فعم القود والكفارة؛ ولهذا قلنا: إن سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا للشافعي أيضا

ـــــــQوهذه المسألة ترد إشكالا على **الجواب** الذي ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه أن المسلم إذا قتل مستأمنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية أحمد بن عمران أستاذ الطحاوي عن أصحابنا ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف؛ لأن الشبهة المبيحة تنتفي عن الدم بعقد الأمان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا.

وجه الاستحسان أن الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فإنه حربي ممكن من الرجوع إلى دار الحرب فجعل في الحكم كأنه في دار الحرب ولهذا يرث الحربي ولا يرث الذمي وإن كانا في دار الإسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من أهل دارنا في العصمة، والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم؛ لأن أصل العصمة يثبت التقوم في نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم في ماله حتى يضمن بالإتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي فكما يسوى بين دية المسلم والذمي عندنا، فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن، ثم الشبهة في المسألة الأولى أعني مسألة المثقل أثرت في إيجاب الكفارة كما أثرت في إسقاط القصاص والشبهة في هذه المسألة أثرت في إسقاط

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٢٤٨/١

القصاص ولم تؤثر في إيجاب الكفارة. فأجاب وقال: الشبهة هاهنا في محل الفعل لا في الفعل فإن دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بأن قتل المستأمن في دارنا مستأمنا آخر أو قطع طرفه وجب القصاص، كذا في السير الكبير.

فاعتبرت في القود أي أثرت في إسقاطه؛ لأن القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المحل مع وجوب القصاص؛ لأن تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة ألا ترى أن المحرم لو قتل صيدا مملوكا لإنسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه أيضا؛ لأنه لا تنافي بينهما إذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لأمكن الجمع بينه وبين الدية أيضا. وإنما قال من وجه؛ لأن القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص.

فأما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه أي لا يدور بين الحظر والإباحة وليس فيه شبهة الإباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة إذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل.

وفي مسألة الحجر أي القتل بالمثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل خلقة على ما بينا ووضع الآلة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل. فعمت القود والكفارة أي أثرت في إسقاط القود وإيجاب الكفارة جميعا.

قوله (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن الكفارة المشروعة في الخطإ والمعقودة لا يجب في العمد والغموس قلنا: السجود المشروع في السهو لا يجب بالعمد أي." (١)

"والطمأنينة على ما فسره المخالف إنما يقع بغفلة من المتأمل لو تأمل حق تأمله لوضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان أمرا محتملا فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره، ولا يزيد التأمل إلا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم يقع له العلم به عن غفلة عن التأمل، ولو تأمل حق تأمله لوضح له الحق من الباطل فأما العلم بالمتواتر قلما يجب عن دليل أوجب علما بصدق المخبر به لمعنى في الدليل لا لغفلة من المتأمل، وصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورضي الله عنهم - كانوا قوما عدولا أئمة لا يحصى عددهم، ولا يتفق أماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا، وهذا يقطع الاختراع، ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرآن معجزة؛ لأنهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الأرواح فكان خبرهم في نهاية البيان قاطعا احتمال الوضع يقينا بلا شبهة إذ لو كان شبهة وضع لما خفي مع كثرة الأعداء واختلاط أهل النفاق قال الله تعالى: ﴿وفيكم سماعون لهم﴾ [التوبة: ٤٧] ذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك إذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين، وهذا مثله.

ـــــــQمع كون العقل صارفا عنه وداعيا إلى الصدق، وعدم دعوة الطبع والهوى إليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب أمر غير متصور عادة.

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٢/٢٣٤

وكذا الثالث؛ لأن كثرتهم وتفرق أماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة.، وكذا الرابع؛ لأن الداعي إما الرغبة أو الرهبة فإنه يحتمل أن المرء يقدم على الكذب لرغبته إلى الجاه والمال، وأنواع النفع أو لخوف الإضرار على نفسه، وماله، وأهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك، وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البعض على حشمة الأمر وجاهه، وماله بالكذب لكمال جاهه، وكثرة أمواله، وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه، وأتباعه نحو السلاطين والأمراء والرؤساء، وإذا لم يجز أن يكون كذبا تعين كونه صدقا إذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الأخبار فكان مفيدا للعلم.

واعلم أن فتح باب الاستدلال في هذه المسألة يفضي إلى تطويل الكلام ويزداد ذاك إشكالات واعتراضات لا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عنها، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد تدقيقات عظيمة، ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة، ومحمد - صلى الله عليه وسلم - أظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسألة، والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر، وبناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين أن الحق ما ذكرنا أن حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين.

قوله (والطمأنينة على ما فسره المخالف) جواب عما يقال سلمنا أن تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة، ولذلك أثبتنا علم طمأنينة القلب، ولكن لا نسلم أن توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار إنسان، وأخبر بموته. فقال الطمأنينة أي الاطمئنان على ما فسره المخالف فإنه علم يتخالجه شك أو يعتريه وهم. وما مصدرية أي على تفسير المخالف إنما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من المتأمل حيث يكتفى بالظاهر، ولا يتأمل في حقيقة الأمر، ولو تأمل في الأمر حق تأمله وجد في طلب حقيقته لوضح له فساد باطنه فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره، ولا يزيده التأمل إلا تحقيقا فلا أي لا يوجب طمأنينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب طمأنينة فقال كالداخل، وهو متصل بقوله لوضح له فساد باطنه، جلسوا للمأتم أي للمصيبة والمأتم عند العرب النساء يجتمعن في فرح أو حزن والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم فلان قال ابن الأنباري: والصواب أن يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح. يقع له العلم أي علم الطمأنينة.

وقوله فأما العلم بالمتواتر نظير قوله فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى في الدليل، وهو انقطاع توهم المواطأة، وفي مثل هذا كلما زاد المرء تأملا ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الأشياء المحسوسة.

ثم أشار إلى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورضي عنهم كانوا كذا وذكر أوصافا يؤثر كل واحد في قطع توهم الكذب من العدالة، وكثرة العدد واختلاف الأماكن وطول صحبة الرسول - عليه السلام - واتفاق الكلمة بعد الافتراق.

ثم قال: وهذا أي جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع أي الإنشاء والابتداء من عند أنفسهم عادة. وقوله، ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف إن صح ذلك أي، ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان.

ولفظ بعض الكتب، ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان، وكأنه جواب سؤال يرد على قوله، وهذا يقطع الاختراع بأن يقال توهم التواطؤ على الكذب." (١)

"وكذلك أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد فإنهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه، وأما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئاته وعلى أنه ألقي على واحد من أصحاب عيسى – عليه السلام – شبهه كما قص الله تعالى، ﴿ولكن شبه لهم﴾ [النساء: ١٥٧]

ـــــQعلى صدق دعواه أيضا؛ لأن ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبي إذا ادعى شيئا لا يرده العقل؛ لأنه لو جاز ذلك أدى إلى اشتباه أمر النبوة فأما إذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد أن يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ إلى اشتباه الأمر على الناس فإن من ادعى أن الخمسة ثلث العشرة، وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه، ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم إن اللعين ادعى أنه رسول من أصلين قديمين يزدان وآهرمن، وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده وبطلانه فيجوز أن يظهر على يديه خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدي الدجال اللعين كما جاء به الأثر قوله.

(وكذلك) أي ومثل أخبار المجوس أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد فإن الذين دخلوا على عيسى – عليه السلام – وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة نفر أو ستة، واحتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت. وقد روي أنهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته، وإنما جعلوا لرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه، وقتلوه وزعموا أنهم قتلوا عيسى، وأشاعوا الخبر وبمثله لا يحصل التواتر. وكذلك أخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فإن خبر قتله منهم مسند إلى أربعة منهم يوحنا، ومتى ولوقا، ومرعش، وفي بعض الروايات يوحنا ويوفنا، ومتى، ومارقيش ويتحقق الكذب منهم.

قوله (وأما المصلوب) جواب عما يقال الصلب أمر معاين، وقد شاهده جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد، ولا يتأمل فيه عادة؛ لأن الطباع تنفر عن التأمل فيه مع أن الحلية والهيئة تتغير به أيضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا أن التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على أن العيسوية من النصارى، وهو فرقة كثيرة توافقنا أن عيسى – عليه السلام – لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة، وفي اليهود من يقول به أيضا كذا ذكر صاحب القواطع.

وقوله على أنه ألقي على واحد من أصحاب عيسى – عليه السلام – شبهه جواب آخر للسؤال المقدر يعني سلمنا أن التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد، ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى، وإنما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله: ﴿ولكن شبه لهم﴾ [النساء: ١٥٧] . وقد جاء في الخبر «أن عيسى – عليه السلام – قال لمن كان معه من يريد منكم أن يلقي الله شبهي عليه فيقتل، وله الجنة فقال رجل أنا فألقى الله تعالى شبه عيسى – عليه السلام – فقتل الرجل ورفع عيسى – عليه السلام – إلى السماء» .

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٢/٣٦٤

ثم يرد على هذا **الجواب** إشكال، وهو أن القول بإلقاء الشبه يؤدي إلى إبطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فإنه لما جاز إلقاء شبه عيسى على غيره جاز إلقاء شبه كل شيء على غيره. ويؤدي أيضا إلى أن ما نقل بالتواتر عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لا يكون موجبا للعلم؛ لأن من الجائز أن السامعين تلقوه من رجل ظنوه أنه رسول الله، ولم يكن بل ألقي شبه الرسول عليه. ويؤدي أيضا إلى أن الإيمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والإيمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن ألقي عليه شبه المسيح كان الإيمان به واجبا على زعمكم، وفي هذا قول بأن الله سبحانه أوجب على عباده." (١)

"فقلنا إن سؤر الحمار طاهر وهو منصوص عليه في غير موضع وكذلك عرقه

ـــــــوآخر بطهارته فإنه لا يصير مشكلا؛ لأن الأصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير إليه فبقي الماء طاهرا من غير **إشكال وهاهنا** الأصل بعد التساقط شيئان الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فبقي مشكلا، فإن قيل لما وجب تقرير الأصول، وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم أن يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك، قلنا من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء؛ لأنها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به إذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء إلا إزالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقريرا للأصول بل يكون عملا بأحد الأصلين وإهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية، وأعني به وقوع الشك والاشتباه فيها إلا أنها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم، فإن قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير إلى الخلف لا غير كما في مسألة الإناءين التي مر تقريرها قلنا لأن استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم إليه احتياطا، فأما في مسألة الإناءين فأحدهما نجس بيقين كما أن الآخر طاهر بيقين، وقد وجب عليه الاحتراز عن النصين كما وجب استعمال المطهر، وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير إلى الخلف.

ولا يقال وجب أن يسقط استعماله أيضا احترازا عن النجاسة كما في تلك المسألة؛ لأنه يحتمل أن يكون نجسا كما يحتمل أن يكون طاهرا؛ لأنا قد بينا أن الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة، ولهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به، وقوله (فقلنا إن سؤر الحمار طاهر) يشير إلى أن الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ – رحمهم الله –، ووجهه ما ذكرنا أن الماء عرف طاهرا بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السؤر طاهرا غير طهور، وهو منصوص في غير موضع أي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلاة إن أصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها أو عرقها ثوبا فصلى فيه أجزته الصلاة وإن فحش، وعن أبي يوسف – رحمه الله – لعاب الحمار إذا أصاب الثوب فصلى فيه أجزته وإن فحش، وعن محمد – رحمه الله – ثلاث مياه لو غمس فيه الثوب تجوز الصلاة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول ما يؤكل لحمه، وعند بعضهم الشك في طهارته؛ لأن اللعاب

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٢/٣٦٦

إن كان طاهرا كان الماء طاهرا أو طهورا ما لم يغلب اللعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا وإنما لا يتنجس الثوب والعضو به؛ لأن اليقين لا يزول بالشك لا؛ لأنه طاهر حقيقة.

وكأن هذا الاختلاف لفظي؛ لأن من قال الشك في طهوريته لا في طهارته أراد أن الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لا أنه ليس في طهارته شك أصلا؛ لأن الشك في طهوريته إنما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الأدلة في طهارته ونجاسته قوله (وكذلك عرقه) أي كسؤر الحمار عرقه في كونه طاهرا أو هذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح." [1]

"ولبن الأتان ولم يزل الحدث به عند التعارض ووجب ضم التيمم إليه فسمي مشكلا لا أنه يعني به الجهل وكذلك الجواب في الخنثى المشكل وكذلك جوابهم في المفقود، ومثال ما قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها أيضا الطلاق والعتاق في محل منهم يوجب الاختيار؛ لأن وراء الإبهام محلا يحتمل التصرف فصلح الملك فيه دليلا لولاية الاختيار فإذا طلق عينا ثم نسي لم يجز الخيار بالجهل.

وإذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب أن تبني عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الأصل وذلك خمسة أوجه: من قبل الحجة، ومن قبل الحكم، ومن قبل الحال، ومن قبل الزمان صريحا، ومن قبل الزمان دلالة.

أما من قبل نفس الحجة فأن لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المجمل والمتشابه من الكتاب أو المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد؛ لأن ركنها اعتدال الدليلين

ـــــــQلأن «النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز» فلا بد من أن يعرق الحمار ولأن معنى الضرورة في عرقه ظاهر لمن يركبه، وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الإمام فخر الدين – رحمه الله – وفي لعاب الحمار والبغل وعرقهما إذا أصاب الثوب أو البدن عن أبي حنيفة – رحمه الله – ثلاث روايات: في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية الأمالي وفي رواية لا يمنع وإن فحش وعليه الاعتماد، وذكر شمس الأئمة الحلواني – رحمه الله – أن عرق الحمار نجس إلا أنه عفي عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد وهكذا روي عن أبي يوسف – رحمه الله – وذكر القدوري – رحمه الله – أن عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط.

قوله (ولبن الأتان) أي هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن محمد – رحمه الله – فإنه نقل عنه أن لبن الأتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط، وذكر الإمام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير وعن البزدوي أنه يعتبر فيه الكثير الفاحش، وعن عين الأئمة الصحيح أنه نجس نجاسة غليظة؛ لأنه حرام، وليس فيه ضرورة فسمي مشكلا لما قلنا.

ذكر في المبسوط أن سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان أبو طاهر الدباس – رحمه الله – ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز أن يكون الشك من أحكام الشرع فقال الشيخ – رحمه الله – ليس المراد منه أنه مشكوك في الحقيقة أو أنه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الأدلة ووجوب ضم التيمم إليه للاحتياط. لا أنه

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٣/٨٧

يعني به الجهل: أي لا أن يعني بهذه العبارة أن حكمه مجهول؛ لأن حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم إليه على ما بينا، قوله (وكذلك الجواب في الخنثى) أي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الأصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الإشكال الجواب في الخنثى المشكل أيضا وهو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به أحد الجانبين على الآخر أعني الذكورة والأنوثة فإنه لما أشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الأصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال أكبر النصيبين في الميراث أعني نصيبي الرجل والمرأة لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلاة احتياطا ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تشترى أمة تختنه من ماله أو مال بيت المال على ما عرف في كتاب الخنثى، والألف فيه للتأنيث كما في حبلى والبشرى وكان ينبغي أن يقال الخنثى المشكلة ويؤنث الضمير الراجع إليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء إلا أن الفقهاء نظروا إلى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامة التأنيث في وصفه وضميره تغليبا للذكورة.

وقد يوصف الرجل به أيضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر:

لعمرك ما الخناث بنو قشير ... بنسوان يلدن ولا رجال

قوله (وكذلك جوابهم) أي جواب علمائنا في المفقود فإنه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الأصول فجعل حيا في ماله حتى لا يورث عنه؛ لأن حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث." (١)

"وقد دل على هذا الأصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي ألف درهم إلا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده إلا مائة فإنها ليست علي وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا﴾ [النور: ٥] فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين

ـــــــQفي المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فإذا قال لفلان علي ألف إلا مائة صار عنده كأنه قال إلا مائة فإنها ليست علي فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لأول كلامه لا؛ لأنه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به، وصار عندنا كأنه قال لفلان علي تسعمائة وأنه لم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة وكأن الغزالي مال إلى هذا القول فإنه ذكر في المستصفى أن كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لا أنه يخرج من كلامه ما دخل فيه فإنه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فأما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال.

قال فإن قيل قوله اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة أو إن لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج أهل الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الإخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه وإتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض، ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فإذا ألحقا قبل الوقوف دفعا.

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٨٨/٣

وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل أن عقلية الاستثناء يعني معقوليته مشكلة؛ لأن في قول الرجل جاءني القوم إلا زيدا إن قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لإجماع أهل اللغة في الاستثناء المتصل أنه إخراج ما بعد إلا مما قبلها وإجماعهم مقطوع به في تفاصيل العربية.

ولأنا قاطعون إذا قال العربي له عندي دينار إلا ثمنا ونصف ثمن بأن يحسب المذكور بعد إلا، ثم يخرجه من الدينار، ثم يقطع بأن القدر بعده هو الباقي وإن قلنا هو داخل فيهم فكذلك؛ لأن المتكلم إذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجيء إليه؛ لأنه منهم فإذا أخرج بعد ذلك فقد نفي عنه المجيء فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدي إلى أن لا يكون الاستثناء في كلام إلا وهو كذب من أحد الطرفين وهو باطل فإن القرآن مشتمل عليه.

قال والصواب الذي يجمع رفع الإشكالين أن يقول لا يحكم بالنسبة إلا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فإذا قال المتكلم قام القوم إلا زيدا فهم القيام أولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وأن منهم زيدا وفهم إخراج زيد منهم بقوله إلا زيدا، ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا المفرد الذي أخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو أن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات وفيه توقية بإجماع النحويين وتوقية بأنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيدا فلا يؤدي إلى المناقضة المذكورة فاستقام الأمر في الوجهين جميعا.

قوله (وقد دل على هذا الأصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور أجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء قال القاضي الإمام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين أو دل على أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي وأصحابه **جوابهم** في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الأصل ليس بمنقول عن السلف أو عن الشافعي نصا وإنما يستدل عليه بالمسائل.

، وبيان ذلك أي بيان أن المسائل تدل على ما ذكرنا أن الشافعي – رحمه الله – جعل قوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا﴾ [المائدة: ٣٤] معارضا لصدر الكلام فقال إنه تعالى استثنى." (١)

"كالسلطان يجيز لأوليائه بمواعيد كتبها بأسمائهم ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجزها من مال بعينه كان إذنا بالاستبدال فصار تغييرا مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل، وإنما التعليل لحكم شرعي، وهو كون الشاة صالحة للتسليم إلى الفقير وهذا حكم شرعي

ـــــــQسقط عن الصورة بإذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل.

وذلك أنه – تعالى – وعد إرزاق العباد بقوله جل ذكره ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦] وأوجب لنفسه حقا في مال الأغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم أمر الأغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء إيفاء للرزق الموعود لهم عند الله – تعالى، وهو معنى قولهم: أمرنا بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى، وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين؛ لأن حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع إلا بمطلق المال فلما أمر الله – تعالى – الأغنياء بالصرف إلى الفقراء مع أن حقهم في مطلق المال دل ذلك على إذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز أي يعطى من الجائزة وهي العطية الراتبة

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ١٢٣/٣

بجوائز مختلفة ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون إذنا باستبدال هذا المال المعين الذي في يد هذا المأمور ضرورة وكمن أودع عينا عند آخر أمره بقضاء الديون عنها يصير ذلك أمرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ها هنا فتبين أن سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الأمر بالصرف إلى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فإن قيل: فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضروري؛ إذ لا يمكن إنجاز المواعيد المختلفة من المال المعين، ولا قضاء الدين من العين، فأما ها هنا فلا ضرورة؛ لأنه يمكن إيفاء الرزق الموعود من عين الشاة ألا ترى أنه لو أداها يجوز بالإجماع فلا حاجة إلى التغيير وإقامة الغير مقامها

قلنا: إنما نتكلم فيما إذا أدى عين الشاة لا فيما إذا أدى قيمتها فإن ذلك درجة أخرى فيقول: إذا أدى عين الشاة أيصير الفقير قابضا حقه من حيث إنها مال، وإن قيمتها عشرة دراهم مثلا أو من حيث إنها مال مقيد مسمى بأنها شاة أو لحم ولا **إشكال أنه** يقبضها من حيث إنها مال متقوم مطلق؛ لأنه هو الموعود وقبض حق الله – تعالى – يحصل مقتضى قبض حق نفسه، فإنه إنما يقبض الله – تعالى ما يصير قابضا إياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا مالا مقيدا؛ لأن المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة إلى إبطال قيد الشاة، ويصير حق الله – تعالى – مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه؛ إذ الأصل في كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد أن يجعل الحق الأول على وصف الحق الثاني ليتأدى الأول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كر حنطة، وعليه مائة درهم لآخر فقال للذي عليه الحنطة: أد الدراهم التي علي بمالي عندك من الحنطة فأدى الدراهم إلى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه، وانتقل حق صاحب الحنطة عنها إلى الدراهم في ضمن الأداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم، فإن قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه إلا أن الفرق أن هناك يحتاج إلى الاستبدال بمال آخر، وها هنا يحتاج إلى إبطال القيد وإذا ثبت أنه عند أداء الشاة يصير مؤديا حق الله – تعالى – بماليتها من حيث إنها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث إنها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فإذا أدى يجوز بطريق الدلالة، كذا في الطريقة البرغرية فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص أي اجتمع التغيير بالنص، والتعليل واقترنا لا أن التغيير حصل بالتعليل.

وإنما التعليل بحكم شرعي **جواب** عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد؛ إذ فائدته تعدية الحكم إلى محل لا نص فيه ولم يوجد ها هنا فأجاب بأن جواز الاستبدال ثبت مطلقا فيتناول الاستبدال." (١)

". . . . .

ـــــــQوقيل: اللام في " المختلف " للعهد، أي المختلف لذاته بالحقيقة. فلا يرد النقض بالشخص والصنف ؛ لأن اختلاف الشخص والصنف بالحقيقة، لا لذاته، بل بواسطة النوع.

وهو ضعيف ؛ لأن المعهود مختلف بالحقيقة، لا مختلف بالحقيقة لذاته.

ويمكن أن يجاب [عن] **الإشكال بأنه** أراد بالحقيقة في قوله: " مختلف بالحقيقة ": الماهية من حيث هي هي، من غير اعتبار العوارض اللاحقة بها المصنفة أو المشخصة.

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٣٣٦/٣

واللام في قوله: بـ " الحقيقة " يفيد هذا المعنى. وحينئذ يخرج عنه الصنف والشخص ؛ لأن اختلافهما بالعوارض.
والنوع يطلق على معنى آخر، ويسمى نوعا حقيقيا، وهو ذو آحاد، أي مقول في جواب ما هو: ذو آحاد متفقة بالحقيقة.
فبقوله: " في جواب ما هو " خرج الفصل والخاصة، والعرض العام. وبقوله: " متفقة بالحقيقة " خرج الجنس.
والفرق بينهما أن الجنس الوسط، كالجسم النامي، نوع بالمعنى الأول ؛ لأن فوقه جنس يقال عليه وعلى غيره في جواب ما هو. ولا يكون." (١)

". . . . .

ــــــــQالقول بأن الاستثناء من النفي إثبات.

وإن اختار التقدير الثاني يكون معناه أن العلم مشروط بالحياة، والصلاة مشروطة بالطهارة، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.

وفيه نظر ؛ فإنه على التقدير الأول لا يلزم الاطراد لعدم ثبوت الصلاة عند وجود الطهارة، وعدم ثبوت العلم عند وجود الحياة ؛ لجواز انتفاء شرط آخر.

وعلى التقدير الثاني يكون الجواب مقررا لما استدل به الخصم ؛ فإن الدليل الذي استدل به الخصم لم يقتض إلا عدم ثبوت المستثنى في هذه الصورة.

ثم قال المصنف بعد الجواب عن إشكال الحنفية: إنما الإشكال في المنفي الأعم في مثل لا صلاة إلا بطهور، وفي مثل ما زيد إلا قائم ؛ لأنه إذا كان المراد المنفي الأعم، أعني الذي ينفي جميع الصفات المعتبرة - يكون التقدير في المثال الأول: لا صفة للصلاة من الصفات المعتبرة في وجودها من استقبال القبلة وستر العورة وغيرها، إلا صفة الطهارة.

وفي الثاني: لا صفة لزيد من الصفات المعتبرة في كونه زيدا إلا القيام.." (٢)

"أحدها: أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا وحرمت بعد أن لم تكن حراما والبعدية تصريح بالحدوث.

والثاني: أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد فتقول هذا الفعل حلال وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثا فصفة فعله أولى بأن تكون حادثة.

والثالث: أنه أي الحكم يكون معللا به أي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح فالنكاح علة في الحل وحرمت بالطلاق فالطلاق علة في التحريم.

"وأيضا فموجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنها". هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعا لجميع أفراد المحدود مانعا من دخول غيره فيه فمتى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد والمراد بالدلوك زوال الشمس هذا هو الصحيح وقيل غروبها وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد

---

(١) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب أبو الثناء الأصبهاني ٧٣/١

(٢) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب أبو الثناء الأصبهاني ٢٩٥/٢

أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد.

"وأيضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد" هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير أو للترديد والترديد ينافي التحديد لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام.

واعلم أن مدلول "أو" إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو وإما إبهام كقوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ ١ وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين وإما تخيير كخذ درهما أو دينارا فالشك والإبهام منافيان للبيان بلا **إشكال والتقسيم** ليس فيه بيان المقسم والحد إنما يؤتى فيه بما يفيد البيان أو التخيير والإباحة لا محل لهما هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان في الحدود.

"قلنا الحادث التعلق" هذا **جواب** عن الوجه الأول من تقرير المقدمة

---

١ سورة سبأ ٢٤.." (١)

"والثاني: وهو الذي أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ولا يكون الكعبي حينئذ مفاجئا بإنكار المباح وقد نقل القاضي في مختصر التقريب والغزالي في المستصفى أن المباح مأمور به دون الأمر بالندب والندب دون الأمر بالإيجاب وقد صرح في مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجبا ولا الإباحة إيجابا إذا عرفت ذلك فقد استدل الكعبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور وترك الحرام واجب فيلزم أن يكون فعل المباح واجبا من جهة وقوعه تركا لمحظور.

وأجاب عنه المصنف بأنا لا نسلم أن فعل المباح هونفس ترك الحرام يعني أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئا يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه في المباح وقد ضعف الآمدي وغيره هذا **الجواب** وقالوا هو صادر ممن لم يعلم غور كلامه فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وقوعه واجبا بعد التعيين وقال لا خلاص عنه إلا بمنع وجوب المقدمة قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وله أن يجيب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة قال وبالجملة إن استعيد فهو في غاية الغوص **والإشكال وعسى** أن يكون عند غيري حله.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٤٥/١

قلت: وهو صحيح ولكنا نقول للكعبي نحن لا ننكر أن الإباحة تقع ذرائع إلى الانكفاف عن المحظور كغيرها من الأفعال التي يلزم منها الانكفاف." (١)

"احدهما: أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا **إشكال فيه** لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها **إشكال لأن** شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وإنما يجب بتمامه فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لا أسلم اشترط مضي حول من وقت إسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت **وجواب** هذا **الإشكال بأنه** إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز فما كلفناه بمستحيل بل بممكن فإن استمر على كفره كان التكليف مستمرا وإن أسلم سقط ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله.

الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني.

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج.

وفي الزكاة ثلاثة أشياء:

الخطاب بأدائها وهو حاصل لما بيناه.

والثاني: ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضا لا يفترق الحال بين المسلم والكفار فيه.

الثالث: تعلقها بالمال وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما سنعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول:

والمباحثة الثانية: أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم ومن لا يقول بذلك يقول لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام." (٢)

"الصلاة لكن ظهر لي الآن ان العموم في الأحوال إنما جاء في هذه الآية من صيغة إذا فإنها ظرف والأمر معلق بها وهي شرط ايضا والمعلق على شرط يقتضي التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ويلزمها الأحوال وقررت مرة أخرى ان هذه القاعدة إنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ لا فيما إذا كان فعلا في سياق النفي كما لو قيل لا نقتل مسلما فإن الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه وقد دخل عليه حرف النفي فعمم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق النفي عاما في الأزمان لأن حكم الفعل حكم النكرة وهي في سياق النفي للعموم والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها حق لا سبيل إلى المصادمة بمنعها ولكن ما جعله القرافي لازما عليها غير مسلم له وذلك لان المقصود ان العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع بمعنى انه إذا عمل به في الأشخاص في حالة ما في زمان ما في

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ١/١٣١

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ١/١٧٨

مكان ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى أما في أشخاص أخر فيعمل به لأنه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالتوفية بعموم الأشخاص ان لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال الا حكم عليه والتوفيه بإطلاق ان لا يتكرر ذلك الحكم فكل زان يجلد إذا جلدناه لا نجلده مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى الا إذا زنا مرة أخرى لان تكرر جلده لا دليل عليه والفصل مطلق هذا ما قرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي ونقله عنه والدي أطال الله بقاءه في كتابه أحكام كل وهو من انفس مختصراته.

قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة وبه يظهر ان لا إشكال عليها ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والدي أيده الله وقد يعترض على هذا التقرير بان عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار وبان المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه وهما غير ان فلا يصلح ان يكون ذلك تأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي ان يهذب هذا الجواب ويجعل العموم والإطلاق في لفظ واحد بأن يقال المحكوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران.." (١)

"المسألة السادسة: خصوص السبب لا يخص

...

قال: السادسة خصوص السبب لا يخص لأنه لا يعارضه.

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأولى: في أن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف والتحبيق تفصيل وهو ان الخطاب إما ان يكون لسؤال سائل او لا فان كان جوابا فاما أن يستقل بنفسه أولا فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان استقل فهو أقسام لأنه وإما ان يكون أمضى أو مساويا أو اعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب من سأله عمن افطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط:

أحدها: ان يكون فيما خرج من الجواب ينبه على ما لم يخرج منه.

والثاني: ان يكون السائل مجتهدا او لا لم يفد التنبيه.

والثالث: ان لا تفوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد وأما المساوي فلا إشكال فيه وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما ان يكون اعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام: لما سئل عن ماء بئر بضاعة: "أن الماء طهور لا ينجسه شيء"

١ رواه أبو داود والترمذي وقال حسن.

---

١ رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: ماجاء في بئر بضاعة.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٢/٨٧

والترمذي، باب: ماجاء في الماء لاينجسه شيء.

كما رواه النسائي وابن ماجة.." (١)

"شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إنقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطيء في مسألة.

والأكثر على أنه يجوز.

واختار الآمدي خلافه وأعلم أن الجواب من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا الإشكال غير الوارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقا لأن المجتهد يعمل بما أداه إليه اجتهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم الخطيئة وإنها ممتنعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه.." (٢)

"الحاجة فهو احتمال مرجوح لكونه نادرا إذا الغالب في السؤال كونه وقت الحاجة وإذا كان ما ذكره الرسول عليه السلام جوابا عن السؤال معاد في الجواب تقديرا١ فيصير تقدير الكلام واقعت فاعتق فيرجع إلى نوع ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لأن الفاء وإعادة السؤال مقدر فيه والمقدر وإن ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة وما وقع من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة أيضا لأن معرفة كون الكلام المذكور جوابا عنه أو ليس جوابا لا يحتاج إلى دقيق نظر وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف أنه لا يجزم بكونه جوابا إلا وقد تيقن ذلك

قال "الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم والطوافات ثمرة طيبة وماء طهور وقوله أينقض الرطب إذا جف قيل نعم فقال فلان إذن وقوله لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بما ثم مججته"

إذا ذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم أي لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثا ولغوا ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام

الأول أن يدفع السؤال في صورة الإشكال بذكر الوصف كما روي أن عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام: "إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات٢" رواه الأربعة أصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من

---

١ الداعي إلي هذا التقرير تحقق الإقتران بين الوصف والحكم في كلام واحد اذا لإقتران بينهما في كلامين غير معقول "أهـ" مصححة

٢ رواه أبو داود: كتاب الطهارة باب: سؤر الهرة "١/١٨".والترمذي باب: سؤر الهرة "تحفة الأحوذي ١/٣٠٧"والنسائي

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٢/١٨٣

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٢/٣٧٢

كتاب الطهارة باب سؤر الهرة "٤٨/١". وفي بعض الروايات: "أو الطوافات" قال صاحب مطالع الأنوار يحتمل أن تكون للشك ويحتمل أن تكون للتقسيم ويكون ذكر الصنفين من الذكور والإناث" "المجموع للنووي١/٢٢٦"." (١)

"قرائن تصرفه عن موضعه إلى الاستهزاء والتكذيب ومن جملتها [الأداء والإبراد] ١ وتحريك الرأس الدال على شدة التعجب والإنكار، فيشبه أن يحمل قول الأصحاب إن صدقت وما في معناها. إقرار على غير هذه الحالة.

فأما إذا اجتمعت القرائن فلا يكون إقرارا، ويقال: فيه خلاف لتعارض اللفظ والقرينة كما لو قال لي عليك ألف فقال في **الجواب** مستهزئا لك على ألف فإن المتولي حكى فيه وجهين قال الشيخ الإمام رحمه اله الأقوى اتباع القرائن.

فصل:

وأما قولنا: إن الكناية تحتاج إلى النية فقد ينقض بقول ابن القاص في كتاب الطلاق من "التلخيص" لا تلزم الكنايات بغير نية إلا واحدة، أن يقال له طلقت؟ فيقول: نعم، أو هي، أو ما أشبه ذلك، ففيه قولان.

أحدهما: يلزمه وإن لم ينو طلاقا.

والثاني: لا يلزمه إلا بالنية. انتهى.

قلت: ومقتضى هذا أن يكون هذا كناية بلا خلاف وفي احتياجه إلى النية القولان، وهذا نظم عجيب، والمعروف في المذهب أن القولين في صراحته والأصح أنه صريح؛ فلم تسلم كناية عن الافتقار إلى النية.

الكلام في فعل يتنزل تارة منزلة الصريح، وتارة منزلة الكناية، وهو الإشارة قال الإمام في النهاية: بعد نقل المذهب في لعان الأخرس: الذي ينقدح في القياس أن كل مقصود لا يختص بصيغة فلا يمتنع إقامة الإشارة فيه مقام العبارة، وما يختص بصيغة فيغمض إعراب الإشارة عنه؛ ذكره بعدما قال: إنه يختلج في الصدر في تأدية كلمة اللعان بالإشارة إشكال؛ لا سيما إذا عينا لفظ الشهادة؛ لأن الإشارات لا ترشد إلى تفصيل الصيغ.

واعلم أنه رب مكان طلب الشارع في الإشارة دون غيرها؛ فليس هذا مما نحن فيه -ولا يغني عن الإشارة فيه سواها. وذلك كالإشارة بالمسبحة في التشهد إلى

---

١ سقط من ب.." (٢)

"بغير طلاق] ١ يوجب أن لا يقع طلاق، وعدم وقوع الطلاق يوجب أن يقع لوجود الصفة.

فجمع بينهما الشيخ أبو حامد وما فعله نظير ما يقال في تارك الصلاة أنه يقتل إذا خرج وقتها عن صلاحية الأداء، وقيل: دخوله في القضاء؛ لأنه في ذلك الوقت محقق أنه أخرجها عن وقتها، "إذا" لم يبق منه ما يسعها أداء كما لم يبق من هذا اليوم ما يسعها تطليقا، فوسعها طلاقا، فأمكن أن يحمل قوله: "إن لم أطلقك في هذا الزمان فأنت طالق فيه، ويعني بزمان الطلاق غير زمن عدمه، فلا تناقض، ويتجه الوقوع كما قال الشيخ أبو حامد.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٥٠/٣

(٢) الأشباه والنظائر للسبكي السبكي، تاج الدين ٨٣/١

إلا أني أقول [لكن] ٢ أن يقال: يقع بعد مضي لحظة من أول اليوم فإن اللحظة الأولى صدق فيه أنه لم يطلقها اليوم.

فإن قلت: عدم الطلاق اليوم يستدعي جميعه.

قلت: لا نسلم، ألا ترى أنه لو علق الطلاق على اليوم لاكتفى بأوله.

فإن قلت: ذلك لأنه إذا وقع في أوله كان واقعا في جميعه.

قلت: لعل الضرورة تلجئ -هنا إلى حمل اليوم على بعضه خشية على الكلام من التهافت؛ فلا يكون وقوع الطلاق، في هذا الفرع، لازم النقيضين.

ولو قال: إن تركت طلاقك [فأنت طالق] ٣ ومضى زمان يمكنه أن يطلق فلم يطلق -طلقت.

ومثله: لو قال: إن سكت عن طلاقك ذكرهما الرافعي ولا **إشكال فيهما** -وإن تخيل أن كيف يقع الطلاق مع تركه والسكوت عنه.

فالجواب: أن زمن السكوت والترك لا طلاق فيه؛ وإنما هو صفة لطلاق يقع عقيبه فهو كما لو قال [إن] ٤ لم أطلقك فأنت طالق، ومضى زمان يمكنه أن يطلق فلم يطلق "فإنا تطلق" ويكون زمان الطلاق عقب زمان عدمه.

---

١ سقط في "ب".

٢ في "ب" يمكن.

٣ سقط في "ب".

٤ في "ب" إذا.." (١)

"تكلمنا عليها في ترشيح التوشيح؛ فالظاهر أنه إنما أتى "بمن" للجهل بالرامي [] ١ ومراده إن لم تخبرني براميه.

مسألة:

الموصول الحرفي: ما أول ما يليه بمصدر ولم يحتج إلى عائد، واحترزنا بقولنا: مع ما يليه عن اسم الفعل، نحو صه؛ فإنه يؤول بمصدر إن لم ينونن وينكره إن نون، والفعل المضاف إليه اسم زمان نحو: قمت حين قاموا، والضمير العائد على المصدر المفهوم من فعل قبله نحو: اعدلوا هو أقرب فإن هذه كلها مؤولة بمصادر لكن لامع ما يليها، بخلاف الموصول الحرفي، فإن تأويله بمصدر يكون مع ما يليه.

ويقيد عدم احتياجه إلى عائد، الذي إذا وصف به مصدر ثم حذف المصدر وأقيم هو مقامه؛ فإنه إذا ذاك يؤول مع ما يليه بمصدر إير أنه يحتاج إلى عائد؛ فليس بموصول حرفي، ومثاله:

قوله تعالى: ﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾ ٢ أي كالخوض الذي خاضوا. إذا عرف هذا فاعلم أن النحاة لم يزيدوا على أن الموصول الحرفي مؤول بمصدر، فيقدرون أن والفعل في نحو: يعجبني أن تقوم بالقيام، أما أن دلالتهما على القيام يكون سواء فلم يتعرضوا لذلك، وللشيخ الإمام رحمه الله كلام نفيس [فيه تقدم] ٣.

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي السبكي، تاج الدين ٢/٧٥

"باب المبتدأ":

مسألة:

لا بد أن يطابق الخبر المبتدأ فيتحد به معنى وإن غايره لفظا. ومن هنا نتطرق إلى **جواب** عن **إشكال أذكره** قائلا: اختلف أصحابنا فيما إذا قال: هذه الدار بعضها لزيد وبعضها لعمرو هل تجعل بينهما نصفين أو يكون مجملا.

يرجع فيه إلى إقراره ويقبل تفسيره بأن لزيد منها أكثر مما لعمرو-؟ على وجهين، نظيرهما إذا قال: أنت طالق ثلاثا بعضهن للسنة وبعضهن للبدعة.

وفي مسألة الطلاق هذه ثلاثة أوجه. الصحيح المنصوص: أنه يقع طلقتان في الحال الأول، وطلقة في الحال الثانية، لأن اللفظ محمول على [التشطير] ٤ فتكون

---

١ في "أ"، "ب" أو إلى من غيرها من خلل في العبارة والصواب حذفها ليستقيم الكلام.

٢ سورة التوبة آية "٦٩".

٣ سقط في "ب".

٤ في "ب" الشطر.." (١)

"بما لم أر وأحب الفتنة وأصلي بغير وضوء ولا تيمم، وأترك الغسل من الجنابة، وأقتل الناس، هل يكفر؟

الجواب: قيل أن أبا حنيفة سئل عن هذا فقال: لا يكفر.

أما قوله: "لا أرجو الجنة ولا أخاف النار" فيعني إنما أرجو وأخاف خالقهما.

وأراد "بالميتة والدم" الكبد والطحال والسمك والجراد.

وبقوله: أصدق اليهود والنصارى في قول كل منهم: إن أصحابه ليسوا على شيء كما قال تعالى حكاية عنهم:

﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء﴾ ١.

والهروب من رحمة الله فرار من المطر، والحق الذي يبغضه الموت لأنه حق ولكنا يكره الموت، ويشرب الخمر شربها في حال الاضطرار كما إذا غص بلقمة ولم يجد إلا الخمر.

ويحب الفتنة الأموال والأولاد على ما قال تعالى: ﴿أنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾ ٢.

وبالشهادة بما لم ير الشهادة بالله وملائكته وأنبيائه ورسله وهو الإيمان بالغيب وبالصلاة بغير وضوء ولا يتمم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

وبالناس الذين يقتلهم الكفار.

انتهى.

قلت: وكان في السؤال **والجواب** ما ينبغي تركه وتركته. وأقول: في إطلاق هذا القائل وجمعه بين هذه الأقوال المهمة ما ينبغي

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي السبكي، تاج الدين ٢/٢٣٧

أن يعزر عليه ولا شك في تحريم إطلاق مثل هذا الكلام لاسيما بحضرة من لا يفهم هذه الدقائق.

[و] ٣ قد أفتى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام بأنه لا يجوز إيراد الإشكالات القوية بحضرة العوام، لأنه سبب إلى إضلالهم وتشكيكهم.

---

١ سورة البقرة "١١٣".

٢ سورة الأنفال "٢٨".

٣ سقط من "ب".." (١)

"مسلما كذا نقله عنه الرافعي في آخر كتاب الردة وأقره

الثالث لو فعل شيئا وأنكره فقال له قائل إن كنت كاذبا فامرأتك طالق فقال طالق وقع الطلاق فإن ادعى أنه لم يرد طلاق امرأته فيقبل لأنه لم يوجد منه تسمية لها ولا إشارة إليها كذا قاله الرافعي في أثناء اركان الطلاق وقريب من ذلك ما إذا قال الزوج قبلت ولم يقل نكاحها ولا تزويجها والصحيح فيه عدم الصحة

ونظيره من البيع قالوا ينعقد ويكون صريحا وهو في غاية **الإشكال فإن** المقدر إن كان كالملفوظ به لزم الانعقاد في النكاح وإن لم يكن كذلك لزم أن لا يكون صريحا في البيع

الرابع ما ذكره الرافعي في الباب الرابع من أبواب الخلع إذا قالت المرأة طلقني على ألف فإن أجابها وأعاد ذكر المال فذاك وإن اقتصر على قوله طلقتك كفى وانصرف إلى السؤال على الصحيح لما ذكرناه وقيل يقع رجعيا ولا مال نعم إن قال قصدت الابتداء دون **الجواب** قبل وكان رجعيا فإن اتهمه حلفه

ولو قال المشتري لم أقصد بقولي اشتريت **جوابك** ففي البحر للروياني أن الظاهر القبول أيضا قال ويحتمل أن لا يلحق بالخلع." (٢)

"نسلم بل الأول أيضا مذكور فإنه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم. "خامسها" أن هذا الحد ليس بمانع، لأن تصور دلائل الفقه إلخ يصدق عليه أنه معرفة بها أي علم لأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، ومع ذلك ليس من علم الأصول، فإن الأصول هو العلم التصديقي لا التصويري.

وقال: "والفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية" أقول لما كان لفظ الفقه جزءا من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه احتاج إلى تعريفه، فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم، ولقائل أن يقول: لم قال في حد الأصول معرفة وفي حد الفقه علم، وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان في الوجيز لفظ المعرفة هنا، وقوله بالأحكام احترز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال، قاله من الحاصل، ووجه ما قاله أن العلم لا بد له من معلوم، وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجا إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم، وإن احتاج فإن كان

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي السبكي، تاج الدين ٢/٣٢٥

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول الإِسْنَوي ص/٤٧٤

سببا للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب والشتم، وإن لم يكن سببا فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم، وإن لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد، فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة، لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال، وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى، وخطابه تعالى كلامه، وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته، فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالأحكام، يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أي العلم المتعلق بالأحكام، والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين، كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها، فإنه من مبادئ أصول الفقه فإن الأصولي لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتي، ولا التصديق بثبوتها في أنفسها، ولا التصديق بتعلقها فإنهما من علم الكلام، فإن قيل: الألف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للعهد لأنه ليس لنا شيء معهود يشار إليه، ولا الجنس لأن أقل جمع الجنس ثلاثة، فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك، ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع، وقال في ست وثلاثين لا أدري، **فالجواب** التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه، ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقه بكسر القاف أي فهم ولا من فقه بفتحها أي سبق غيره إلى الفهم لما تقرر في علم العربية أن قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجيه، وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الأعم، فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقه، وهذا من أحسن الأجوبة، وقد احترز الآمدي عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بالجملة غالبة من الأحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية." (١)

"حلالا إلا قول الله تعالى: رفعت الحرج عن فاعله، فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد، ولا يلزم من كون القول متعلقا بشيء أن يكون صفة لذلك الشيء، فإنا إذا قلنا: شريك البارئ معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقا بشريك الإله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفا بصفة وجودية وهو محال؛ لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف، وإلى هذا أشار بقوله: والحكم متعلق ... إلخ. وأما قولهم في الدليل الثالث: إن الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا: حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول، فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والإجارة وغير ذلك من أفعال العباد علل للأحكام الشرعية بل معرفات لها، إذ المراد من العلة في الشرعيات إنما هو المعرف للحكم، ويجوز أن يكون الحادث معرفا للقديم كما أن العالم المعروف للصانع سبحانه وتعالى؛ لأنا نستدل على وجوده به، وللعالم بفتح اللام وهو الخلق والجمع: العوالم قاله الجوهري، وإلى هذا أشار بقوله: النكاح والطلاق.

قوله: "والموجبية والمانعية أعلام" **جواب** عن الاعتراض الثاني وهو قولهم: إن هذا الحد غير جامع؛ لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير، فقال: لا نسلم أن الموجبية والمانعية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام؛ لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة وإن سلمنا أنهما من الأحكام فليسا خارجين من الحد؛ لأنه لا معنى لكون الزوال موجبا إلا طلب فعل الصلاة، ولا معنى لكون النجاسة

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/١١

مانعة إلا طلب الترك، ولا نسلم أيضا أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد، فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع، والمعنى بالبطلان حرمته، فاندرجا في قولنا: بالاقتضاء أو التخيير، وإنما عبر في السؤال بالفساد، وفي الجواب بالبطلان إعلاما بالترادف. واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور، أحدها: وجوب الظهر ولا إشكال في أنه من الأحكام، والثاني: نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه، والثالث: كون الزوال موجبا الشرع وأنه لا معنى للشرعي إلا ذلك، وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم؟ إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية، وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضا؛ لأن الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه، وأما دعواه أن الصحة هي الإباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به، وأيضا يقال له: صحة العبادات داخلة في أي الأحكام الخمسة، فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع فيقال: بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. قوله: "والترديد في أقسام المحدود لا في الحد" جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم: إن في الحد صيغة أو وهي للشك، فقال: لا نسلم وقوع الشك في الحد." (١)

"عشرة، قال في المحصول هنا: وهو مشكل من وجهين أحدهما: أنه لو كان خبرا لتطرق إليه التصديق والتكذيب والأمر لا يتطرق إليه ذلك، الثاني: أنه لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه أو غيره، وهو محال لأنه ليس هناك غيره، قال: ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد١ من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمرا ولا نهيا، ثم صار فيما لا يزال كذلك، ولقائل أن يقول: إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر، فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام، فإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك بإفادة تصوره، ثم إقامة الدليل على أن الله تعالى موصوف به، ثم إقامة الدليل على قدمه، ولابن سعيد أن يقول: أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام كلام المحصول.

واعلم أن الإمام لما ذكرنا أن أمر الله تعالى معناه الإخبار، جعله عبارة الإخبار بنزول العقاب على من يترك، ثم استشكله بالوجهين السابقين، وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو؛ لأن الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه إخبارا بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأمورا تقليلا للإشكال؛ لأن سؤال العفو لا يرد عليه، وإنما يرد عليه الأولان فقط، وهو من محاسن كلامه، على أنا نجيب عن العفو بأن نقول: الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو. وقوله: "قيل: الأمر في الأزل ... إلخ" لما شبهنا أمر الله تعالى في الأزل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا، اعترضوا عليه بما سبق فأجبنا عنه، فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا: كيف يعقل الأمر في الأزل، سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء؛ لأن الأمر في الأزل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينتقل، عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهي، بخلاف أمر الرسول -عليه الصلاة والسلام- فإن هناك سامعا مأمورا يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين، ويحتمل أن يريد بقوله: ولا سامع أي: إن جعلناه خبرا، وبقوله: ولا مأمور أي: جعلناه أمرا حقيقة، والجواب عنه: أن نقول: إن أردتم أنه قبيح شرعا فممنوع، وإن أردتم أنه قبيح عقلا فمسلم، ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين، ومع هذا أي: ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسألتنا، وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون في الأزل لفظ

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوي ص/٢٠

هو أمر أو نهي، بل المراد معنى قويم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب، وهذا لا سفه فيه كما لا سفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد، وما قاله المصنف ضعيف من وجهين: أما الأول فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال، والنقص عقليان باتفاق، كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا، والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل، فإن وروده هنا مستحيل، وأما الثاني فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر، أي: لو كان لي ولد لكنت آمره.

---

١ عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان، متكلم من العلماء يقال له: ابن كلاب، قال السبكي: وكلاب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بهذا؛ لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه، مثل ما يجتذب الكلاب الشيء، له كتب منها: الصفات وخلق الأفعال، والرد على المعتزلة توفي سنة "٢٤٥هـ" "الأعلام: ٤/ ٩٠".." (١)

"فعل الواجبات، وإنما قلنا: إن الإيمان هو الإسلام لوجهين، أحدهما: أنه لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾ [آل عمران: ٨٥] الآية. الثاني: لو كان مغايرا له لامتنع استثناؤه منه؛ لأن الاستثناء إخراج بعض الأول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات: ٣٦، ٣٦] ووجه الاستدلال أن غير هنا بمعنى إلا، إذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين، فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل، فتقرر أنه استثناء، ثم إن هذا الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه، وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين، وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه، فيكون التقدير: فما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أي: منهم وأوقع الظاهر موقع المضمر، وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين، فثبت أن الإيمان هو الإسلام، وإنما قلنا: إن الإسلام هو الدين لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ وإنما قلنا: الدين فعل الواجبات لقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ [البينة: ٥] أي: دين الملة المستقيمة، فقوله: وذلك إشارة إلى كل ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة بتأويل المذكور فيكون دينا، ولك أن تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل: إشكال لأن من جملة مقدماته، أن الإسلام هو الدين، وأن الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس، والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد قرره غيره على الصواب، فقالوا: إن فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان، واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان، وهو المطلوب، وهكذا قرره الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل والآمدي ومن تبعه كابن الحاجب. قوله: "لنا: الإيمان في الشرع ... إلخ" شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال: الإيمان في الشرع أيضا هو التصديق كما هو في اللغة، لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد -صلى الله عليه وسلم- في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازا لغويا من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالدابة، والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام وغير الدين، فإن الإسلام والدين في اللغة هما

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوي ص/٦٤

الانقياد، وفي الشرع هما الأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم؛ ولهذا قال تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان فدل على المغايرة، وبهذا يظهر **الجواب** عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا﴾ فإن مدلول الآية إن ابتغى دينا يغاير الإسلام فهو غير مقبول، فإذا لم يكن الإيمان دينا كما بينا لم يلزم عدم قبوله، ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي، والمعنى أن الأعراب ما صدقوا محمدا، ولكن انقادوا له ضرورة وحينئذ فلا يلزم تغاير المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متغايرا." (١)

"والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية؛ لأن كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه، وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم، ومثل له بالطلاق فقال: إنه حقيقة في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما، ثم اختص في العرف بإزالة قيد النكاح فلأجل ذلك إذا قال الرجل لأمته: أنت طالق لا تعتق إلا بالنية، ثم قال: فإن قيل: فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال: **فالجواب** أنه إنما لم يحتج إلى النية؛ لأنا إن حملناه على المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام، وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه، فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق، ولم يذكرهما في المحصول ولا المنتخب، وههنا أمور مهمة أحدها: أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم، فإن مرجع هذه المسألة إليهم ونقله عنهم القرافي أيضا، فقالوا: المجاز له أقسام أحدها: أن يكون مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة كالأسد الشجاع، فلا **إشكال في** تقديم الحقيقة، وهذا واضح. الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة، فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة، ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقا متساويا مع أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال: لأنه إجمالي عارض، فلا يتعين إلا بقرينة، وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمتساوي. الثالث: أن يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فقد اتفقا على تقديم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية، مثاله: حلف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت. الرابع: أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف، كما قال: والله لأشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه، وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لأنه شرب من الكوز لا من النهر، لكنه المجاز الراجح المتبادر، والحقيقة قد تراد لأن كثيرا من الرعاة وغيرهم يكرع بفيه، وقال الأصفهاني في شرح المحصول: محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق كالمنقول الشرعي والعرفي، وورود اللفظ على غير الشرع وغير العرف، فأما إذا ورد من أحدهما فإنه يحمل على

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/١٢٤

ما وضعه له. الأمر الثاني: أن الحكم بالتساوي الموجب للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالراوية فإن كان فردا فلا، فإنه إذا قال القائل مثلا: ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا؛ لأنا إن حملنا." (١)

"وجب قبوله أيضا. قال: وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل، وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل، وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضا. وهذا موافق لكلامه أولا؛ فإنه أطلق عدم قبول المرسل، ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره. واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة، مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم: لاحتمال روايته له عن التابعين، وقال القرافي: لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع، كماعز وسارق رداء صفوان. قال: "فرعان: الأول: المرسل، يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم. الثاني: إن أرسل ثم أسند قبل، وقيل: لا؛ لأن إهماله يدل على الضعف". أقول: المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فإنه يقبل، ويحصل ذلك بأمور، منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله، وإن لم تقم الحجة بإسناده لكونه ضعيفا كما صرح به في المحصول، أو أرسله راو آخر يروي من غير شيوخ الأول، أو عضده قولصحابي، أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسله إلا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد، وهذه الستة نص عليها الشافعي، وممن نقلها عنه الآمدي وكذا الإمام، ما عدا الأول، وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضا. واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له، ومخالف لأصليه: الحاصل والمحصول، فإن قيل: ما فائدة قبوله والأخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح، مع أن القياس والمسند كافيان في إثبات الحكم؟ قلنا: فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث، فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر، إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول، وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب له وليس كذلك لما قلناه. قوله: "الثاني ... إلخ" اعلم أن الراوي إذا أرسل حديثا مرة ثم أسند أخرى، أو وقفه على الصحابي ثم رفعه، فلا إشكال في قبوله، وبه جزم الإمام وأتباعه. وأما إذا كان الراوي من شأنه إرسال الأحاديث إذا رواها، فاتفق أن روى حديثا مسندا، ففي قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح، وهذه هي مسألة الكتاب فافهم ذلك، وأرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه، وعلى هذا قال الشافعي كما قال في المحصول١: لا أقبل شيئا من حديثه إلا إذا قال فيه: حدثني أو سمعت، دون غيرهما من الألفاظ الموهمة. وقال بعض المحدثين: لا يقبل إلا إذا قال: سمعت خاصة. والمذهب الثاني: لا يقبل؛ لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم، إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم، ولا شك أن تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش، فإنه إيقاع في العمل بما ليس صحيحا، وإذا كان خائنا لم تقبل روايتهمطلقا، هذا حاصل ما قاله

١ انظر المحصول، ص٢٢٥، جـ٢.." (٢)

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/١٣٤

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/٢٧٨

"يجوز، وهذا المثال فيه نظر، فإنه قد نقل عن ابن حزم في المحلى أنه حكى قولا: أن المال كله للأخ. قوله: "قيل: اتفقوا" أي: احتج المانعون مطلقا بوجهين أحدهما: أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الأخذ به، فإنهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كلا من الفريقين الأخذ إما بقوله أو بقول الآخر، وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا. وأجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث، فإذا ظهر ذلك القول فقد زال الإجماع بزوال شرطه. واعترض الخصم على هذا الجواب فقال: لو صح ما ذكرتم لكان الإجماع على القول الواحد ليس بحجة؛ لأنه يمكن أن يقال فيه أيضا: وجوب الأخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني، فإذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الإجماع بزوال شرطه. وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وإن كان ممكنا أيضا في الإجماع الوجداني أي: الإجماع على القول الواحد، لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه، فليس لنا أن نتحكم عليه بوجوب التسوية بين الإجماع الوجداني والإجماع على القولين. وهذا الجواب ذكره الإمام وأتباعه، واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال بإجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الإجماع، فلو اعتبرنا الإجماع به للزم الدور. قوله: "قيل: إظهاره ... إلخ" هذا هو الاعتراض الثاني، وتقريره أن إظهار القول الثالث إنما يجوز إذا كان حقا؛ لأن الباطل لا يجوز القول به، والقول بكونه حقا يستلزم تخطئة الفريقين الأولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الأمة وهو غير جائز. وأجاب المصنف بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد، وأما فيما اختلفوا فيه فلا؛ لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الأمر. قال المصنف: وفيه نظر، ولم ينبه على وجه النظر، وتوجيهه أن الأدلة المقتضية لعصمة الأمم عن الخطأ شاملة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا مختصرو كلامه، بل أجابوا بأنا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين، بناء على أن كل مجتهد مصيب، سلمنا أن المصيب واحد، لكن التمكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا؛ لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا، وإن كان خطأ في نفس الأمر. وهذا الجواب فيه نظر؛ لإمكان جريانه في الإجماع الوجداني، وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة، ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولا، وصرح به الغزالي في المستصفى، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الأعصار فإنه لا يكون مانعا من إحداث الثالث؛ لأنا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا؟ فافهمه ينحل به إشكالات أوردت على الشافعي في مسائل. قال: "الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل؟ والحق: إن نصوا بعدم الفرق، أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة، لم يجز لأنه رفع، فجمع عليه، وإلا جاز، وإلا يجب." (١)

"الثوري١ ليس بحجة حتى يجوز التمسك به، بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة، ولم يجب الإمام ولا أتباعه عن هذا وكأنهم تركوه لوضوحه. قال: "الثالثة: يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافا للصيرفي. لنا الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف، وله ما سبق. الرابعة: الاتفاق على أحد قولي الأولين، كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد، والمتعة إجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين، لنا أنه سبيل المؤمنين، قيل: فإن تنازعتم أوجب الرد إلى الله تعالى قلنا: زال الشرط قيل: "أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم" ٢ قلنا: الخطاب مع العوام الذين في عصره، قيل: اختلافهم إجماع على

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوي ص/٢٩٢

التخيير، قلنا: ممنوع". أقول: هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه، ينبني على أن انقراض العصر أي: موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع؟ فيه خلاف يأتي؛ فإن قلنا باعتبار موتهم فلا إشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف. وإن قلنا: إن موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب، أحدها: أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعا للإمام عن الصيرفي. والثاني: يجوز، واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب. والثالث: إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا، وهذا التفصيل هو مختار إمام الحرمين، فإنه قال بعد حكاية القولين الأولين: والرأي الحق عندنا كذا وكذا، واختاره أيضا الآمدي، وإذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان، اختار ابن الحاجب أنه يحتج به ونقله في البرهان عن معظم الأصوليين، واستدلال المصنف يقتضيه. "قولنا" أي: الدليل على الجواز إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها، ولك أن تقول: لا نسلم أن هذا الإجماع كان بعد استقرار الخلافة، وحينئذ فلا يطابق الدعوى؛ لأنهم أعم، سلمنا لكن الخلافة لا تتوقف على الإجماع، بل يجب الانتباه إليها بمجرد البيعة. قوله: "وله ما سبق" أي: وللصيرفي من الأدلة ما سبق في المسألة الأولى، وهو أن اختلاف الأمة على قولين إجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهادا وتقليدا. فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذي اتفقوا عليه، ويلزم من ذلك رفع الإجماع بالإجماع وهو باطل، وجوابه ما تقدم أيضا، وهو أن الإجماع على التغيير مشروط بعدم الاتفاق، فإذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه. المسألة الرابعة: إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون، فقال الإمام أحمد والأشعري وغيرهما: يستحيل اتفاقهم على أحد

---

١ الثوري: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله، أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم فأبى وخرج من الكوفة سنة "١٤٤هـ" فسكن مكة والمدينة، وله من الكتب: الجامع الكبير والجامع الصغير في الحديث، وكتاب في الفرائض، ومن كلامه: ما حفظت شيئا فنسيته، توفي سنة "١٦١هـ"، "الأعلام ٣/ ١٠٤".

٢ أخرجه ابن حجر في تلخيص الحبير "٤/ ١٩٠"، وأخرجه أيضا في لسان الميزان "٢/ ٤٨٨"، والعجلوني في كشف الخفاء "١/ ١٤٧".." (١)

"العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا، فإن أحد النقيضين لا بد أن يكون وجوديا، وإذا كان انتفاؤها وجوديا امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له؛ لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمر الوجودي، هذا غاية ما يقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة، أما التكلف فواضح، وأما الضعف فلأن هذه الطريقة تنعكس فيقال: العلة من الأمور الوجودية؛ لأن نقيضها عدمي وهو عدم العلية، وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف، ولم يجب الإمام به عن هذه الشبهة، وإنما أجاب به عن شبهة أخرى، وذلك أنهم قالوا: كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء، فإذا كان الموصوف بالعلية أمرا مركبا، فإن قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم أن يكون كل واحد منها علة مستقلة، وإن قام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية، ويكون حينئذ

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوي ص/٢٩٤

للعلية نصف وثلث وهو محال، هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الإمام بكون العلية عدمية، وهو مطلق فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة، ونقل جوابها إلى الشبهة الأولى، وتبعه المصنف، والظاهر أنه إنما حصل عن سهو، وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما: لا نسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية، بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية. الثاني: أن هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز، سواء كانت مترتبة، أو في وقت واحد، كالنوم واللمس بالنسبة إلى الحدث. قال: "وهنا مسائل: الأولى: يستدل بوجود العلة عن الحكم لا بعليتها؛ لأنها نسبة تتوقف عليه، الثانية: التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى؛ لأنه إذا أثر معه فبدونه أولى، قيل: لا يسند العدم المستمر، قلنا: الحادث يعرف الأزلي كالعالم للصانع. الثالثة: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه. الرابعة: الشيء يدفع الحكم كالعدة، أو يرفعه كالطلاق، أو يدفع ويرفع كالرضاع. الخامسة: العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين". أقول: لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها الأولى: الإشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة، كما يقال: وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص، وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص؛ لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول، ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم، كما يقال: علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص، وإنما قلنا: إنه لا يجوز لأن العلية نسبة بين العلة والحكم، والنسبة متوقفة على المنتسبين، فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم، فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور، وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل، أحدهما: أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج. والثاني: أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق، وحينئذ فلا يلزم الدور. المسألة." (١)

"الله"١.

والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني؛ فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة -والفقه فيما رووا أمر آخر- أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله.

على أن المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه؛ يجر إلى العمل به ويلجئ إليه، كما تقدم بيانه، وهو معنى قول الحسن: "كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرنا إلى الآخرة"٢.

وعن معمر؛ أنه قال: "كان يقال: من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله"٣.

وعن حبيب بن أبي ثابت: "طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية، ثم جاءت

---

١ أخرجه أحمد في "الزهد" "١٨٥"، وأبو داود في "الزهد" "رقم ١٨٢"، والطبراني في "الكبير" "٩/ ١٠٥/ رقم ٨٥٣٤"،

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/٣٥٣

وابن بطة في "إبطال الحيل" "ص٢١"، وأبو نعيم في "الحلية" "١/ ١٣١"، والبيهقي في "المدخل" "رقم ٤٨٦"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٤٠٠، ١٤٠١"، بإسناد كلهم ثقات؛ إلا أن عون بن عبد الله لم يدرك ابن مسعود، كما قال أئمة هذا الفن، وبالانقطاع أعله الهيثمي في "المجمع" "١٠/ ٢٣٥"؛ فإسناده ضعيف بسببه.

وذكره ابن الجوزي في "صفة الصفوة" "١/ ٤١٦".

٢ أخرجه ابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٥" بسند فيه عبد الله بن غالب مستور، والربيع بن صبيح صدوق، سيئ الحفظ؛ كما في ترجمتيهما في "التقريب".

٣ أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" "١١/ ٢٥٦"، ومن طريقه البيهقي في "المدخل" "٥١٩"، والخطيب في "الجامع" "٧٧٤، ٧٧٥"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩" بإسناد صحيح.." (١)

"له؛ فكلاهما إبطال للحد على زعمك، فإذا جاز إبطاله مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولما لم يعد هذا إبطالا للحد؛ فلا يعد الآخر.

والثالث:

أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص؛ صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثلوا ذلك بقوله، عليه السلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" ١؛ فمنعوا -لأجل معنى التشويش٢- القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف، وذلك خلاف ما أصلت، وبالجملة؛ فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب: أن ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر.

= والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به، ويقول: إن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصا مما حده الشرع، الإشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعى الإشكال بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث، وقد وجه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: "فلا يصح قياس المجاوزة عليه"، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدرجا في قوله: "وهو نقص" يعني، وهذا إشكال، ثم أخذه مقدمة؛ فقال: فلتجز الزيادة". "د".

١ سيأتي تخريجه "ص٤١١"، والحديث في "الصحيحين" وغيرهما.

٢ أنكر هذه الكلمة جماعة من علماء اللغة؛ كأبي منصور، والحريري، وصاحب القاموس، وقالوا: إنها مولدة وصوابها التهويش، ومن المتأخرين من أجاز استعمالها وثوقا بذكر الجوهري لها في "صحاحه"؛ إذ هو مثبت فيقدم على النافي والمتحري للعربية الفصحى لا يكفيه في صحة الكلمة متى أنكرها طائفة من أئمة اللغة ولم يظفر لها بشاهد صحيح أن ترد في كتاب

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٠٣/١

"الصحاح" الذي تركه مؤلفه في المسودة حتى يبيضه تلميذه إبراهيم بن صلاح الوراق، وتسربت فيه أغلاط كثيرة. "خ".." (١)

"أما الأول:

فليس القياس١ من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي -صلى الله عليه وسلم- على العمل بها؛ فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته.

وأما الثاني:

فسيأتي في باب العموم والخصوص٢ إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص٣، وإن سلم أنها تخصص؛ فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلت على ذلك؛ فالعقل مثله، فقوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات الباريء وصفاته؛ لأن ذلك محال٤، بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم

---

١ تأمل لتأخذ **جواب** أصل **الإشكال الأول**؛ لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى **للجواب** عنه صراحة، أي؛ فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندعيه. "د".

٢ انظر: "٤/ ٤٤".

٣ ادعى المصنف فيما يأتي أن الشارع نقل ألفاظ العموم عن مدلولاتها اللغوية إلى معان أخر، وصار له في هذه العمومات عرف يخالف عرف اللغة؛ فيكون العام الذي يراه الأصوليون مخصوصا بمنفصل مستعملا عنده في المراد منه فقط، وبهذا يخرج عن العام الذي دخله التخصيص، وستطلع إن شاء الله تعالى على ما يطعن في هذه الدعوى. "خ".

٤ ودل الاستقراء للشريعة على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق، وجعل المحال جائزا أو واجبا، وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره، أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة؛ فإنه تسليم **للإشكال**، ونقض للأصل الذي أصله في المسألة؛ فتأمل. "د".." (٢)

"ولا زلت منذ زمان استشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية؛ فلم يأتني **جواب** بما يشفي الصدر، بل كان من جملة **الإشكالات** الواردة؛ أن جمهور مسائل الفقه١ مختلف فيها اختلافا يعتد به، فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلاف٢ وضع الشريعة.

وأيضا؛ فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٣٢/١

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٣٣/١

خلاف يطلب الخروج عنه، وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم٣: بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف

---

١ جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدا به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الخلافات غير معتد به خلافا، على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذا؛ فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر. "د".

٢ سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية. "د".

٣ كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: "المراد بهذا البعض هو الشيخ الإمام ابن عرفة التونسي، كما يعلم ذلك بمراجعة أوائل "البرزالي"؛ فإنه ذكر ورود السؤال من بعض فقهاء غرناطة -يعني: المصنف- عن الشيخ ابن عرفة في مسائل عديدة، من جملتها هذه المسألة؛ فذكر عن السائل المذكور البحث فيها من سبعة أوجه:

أحدها:

أن الورع إما لتوقع العقاب أو ثبوت الثواب، وإلا؛ فليس بورع، أما الأول؛ فالإجماع على عدم تأثيم المخطئ في الفروع، وإذا قلنا: إن كل مجتهد مصيب؛ فالأمر واضح. =." (١)

"عنه، وقد قال عليه السلام: "حفت الجنة بالمكاره" ١، هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه: بأن ما قررتم من الجواب غير بين؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده، والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه، وأما المقلد؛ فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين، والعامي -في عامة أحواله- لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين والذي دليله أضعف، ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؛ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر، وليس العامي كذلك، وإنما بني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به، والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يعتد به قليل٢؛ كالخلاف في المتعة٣، وربا النساء، ومحاش٤ النساء، وما أشبه ذلك.

---

١ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ١١/ ٣٢٠/ رقم ٦٤٨٧"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه ٤/ ٢١٧٤/ رقم ٢٨٢٣" من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٦٢/١

٢ أشرنا آنفا إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعا إلى ما سيقرره في موضعه، وأن القليل هو الذي يعتد به خلافا. "د".
٣ أبيحت المتعة في صدر الإسلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريما مؤبدا بقوله -عليه الصلاة والسلام- كما في "صحيح مسلم" "رقم ١٤٠٦ بعد ٢١": "قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة"، ومن حكمة تحريمه أنه يحط من شأن المرأة، ويجعلها كالأدوات المبتذلة يتناولها الرجال واحدا بعد آخر، ثم إن المقصد الأعظم من النكاح التناسل، ومصلحة الولد تستدعي أن يتربى بين أبوين يرتبطان بعاطفة وداد روحي وإخلاص في المعاشرة، وهذه الرابطة لا تستقيم حيث يعقد النكاح لأمد معلوم. "خ".
٤ جمع محشة، وهي من الألفاظ المكنى بها عن الاست، ومنه حديث ابن مسعود: "محاش النساء عليكم حرام" "خ".." (١)

"وأيضا؛ فتساوي الأدلة١ أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض؛ فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف، لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعي أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر؛ فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور، وهو شديد جدا، و "من يشاد هذا الدين يغلبه" ٢، وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبين جوابه بعد.
ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه، كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة.
وإذا تأملنا مناط المسألة؛ وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا، فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديدا في مخالفة النفس، وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع قبل النظر في

---

١ يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله: "ولا يعلم هل تساوت أدلتهم ... " إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له. "د".
٢ قطعة من حديث أوله: "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه ... "؛ أخرجه البخاري في "الصحيح" "كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ١/ ٩٣/ رقم ٣٩" عن أبي هريرة، رضي الله عنه.." (٢)

"ولم يرضه العلماء١، بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.
وفي القرآن: ﴿ولا تمش في الأرض مرحا﴾ [الإسراء: ٣٧] ؛ إذ٢ يشير إلى هذا المعنى.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٦٤/١
(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٦٥/١

وفي الحديث: "كل لهو باطل إلا ثلاثة" ٣، ويعني بكونه باطلا أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمرا ضروريا وهو النسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام؛ فإنهما يخدمان أصلا تكميليا وهو الجهاد٤، فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا بين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه٥.

وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية؛ فلنضعه [ها] هنا، وهي:

---

١ في الأصل: "العقلاء".

٢ في الأصل: "قد".

٣ مضى تخريجه قريبا.

٤ عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضروريا في حال، وتكميليا في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين. "د".

وكتب "خ" هنا ما نصه: "عد المصنف في المسألة الثالثة من كتاب المقاصد الجهاد في قسم الضروريات، وهو الذي يقتضيه تعريف الضروري بما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا؛ فإن هذا المعنى متحقق في الحرب التي يقصد بها دفاع الهاجمين أو مناجزة المتحفزين".

٥ هذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة "بخصوصه" "د".

قلت: ونحو ما سبق عند البغوي في "شرح السنة" "١٠/ ٣٨٣"، وابن القيم في "تهذيب سنن أبي داود" "٣/ ٣٧١"، وابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "٥/ ٥١٦، ٢١/ ٤٨، ٣٠/ ٢١٦، ٣٢/ ٢٢٣".." (١)

"إلى المسبب.

فإن قيل١: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه٢ من هذا الكتاب، فإذا طابقه صح، فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع؛ كان بذلك مخالفا له، وكل تكليف قد خالف٣ القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك؛ لما مر أن المسببات غير مكلف بها، وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر إيقاع المكلف للأسباب٤ ليسعد من سعد ويشقى من شقي، فإذا قصد الشارع لوقوع

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٠٥/١

المسببات لا ارتباط له

---

١ هذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة. "د".

٢ في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب "المقاصد" "ص٢/ ٢٨٩ وما بعدها".

٣ ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقا، لا بموافقة ولا بمخالفة. "د".

٤ هذا جار على مذهب أهل السنة من أن الآثار صادرة عن قدرة الخالق مباشرة، ولكنه يوجدها عند وجود أسبابها المرتبطة بها في النظام العام ما لم يرد خرق السنن المعروفة لحكمة بالغة، وقالت القدرية: وهم المعتزلة أن الله أودع في العبد قدرة تصدر عنها آثارها بطريق الاختيار أو التوليد والسببية، ووافقوا الفلاسفة في قولهم: إن السبب يوجب أثره إلا أن يمنع منه مانع؛ فالسبب والمسبب عندهم مقدوران للعبد؛ إلا أن أحدهما مباشرة والآخر بواسطة. "خ".

قلت: قارن لزاما بـ"مجموع فتاوى ابن تيمية" "٩/ ٢٨٧، ٢٨٨ و١٠/ ٣٨٨-٣٩٣ و٤٨٤-٤٨٨".." (١)

"فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سببا شرعيا؛ فالطهارة مثلا سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث؛ فهو معنى رفض النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينهض سببا في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب١ لا إبطال المسببات.

فالجواب: أن الأمر ليس كذلك، وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصدا بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث، ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها؛ فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد؛ فالفرق بينهما ظاهر. ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال إنه يؤثر، ولم يفصل٢

---

١ أي: فيعود الإشكال الأول. "د".

٢ بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له. "د".

قلت: من نسب القول إلى مالك بأن رفض النية له أثر في بطلان الطهارة بعد تمامها لم يأخذه من نص كلامه، وإنما قاسوه على قوله: "من تصنع لنوم؛ فعليه الوضوء، وإن لم ينم". قالو: هذه عبادة يبطلها الحدث؛ فصح رفضها.

والقول بهذا قول عند الشافعية، والصحيح المشهور في مذهبهم أنها لا تبطل، ومن الغريب أن يحكي القرافي في "الذخيرة" "١/ ٢٤٤-ط المصرية، و٢/ ٥٢٠-ط دار الغرب" أن رفض الصلاة والصوم يؤثر ولو بعد الكمال، ويقول: "هذا هو المشهور عندهم"؛ إلا أنه استشكل هذا بأنه يقتضي إبطال جميع الأعمال، ولعل القول الفصل في هذه المسألة ما قاله ابن

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣١٦/١

رشد: "من ادعى أن التكليف يرجع بعد سقوطه لأجل الرفض؛ فعليه الدليل". انظر: "مواهب الجليل" "١/ ٢٤١"، و"المجموع" "١/ ٣٨٨"، و"نهاية الأحكام في بيان ما للنية من الأحكام" "٤٥ وما بعدها"، و"مقاصد المكلفين" "٢٣٩-٢٤٠"، وانظر رفض النية في أثناء العبادة: "المحلى" "٦/ ١٧٤" و"قواعد الأحكام" "١/ ٢١٤-٢١٥"، و"المجموع" "٦/ ٣٣١-٣٣٢" وما سيأتي "٣/ ١٦".." (١)

"لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث فعند ذلك كمل مقتضى اليمين والزهوق١ أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب٢ للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفا٣، والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات، فإن العقل إن لم يكن؛ فالتكليف محال عقلا أو سمعا، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف، وكذلك لا يصح أن يقال: إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان، وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال٤ بأمرين:

أحدهما:

أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية٥، وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

١ خروج أي روح. "ماء".

٢ إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإن كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني. "د".

٣ فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم، ولكن شرطه الموت. "د".

٤ أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته. "د".

٥ ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلا أن يقال: إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطا، وقد سلمه. "د".." (٢)

"والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك؛ فكذلك قوله: ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ [البقرة: ١٥٨] ، يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجبا١؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٤٣/١

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤١٤/١

الله﴾ [البقرة: ١٥٨] ، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أن نحمله٢ على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية٣: ﴿من شعائر﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا **إشكال** **فيه**، وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى٤، وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين

---

١ ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلا وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه. "د".

٢ أي: فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة "الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة" فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿من شعائر الله﴾ صارفا للفظ ﴿لا جناح﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط. "د".

٣ في النسخ المطبوعة: "ويكون مثل قوله في الآية"، وما أثبتناه من الأصل و"ط".

٤ إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. "د".." (١)

"كون الصوم أياما معدودات ليست بكثيرة؛ فهو تيسير أيضا ورفع حرج.

وأيضا؛ فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفا بها وفيها حرج كلي أو أكثري ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] .

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجا ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفا بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات؛ فكذلك نقول في محال الرخص: إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذا العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول:

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٨١/١

فظاهر، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها،

= فيها الرخصة والسهولة -في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهورا مثلا- ففي أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانيا قال: "وأيضا ... إلخ"؛ أي: إن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل **الجواب** عن الجميع قوله: "فإذا العزيمة ... إلخ"؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضا، وقوله: "ونحن نجد في بعض ... إلخ" تمهيد **للجواب،** ولا يخفى أن كلا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل **الإشكال**؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله. "د".." (١)

"أحدها: متعاطي الأسباب على وجه صحيح ثم قصد أن لا يقع المسبب

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٤١/١

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٧٩/١

المسألة الرابعة عشرة: ٤٠٠

الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا وكذلك غير المشروعة ٤٠١

أمثلة على ذلك منها قتل الحر بالعبد ٤٠١

قد يكون ذلك يسبب مصلحة ليس ذلك سببا فيها ٤٠٢

وقد يكون يفعل ذلك لقصد وهو على وجهين ٤٠٢

- أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ٤٠٢

أمثلة على ذلك ٤٠٣." (١)

"أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع، أو نفع ما مندفع.

- ومنها: أن القرافي أورد إشكالا في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

"المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماها كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلويث الأيدي.... إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمن يؤثر وقيد١ النيران وملابسة الدخان وغير ذلك٢؟ فيلزم أن لا يبقى مباح ألبتة.

وإن أرادوا٣ ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول٤ عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا٥: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على

"١، ٢" انظر: "الاستدراك ٢".

٣ أي: حتى تبقى المباحات قائمة. "د".

٤ أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع، نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء، لكان تحكما وسفها وخلوا عن الحكمة، تعالى الله عن ذلك. "د".

٥" أي: **جوابا** عن **الإشكال بأن** إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئا من المباح، يعني: فإن قالوا: "نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الإشكال"، نقول لهمك يلزمكم الدور. "د".." (٢)

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٨٢/١

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٨/٢

"تركها، وكل مفسدة١ توعد الله على فعلها هي المقصودة، وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا، فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص، فيندفع الإشكال؛ لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على٢ ترك المصالح وفعل المفاسد، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد، لزم الدور٣، ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد [من الوعيد] ، للزمكم٤ أن تجوزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذ، فإن المعتبر هو٥ التكليف، فأي شيء كلف الله به كان مصلحة، وهذا يبطل أصلكم".

قال: "وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال، فهو أنه٦ يتعذر عليهم أن يقولوا: إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل٧؛ لأن المباحث فيها ذلك ولم يراع، بل يقولون: إن الله ألغى بعضها

"١، ٢، ٥، ٦" انظر: "الاستدراك ٣".

٣ وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد، ويأتي الشرع كاشفا ومقررا لما أدركه العقل، ويقولون أيضا: إنه يجب عقلا أن يتوعد الله على ترك المصلحة، فكأنهم يقولون: إن التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعا لإدراكه المصلحة، فلو قالوا: إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع، لزم توقف علم المصلحة على التوعد، وقدكان علم التوعد موقوفا على علم المصلحة، وهذا هو الدور بعينه. "د".

٤ وذلك؛ لأنهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقية لا اعتبارية، فإذاكانت تابعة لاعتبار الشرع أيا كان، فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس كذلك؛ لأنا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهي عنه فقط. "د".

٧ أي: فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه، وبالعكس، لا يمكنهم الإجابة بهذا؛ لأن المباحثات فيها المطلقان موجودان، وبقي مباحا لم يوجب ولم يمنع، ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات، فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها في غير المباحات مفضلا مطلق المصلحة في بعضها، فجعله مطلوبا، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظورا، ولا حجر عليه تعالى في ذلك، هذا إلا أنه يقال عليه: إنه تسليم بأن كون الفعل معتبرا مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه، فالقياس إنما يكون دليلا عند النص على علة القياس واعتباره لها، أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل، فإنه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام، فتأمله، وهو داخل فيما أشار إليه بقوله: "وإن كان يخل بنمط من الاطلاع ... " إلخ. "د". "استدراك ٤".." (١)

"في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر الجواب، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط، وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: ﴿ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم: ٢٧] ، و ﴿يحكم ما يريد﴾ [المائدة: ١] ، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء لا غرو في ذلك١، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب٢ تزلزلت قواعد الاعتزال".

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٩/٢

هذا ما قاله القرافي٣.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها، لم يبق لهذا **الإشكال موقع**، أما على مذهب الأشاعرة، فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك٤، والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير [إخلال بالخروج٥ في

---

١ في "د": "لا غيره"، وفي الأصل و"خ": "لا غير وفي ذلك"، وكتب "م": "الذي يظهر لي أن أصل العبارة "لا غير ذلك" يعني إنهم يتمسكون بهذا الكلام، ولا يذكرون غيره"، والمثبت من "ط" و"النفائس".

٢ أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة. "د".

٣ ذكر ذلك في النفائس" "١/ ٣٥٢-٣٥٣"، وانظر مناقشته في "شرح الأسنوي" "١/ ١٣٠- ط السلفية".

٤ **جواب** عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر **الجواب**. "د".

٥ أي: مصور بالخروج عن الجادة، وقوله: "في جريانها" راجع لاستقراء الأحوال، أي: فإننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم، معطين كل ذي حق حقه، فلا يخلون بنظام، أي لا تفوتهم مصلحة، ولا تنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين، كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة، فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح، فقوله: "وفي وقوع الخلل" عطف على المعنى. "د".وفي "ط": "إخلال بالحدود".." (١)

"واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة١ في أنفسها.

وقد نزع إلى هذا المعنى أيضا٢ في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها "جواز الإقدام مع قيام المانع"، قال:

"هو٣ مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله، وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه، كقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] ، وفي الحديث: "لا ضرر ولا ضرار" ٤، وذلك مانع من وجوب

---

١ أي: فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم."د".

٢ أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة، فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذلك، فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا،

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٧٠/٢

ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد بها الدليل على الأصل الذي استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه **جوابا** عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة، لكان تفسير الرازي لها جيدا، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذلك، لاتجه **إشكال القرافي** على هذا التفسير ثم عجزه أخيرا عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين. "د". قلت: انظر كلام الرازي في "المحصول" "١/ ١٢٠".

٣ في "ط": "وهو".

٤ ورد من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر، وعائشة، وعمرو بن عوف، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة.

فحديث عبادة رواه ابن ماجه في "السنن" "كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ٢/ ٧٨٤/ رقم ٢٣٤٠"، وعبد الله بن أحمد في "زوائد المسند" "٥/ ٣٢٦-٣٢٧"،=." (١)

"هذه الأمور، والآخر أن صورة الإنسان مكرمة لقوله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠] ، ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤] ، وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد، ولا يلزمه المشاق والمضار.

وأيضا الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعد منها، واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس، وإن قلت على العبد كالكفر والإيمان، فما ظنك بغيرهما؟

وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعين؛ لأنه لا يمكن١ أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح، فإن أكل الميتة وغيره.

---

١ أي: لا يمكن **الجواب** بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص، فإن المانع فيها قوي، فذلك كانت رخصا -قال: إن هذا **الجواب** لا يحسم **الإشكال**؛ لأن بعض الرخص- كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذا، فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا، فتدخل أحكام الشريعة كلها؛ لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر **الإشكال**، هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على **الجواب**، وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقة لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين، فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٧٢/٢

المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه، فللرازي أن يلتزم أن كل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعا. "د". وفي "ط": "لأنه يمكن" بحذف "لا".." (١)

"المسألة الثانية:

للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

أحدهما:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

والثاني:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة١.

فالجهة الأولى:

هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام، تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين -ممن ليسوا من أهل اللغة العربية- وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية:

فهي التي يختص٢ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب [الخبر والمخبر و] المخبر عنه والمخبر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: "قام زيد" إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت: "زيد قام"، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: "إن زيدا قام"، وفي جواب المنكر

---

١ وتنتقل حيث انتقل المتبوع

٢ في نسخة "ماء/ ص ١٣٧": "اختص".." (٢)

"آية التنزيه، وإما راجعة إلى قواعد شرعية، فتتعارض أحكامها١، وهذا خاص مبني على عام٢ هو ما نحن فيه، وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

أحدها:

أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر للأدلة المتقدمة، وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة وزاول أحكام

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٧٥/٢

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٠٥/٢

التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها، حتى زايل الأمية من وجه، فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته، فنسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه، والنسبة إذا كانت محفوظة، فلا يبقى تعارض٣ بين ما تقدم وما ذكر في السؤال.

والثاني:

أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك، فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك.

والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك.

---

١ أي أن المسألة تكون محتملة الدخول تحت قواعد شرعية مختلفة، فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر، ويحصل الاشتباه. "د". وفي "ط": "تتعارض أحكامها".

٢ في "خ": "هام".

٣ كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا: "وعلى هذا، فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية"، وهنا يقول: "إنها أمور إضافية"، و"إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة"، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصا بالاعتقاديات، لأنا نقول: الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال، فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق؟ "د"." (١)

"المسالة السادسة:

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة، فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال١، وإن كان سعيا في حظ النفس.

وأما الثاني، فعمل بالحظ والهوى مجردا.

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلا: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به، فأنا أستمتع٢ بالمباح وأعمل باستجلابه؛ لأنه مأذون فيه، وإما بالقوة ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه٣ من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه، فهذا في الحكم الأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحا، إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير٤ المباح مجراه في الصورتين.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢/١٤٦

فإذا تقرر هذا، فبيان كونه عاملاه٥ بالحظ والامتثال أمران:

---

١ سيأتي استشكاله، إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للإشكال في نظره. "د".

٢ أي: يقضي شهوة نفسه؛ لأنه مأذون فيه، فقد جمع بين الأمرين كما ترى. "د".

٣ أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع، فيكون في قوة القول المذكور. "د".

٤ وهو المندوب. "د".

٥ أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى. "د".

قلت: وفي الأصل: "عاملا بالحق".." (١)

"خلاف١ ما وقع الكلام عليه.

فالجواب أن ما تعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول، فلا يخلو أن يكون الحظ [المطلوب] ٢ دنيويا أو أخرويا.

فإن كان أخرويا، فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعا، فطلبه من حيث أثبته صحيح؛ إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي، وذلك غير قادح في

---

١ لم يقل: "سقط كونه متعبدا بها" مع أن هذا هو محل الإشكال على أصل المسألة، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاما، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: "وأيضا إلى هنا"، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: "وأيضا"، واستنتج فيه قوله: "فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد"، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٤٤/٢

الغرض. "د". وفي "ط": "فالعامل ملتفتا إلى ... ".

٢ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ونسخة "ماء/ ص١٩٣".." (١)

"في معناه.

والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك، أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا **إشكال فيه**، وأما العاداتيات، فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه، لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه؛ فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، أما تعلق الوجوب بنفس العمل١؛ فلا **إشكال في** صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله، بخلاف قصد التعبد بالعمل؛ فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه؛ فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعا.

والثاني: من وجهي **الجواب** بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح في عبادة٢، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا؛ كأخذ٣ الأموال من أيدي الغصاب، وما افتقر منها إلى نية التعبد؛ فلا يجزيء فعلها بالنسبة إلى المكره في خاصة نفسه حتى ينوي القربة٤ كالإكراه

---

١ الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال بهذا النظر؛ فغير ممكن لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا بالنظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به. "د".

٢ في الأصل و"ط": "عادة".

٣ في الأصل: "لأخذ".

٤ قرر ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "٢٦/ ٣٠" الإجماع على أن الذي يؤدي العبادة خوفا من الضرب أو من السلطان، أو تقليدا للآباء والأجداد لا تقبل منه.." (٢)

"وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن "لا ضرر ولا ضرار" ١، وما تقدم واقع فيه الضرر؛ فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل، ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجانا، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهرا لما كان إمساكه مؤيدا٢ إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الإمام الطعام

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢/٣٥٧

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/١٨

من يد محتكره قهرا؛ لما صار منعه مؤديا٢ لإضرار الغير، وما أشبه ذلك٣.

فالجواب أن هذا كله لا إشكال فيه، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضا؛ فقد تعارض٤ هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، [وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك] ٥، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق، والحاصل أن

---

١ مضى تخريجه "٢/ ٧٢".

٢ في الأصل: "مؤيدا لأضرار ... مؤيدا".

٣ انظر في هذا: "الحسبة" "ص١٤-٢٥" لابن تيمية، و"الطرق الحكمية" "٢٨٦ وما بعدها"، و"شرح النووي على صحيح مسلم" "٣/ ٨"، "بداية المجتهد" "٢/ ١٣٨"، و"بدائع الصنائع" "٥/ ١٢٩"، و"الاختيار" "٣/ ١١٦"، و"المنتقى" "٥/ ١٧ للباجي، و"الاعتصام" "٢/ ١٢٠" للمصنف.

٤ في الأصل: "تعرض".

٥ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه؟

فالجواب أنه لو كان كذلك -وقد تعين عليه القيام بذلك العام- لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق، نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد؛ فهذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هذا أنه واقع١ في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره -وإن كان لغيره غناء أيضا- فينحتم أو يترجح الطلب، والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

فصل:

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في "المدارك"٢ أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٦١

مجلسه لمناظرة المعتزلة،

---

١ كذا في "ط"، وفي غيره: "وقع".

٢ "٢/ ٥٨٩-٥٩٠ - ط بيروت".." (١)

"أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير أم لا؟ فإن قلت لا؛ كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت نعم؛ خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هذا نمط آخر، وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك؛ فهذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا **إشكال فيه**، وقد قال الله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥] .

وقال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ الآية [المائدة: ٢] .

ومسألة الحفظ من هذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص.

فالحاصل١ لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا؛ فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها:

ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال٢ أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني ٣:

ما يقتضي زوالها عينا؛ [فلا **إشكال أيضا** في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا] ٤؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

---

١ هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: "وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام ... " إلى قوله: "الجهة الرابعة" حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عبادتها، وعادتها. "د".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "فلا شك".

٣ أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (٢)

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٩٦

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/١٠٤

"طلوع الشمس أو عند غروبها، وهذا الباب واسع جدا.

والثالث:

أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلف١ عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا٢ بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجبا، وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما٣ في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا﴾ [التوبة: ١٠٢] ، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني٤؛ لم يكن العمل الصالح صالحا٥، فلم يكن ثم خلط عملين، بل صارا٦ عملا واحدا؛ إما صالحا، وإما سيئا٧، ونص الآية يبطل هذا، وكذلك جريان

١ في "ف": "المكلف".

٢ كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: "إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضا؛ كالحج والجهاد مثلا في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره ... "إلخ ما ذكر هناك. "د".

٣ أي: بحيث يكون وجدوه الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيء وصفا للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله. "د".

٤ كذا في "ط"، وفي غيره: "للوصف الثاني"، وكتب "د": "لعل الأصل: "كالوصف الثاني"، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: "كالوصف للآخر".

٥ لو زاد هنا جملة "أو السيء سيئا"؛ لناسب قوله بعد: "إما صالحا، وإما سيئا". "د".

٦ في "د": "صار"، المثبت من الأصل و"م" و"ف".

٧ توسع في البيان، وإلا؛ فسابقه يقتضي أنه سيء فقط. "ف".." (١)

"ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف؛ حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة؛ فلها شروط أيضا إن اختلت لم تعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص١ منه الأحكام "المفهوم"، وكله مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرع عنه متفقا٢ عليه.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه٣ على القرى بسبب اختلافهم فيه أولا، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم عن٤ خمسة وعشرين اعتراضا، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهرا جليا.

وأيضا؛ فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين:

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٢١/٣

إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوما بالضرورة، وبل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضا، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها؛ فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جدا، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب أن هذا كله٥ لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

١ ف "ط": "يقتص".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "منه متفق".

٣ يقال: طم السيل القرى؛ علاها وغلب عليها. "ف".

٤ في "د": "من".

٥ الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: "بحسب التفسير المذكور"؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول: "وأما مسائل الخلاف وإن كثرت ... إلخ". "د".." (١)

"يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبة المحجوب أمره عن العباد؛ كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك.

وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها١؛ دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن؛ لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل، ولا تكليف يتعلق بمعناها، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها٢ ومناطاتها، والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر٣، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة؛ فلكل مأخذ يجري عليه، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب٤ ما في نفس الأمر؛ فخرج المنصوص٥ من الأدلة عن أن يكون متشابها

---

١ بل أثبتوا معانيها، وتركوا الخوض في كيفياتها، وانظر لزاما: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "٣/ ٥٤-٥٩ و٦/ ٣٥ و١٦/ ٣٩٠-٤٠١"، و"الرسالة التدمرية" "٢/ ١٤٤ وما بعدها - مع التحفة المهدية"، و"اجتماع الجيوش الإسلامية" "ص٧٧"، وكتابنا "الردود والتعقبات" "ص٦٧ وما بعدها".

نعم، من أطلق التشابه عليها مريدا بذلك حقائقها وكيفياتها؛ فهذا قد يسوغ لأن ذلك لا يعلمه إلا الله، انظر: "منهج

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٣١١

ودراسات لآيات الصفات" "ص٢٣، ٢٤" للشنقيطي، وتعليقنا المتقدم "٢/ ١٩٥، ٢٥٧"، والآتي على "ص٣٢٣-٣٢٦".

٢ أي: فيما يخرج عليه الدليل ويحمل عليه معناه؛ فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله: "وإنما قصاراه ... إلخ"، ويكون قوله: "إلى التشابه الإضافي وهو الثاني" راجعا إلى قوله مخارجها، وقوله: "أو إلى التشابه الثالث" راجعا إلى قوله ومناطاتها. "د".

٣ أي: إن قلنا: إن لله حكما في نفس الأمر في كل مسألة، وهو رأي المخطئة، فإن قلنا: إن حكم الله في كل مسالة هو ما وصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه؛ فيكون الأمر أظهر. "د".

٤ في الأصل: "لا في حسب".

٥ قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذلك قوله فيما سبق: "ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى ... إلخ"، ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم؛ لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضر الثالث كغيره من الأدلة الشرعية. "د".." (١)

"والثاني:

أن مثل١ هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده، زاعما أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذلك٢ لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كل آمر قاصدا للمأمور به، وكذلك النهي حرفا بحرف٣، وهو المطلوب.

والثالث:

أن هذا لازم في أمر التعجيز، نحو ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥] ، وفي أمر التهديد نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠] ، وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر٤ بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة٥،

---

١ إنما قال "مثله"؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل. "د".

٢ عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصوير هذا، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو جوابهم فهو جوابنا. "د".

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣١٩/٣

٣ أي: في الإشكالين جميعا. "د".

٤ أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره. "د".

٥ يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة. "د".." (١)

"المسألة الثالثة:

الأمر بالمطلق١ لا يستلزم الأمر بالمقيد، والدليل على ذلك أمور:

أحدها:

أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى أن يكون أمرا بالمطلق، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: "أعتق رقبة"؛ فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه: أعتق الرقبة المعينة الفلانية؛ فلا يكون أمرا بمطلق ألبتة.

---

١ أي: غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه، قال في "الإحكام" "٢/ ٢٦٩": "قال أصحابنا: الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها، [وذلك] كالأمر بالبيع؛ فإنه لا يكون أمرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل؛ إذ هما متفقان في مسمى البيع، ومختلفان بصفتهما، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل واحد من الأمرين؛ فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقا بالأخص؛ إلا أن تدل القرينة على إرادة أحد المعنيين"، ثم قال "٢/ ٢٧٠": "وهو غير صحيح؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجودا في جزئياته، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك، وهو محال، وعلى هذا؛ فليس معنى اشتراك الجزيئات في المعني الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده؛ فليس في غير الأذهان"، ثم قال: "وطلب الشيء يستدعي كونه متصورا في نفس الطالب، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه؛ فلا يكون متصورا في نفس الطالب، فلا يكون أمرا به، ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق، ومن أمر بالفعل مطلقا لا يقال: إنه مكلف بما لا يطاق، فإذا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان، لا بالمعنى الكلي" ا. هـ.

قال "د": "أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند **الجواب** عن **الإشكال الأول**".

قلت: قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "١٦/ ٧٩" أنه "ليس تقييد المطلق رفعا لظاهر اللفظ، بل ضم

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٣٧٦

حكم آخر إليه"، وهذا وما قاله المصنف مسلك حسن؛ فإنه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه، وانظر: "المسودة" "ص١٤٩"، و"المحصول" "٢/ ٢٥٤"..". (١)

"**فالجواب** عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد١ من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنى اللفظ، [بحيث] ٢ لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: "أعتق رقبة"٣؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها٤ لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مماه في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوما من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي، والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم

---

١ وبهذا يكون قد قال في المسألة قولا وسطا؛ فالأمر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف؛ ليفيد أن له اختيارا خاصا يخلص من الإشكالات فيها. "د".

٢ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"ط".

٣ أي معناه: وإلا؛ فلفظ الرقبة لا صدق له، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حملة عليه حمل الكلي على جزئيه قطعا؛ رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها، وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقا في المسألة الرابعة. "د".

٤ في "ط": "فكأنها".

٥ كذا في "ط"، وفي غيره: "كما"، وكتب "د": "لعل الأصل: مما في الخارج"..". (٢)

"يتملك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع، ويصح القصد إلى كل واحد منهما.

فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها، وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدان١ أو الجنة٢ أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٧٩/٣

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٨٣/٣

تكون موجودة٣، والغالب أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة؛ امتنع العقد عليها للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا؛ فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها٤ للنهي عن بيع الغرر والمجهول، بل العقد على الأبضاع٥ لمنافعها جائز، ولو انفرد العقد على منفعة البضع٦؛ لامتنع مطلقا إن كان وطئا، ولامتنع فيما سوى البضع أيضا إلا بضابط

---

١ في "اللسان": "الفدان بتشديد الدال: المزرعة" ا. هـ. "ف".

٢ الجنة: البستان والحديقة، وقيل: لا تكون الجنة في كلام العرب إلا وفيها نخل، فإن لم يكن فيها ذلك وكانت ذات شجر؛ فهي حديقة، وليست بجنة. "ف".

٣ وسيأتي أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضا. "د".

٤ أي: ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهي ساقط الاعتبار شرعا. "د".

٥ جمع بضع بالضم: وهو الفرج؛ فالكلام على تقدير مضاف، أي ذوات الفرج، والواقع أن العقد على الرقيق مطلقا إنما هو لمنافعه، وليس لمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته. "د".

ونحوه عند "م" مختصرا.

٦ على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله "سوى البضع"؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت إما مطلقا كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**: "وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب ... إلخ".." (١)

"الأصل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له، فإن اشترطه المشتري؛ فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع١ من أجل بقاء التبعية أيضا؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه؛ فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل.

وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز٢ شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق٣، غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؟ فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهذا واضح جدا. **والجواب** عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا **إشكال في** حصوله على الجملة، ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل [هي]
٤ مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال، أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال: فغير صحيح لأن المنافع

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٣٥/٣

---

١ وهو الغرر والجهالة. "د".

٢ أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا.... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هذا، وهو روح المسألة. "د".

٣ في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية. "د".

٤ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"م" و"ط"، وكتب "ف": "الأنسب: "هل هي مقصودة؟ " بذكر الضمير العائد على المنافع".." (١)

"يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك، هذا خلف، وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك [ما كان] ١ في معناه أو شبيها به.

فصل

- ومنها: بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه" ٢، ثم دعا له بعد ذلك؛ فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل٣ الطلب؛ فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له٤ كقوله: "إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض". قيل٥ وما بركات الأرض؟ قال: "زهرة الدنيا". فقيل: هل يأتي الخير بالشر؟ فقال: "لا يأتي الخير إلا بالخير، وإن هذا المال حلوة خضرة" ٦ الحديث.

وقال حكيم بن حزام: سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني، ثم سألته فأعطاني،

---

١ سقط من "ط".

٢ الحديث ضعيف جدا؛ كما بينته بإسهاب في التعليق على "٢/ ٤٤٨".

٣ في "ط": "وأصل".

٤ في "ط": "مشروعية اكتسابه".

٥ في "ط": "قال".

٦ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١/ ٢٤٤/ رقم ٦٤٢٧"

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٤٦/٣

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

قال "ف": "أي أنه في نضارته كثمرة حلوة المذاق خضرة اللون".." (١)

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٣٤/٣

ذكر الأدلة على حرمة البدع بعموم، ثم الاستشكال بأن من البدع

ما هو غير مذموم بل هو إما مندوب أو واجب ٣٨-٣٩

الجواب عن هذا **الإشكال بنقض** الأمثلة واحدا واحدا ٣٩." [1]

"المسألة الثانية: في التشابه ٣٠٧

فوائد هذه المسألة ٣٠٧

ثبت التشابه بقلة في النصوص "الأدلة" لأمور: ٣٠٧

الأول: النص الصريح ٣٠٧

الثاني: أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس **والإشكال كثيرا** ٣٠٨

الثالث: الاستقراء ٣٠٨

فإن قيل كيف يكون المتشابه قليلا؟ وهو كثير على الوجه الذي أراده المصنف ٣٠٩

القواعد الكلية لا تجري على الاطراد ٣٠٩

ثم إن المسائل المتفق عليها قليلة والمختلف عليها كثيرة ٣٠٩

الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص من القوادح العشرة المذكورة ٣١٠

الكلام في أخبار الآحاد وضعف الأسانيد، والاختلاف فيها ٣١١

وهناك القياس ٣١١

مقدمتا الاستدلال الشرعي؛ "الشرعية"؛ و"نظرية" تتعلق بتحقيق المناط ٣١١

الجواب عن هذه **الإشكالات** وأن التشابه إنما هو بحسب الواقع قبل البيان ٣١١-٣١٢

لا بد من جمع النصوص في المسألة وعدم أخذ طرف منها ٣١٢

مثل المعتزلة في اتباع المتشابه ٣١٣

وجميع أهل الطوائف ٣١٣

المسألة الثالثة ٣١٣-٣١٤

المتشابه الواقع في الشريعة حقيقي وإضافي ٣١٥

فالأول: هو المراد بالآية، وهو قليل، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق

به تكليف سوى مجرد الإيمان ٣١٥

اختلاف النصارى في شأن سيدنا عيسى عليه السلام وبالتالي

إفكهم وافتراؤهم على الله جل وعلا ٣١٥-٣١٦

الهوى والفساد عند النصارى ٣١٦-٣١٧

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٧٣/٣

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٩٢/٣

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٩٦/٣

الجواب عن الرابع ٤٤٦

القصد إلى المنافع ٤٤٧

ضوابط المنافع بالكلية ٤٤٧

فصل: أقسام منافع الرقاب: ٤٤٨

الأول: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكما ولا موجودا ٤٤٨." (١)

"فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضا وفي الحقيقة ليس بمعارض؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية، ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخالفا فلا إشكال في أن لا معارضة١ هنا، وهو هنا محل التأويل لمن تأول، أو محل عدم٢ الاعتبار إن لاق بالموضع الاطراح والإهمال كما٣ إذا ثبت لنا أصل التنزيه كليا عاما ثم ورد موضع ظاهره التشبيه في أمر

---

١ أي: والعموم معتبر ويؤول الجزئي بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والأصول الدينية، وذلك حيث يكون الجزئي لا يليق به أن يطرح، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى، وقوله: "أو محل عموم الاعتبار" لعل الأصل: "اعتبار العموم" هكذا بالتقديم والتأخير، أي: مع طرح الدليل الجزئي وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع، وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا رائحة للتخصيص فيه، إلا أن الأول لقوة الجزئي سندا وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثاني لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة. "د".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "عموم".

٣ تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة* وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة، كحديث: "ينزل ربنا إلى سماء الدنيا ... إلخ "، وكما في آية: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] ، وهكذا، وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه؛ كمثالي الملك المترف والنصاب لا في أصول العقائد.

وبالجملة؛ فالمقام مشكل لأنا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لا سيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه، وأيضا؛ فالجواب ضعيف لأنه ما الذي يعرف به أن في الجزئي ليس معارضا في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فإما أن تئوله، وإما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال، وأيضا؛ فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء، ولا يقال: إن هذا مجرد تشبيه وليس تمثيلا لما نحن فيه؛ فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأنا نقول: البعد =

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٩٩/٣

* ليس الأمر كذلك؛ فقد ثبت فيه أحاديث، كما قدمناه.." (١)

"خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة، وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات" ١ ونحو ذلك؛ فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم٢ ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم؛ فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

= شاسع بين المقامين؛ لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة القطعية والنقلية، فكل ما ورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد، فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى تئوله أو نطرحه، وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد -وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة- خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: "مقتطعة مستثناة من ذلك الأصل"، وقوله: "ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية ... إلخ"، وبالجملة؛ فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: "كما إذا ثبت ... إلخ" مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني، والله أعلم، وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين، فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة. "د".

قلت: وانظر ما قدمناه "٢/ ١٩٥، ٢٥٧ و٣/ ٣١٩، ٣٢٣" من قواعد وكليات تخص تأويل الصفات؛ ففيه ما يثلج الصدر، ويريح الفؤاد.

١ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ ، ٦/ ٣٨٨/ رقم ٣٣٥٧، ٣٣٥٨ وكتاب النكاح، باب اتخاذ السراري، ٩/ ١٢٦/ رقم ٥٠٨٤"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل -عليه السلام- ٤/ ١٨٤٠/ رقم ٢٣٧١" عن أبي هريرة مرفوعا.

٢ في الأصل: "لا يخرج".." (٢)

"أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ "الحقيقة اللغوية" إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ "الحقيقة العرفية"١ إذا أراد الوضع الاستعمالي؟

والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن للفظ٢ العربي أصالتين: أصالة قياسية، وأصالة استعمالية؛ فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا؛ فالعام إذا في

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/ ١٠

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/ ١١

الاستعمال لم يدخله٣ تخصيص بحال.

وعن الثاني أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان:

أحدهما: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، وقد تقدم القول فيه.

والثاني٤: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن

---

١ الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية في أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الإفراد، كما قالوه في لفظ دابة، وأن استعماله في خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الإفرادي، يقع النظر عن معنى الكلام الذي تقضي العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام؛ فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التي يقررها في هذا المقام. "د".

٢ في "ط": "من اللفظ".

٣ أي: فهو وإن لم تبق دلالته الوضعية؛ إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال، ودلالته حقيقية أيضا لا مجاز، وليس هذا تخصيصا حتى يقال: "وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل" كما هو الاعتراض. "د".

٤ أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية، والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني؛ فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية؛ فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين. "د".

قلت: انظر في هذه الأوضاع: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "١٢/ ١١٣-١١٥ و١٩/ ٢٣٥-٢٣٦"، و"الإيمان" "١٠-١١٢" لابن تيمية، و"نزهة الخاطر العاطر" "٢/ ١٠-١١" لابن بدران، ط دار الكتب العلمية، و"أصول التشريع الإسلامي" "ص٢٤٦" لعلي حسب الله، و"الحقيقة الشرعية" "ص١٣ وما بعدها" لعمر بازمول.." [(١)]

"الافتراء على الله والتكذيب بآياته؛ فصارت الآية من جهة إفرادها١ بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام مجملة٢ في عمومها فوقع الإشكال فيها، ثم بين لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص٣ على هذا بوجه.

---

١ فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها -أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا- وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملا وجعل الآية مجملة، فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص. "د".

قلت: وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" "١/ ٤٣٤": "إن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك -أي: إن

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٥/٤

معنى الظلم في الآية هو الشرك- فإنه الله سبحانه لم يقل: ولم يظلموا أنفسهم، بل قال: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ ، ولبس الشيء بالشيء تغطيته به، وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر".

وانظر حول تفسير الآية: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "٧/ ٧٩-٨٢".

٢ في "ط": "محتملة".

٣ كأنه يقول: إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لهما بالحجة ... إلخ ما سبق، فلما جاء ذكر الظلم في آية: ﴿الذين آمنوا....﴾ إلخ [الأنعام: ٨٢] جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور؛ فلا حاجة به إلى تخصيص، وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعا شرعيا، وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها: "إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري"، فإنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم وحج وزكاة، أما الظلم، فلم يوضع في الشرع وضعا خاصا، بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن، نعم، الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم، فكان قرينة على المراد منه؛ فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لإجمال فقط، والحاصل أن قوله سابقا: "والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة" =." (١)

"وبالجملة، فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي١ لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجري سائر العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل٢ ألبتة، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال٣ على ما تقرر، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحا أكمل.

---

١ أي: العربي البحت الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية؛ فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ. "د".

٢ وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضا. "د".

٣ الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد، والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿الذين

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٩/٤

آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها؛ فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال؛ لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي؛ فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: "والجواب عنه" معطوف على لفظ: "ما"؛ فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت، قوله: "يتضح" واقع في جواب الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: "والجواب" كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب. "د".

قلت: يريد بقوله: "بعضهم": "ف"؛ فإن العبارة هذه: "والجواب عنه" وقال: "صوابه: "وبالجواب عنه""..". (١)

"فصل:

فإن قيل: حاصل١ ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

- منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص؛ هل يبقى٢ حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين؛ فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفا فيها: هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المطلقات٣ فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور؛ لم يبق٤ الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

---

١ يعني: يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل في العام؛ إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي؛ فالمآل واحد، والخلاف في العبارة، وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه. "د". وفي "ط": "حاصل هذا أنه".

٢ أي: العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلا، أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله؛ فليس بحجة اتفاقا، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقا، وقال البلخي: "حجة إن خص بمتصل لا منفصل". "د".

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٣٣

٣ أي: يوجد فيها. "ف".

٤ أي: لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية =." (١)

"ذلك؛ فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها، وللمخالفة حكم١ آخر.

وأيضا؛ فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال٢ التناقض المتوهم في الاجتماع، ونظير تخلف العزيمة للمشقة٣ تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه٤ الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور، وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها٥، وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن٦ المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص؛ وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها؛ فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدها مسألة على حدتها، وهي:

---

١ وهو رفع الإثم. "د".

٢ كيف والمخاطب واحد؟ على كل حال هو الله تعالى؛ فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول؛ **فالإشكال باق** لا يرتفع بهذا **الجواب** لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفا غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض؛ فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو **الجواب** بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: "هل هي" هي. "د".

٣ أي: لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه؛ فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول؛ لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تتميم الكلام. "د".

٤ ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه. "د".

٥ وإن لم يكن مما يسمى رخصة. "د".

٦ في "ط": "على".." (٢)

"وأيضا؛ فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف١ اللائق بكل واحد منهما؛ كالحيض، والنفاس، والعدة، وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاص في مثل هذا لا **إشكال فيه**.

وأما الأول٢؛ فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع؛ كالجمعة٣، والجهاد، والإمامة ولو في النساء٤، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير؛ ففرق بين بول الصبي والصبية، إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد؛ فإن له اختصاصات في القسم المشترك٥ أيضا، وإذا ثبت هذا؛ لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٦/٤

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٢/٤

مختصة.

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله؛ فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل٦ للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا

---

١ في "ط": "في التكليف".

٢ وهو القسم المشترك. "د".

٣ يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية؛ فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين؛ فقال: "وأيضا ... إلخ". "د".

٤ في "ط": "ولو للنساء".

٥ كفرضية الجمعة مثلا. "د".

٦ ويبقى قوله: "لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها"، ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل؛ لم يلتفت إليها في الجواب، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد؛ إن عقليا فعقلي، وإن شرعيا فشرعي. "د".." (١)

"أن الخصوصيات وما به الامتياز غير١ معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأسا، وذلك باطل؛ فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث أنه الإشكال المورد٢ على القول بالقياس؛ فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل:

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛

---

١ ويبقى قوله: "وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل"، ولم يلتفت إليه في الجواب؛ لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذا من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقا، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام. "د".

٢ وحاصله أن المنكرين للقياس قالوا: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٣/٤

والجمع بين المفترقات، وذكروا لذلك أمثلة كما هنا، ثم قالوا: وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكو ذلك تحكما وتعبدا.

والجواب: بالمنع وأن الأحكام الشرعية ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا، كالحجر على الصبي؛ فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وما عدا ذلك لا يقاس فيه، **والجواب** هنا كذلك.

فإن اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية والقطع بأخذ عموماتها من وقائع مختصة إنما هو فيما عدا ما وجد من فارق من الجزئيات، وعلم بالقرائن بناء على حكمه عليه؛ وهذا بظاهره مستثنى من العام وفي الحقيقة ليس من جزئياته؛ فتدبر. ا. هـ. "ف".." (١)

"لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن١، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه.

ومن فهم هذا هان عليه **الجواب** عن **إشكال القرافي٢** الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا﴾ [الأنعام: ١٠٨] .

وقوله: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾ [البقرة: ٦٥] .

وبحديث: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها" ٣ إلخ.

وقوله: "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين" ٤.

---

١ أي: تعرض. "ف".

٢ في كتابه "الفروق" "٣/ ٢٦٦، الفرق الرابع والتسعون والمائة".

٣ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤/ ٤٢٤/ رقم ٢٢٣٦"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣/ ١٠٢٧/ رقم ١٥٨١"، عن جابر بن عبد الله، رضي الله عنه.

٤ أخرجه أبو داود في "المراسيل" "رقم ٣٩٦"، وأبو عبيد في "الغريب" "٢/ ١٥٥" بسند رجاله ثقات إلى طلحة بن عبد الله بن عوف عن النبي، صلى الله عليه وسلم: "لا شهادة لخصم ولا ظنين"، ولفظ أبي عبيد ما أورده المصنف وهو مرسل؛ فهو ضعيف.

ويشهد له ما أخرجه أحمد في "المسند" "٢/ ١٨١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٥". وأبو داود في "السنن" "٤/ ٢٤/ رقم ٢٦٠٠"،

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٤/٤

وابن ماجه في "السنن" "٢/ ٧٩٢/ رقم ٢٣٦٦"، وعبد الرزاق في "المصنف" "رقم ١٥٣٦٤"، والدارقطني في "السنن" "٤/ ٢٤٣"، وابن جميع في "معجم الشيوخ" "ص١٠٨"، وابن مردويه في "ثلاثة مجالس من أماليه" "رقم ٢٨"، والبيهقي في "الكبرى" "١٠/ ١٥٥" من طرق عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر =." (١)

"المسألة التاسعة:

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه؛ لأن المؤالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥] . وقال سبحانه: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ [النحل: ١٠٣] .

ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣] .

وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حبر، وكان نصرانيا فأسلم، أو سلمان١، وقد كان فارسيا فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم، وقال تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾ [فصلت: ٤٤] .

وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك؛ فدل على أنه عندهم عربي، وإذا ثبت هذا؛ فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه؛ فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي؛ فليس٢ من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه

---

١ أخرجه ابن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر عن الضحاك قوله؛ كما في "الدر المنثور" "٥/ ١٦٨"، وهو مردود بأن الآية مكية، وسلمان أسلم في المدينة، وتجد أقوالا أخرى عند ابن جماعة في "غرر التبيان في من لم يسم في القرآن" "ص٣٠٥"، ولم يذكر سلمان من بينها.

٢ سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير. "د".." (٢)

"معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه؛ فلا يصح لنا أن نقول: إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله، عليه الصلاة والسلام.

وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له؛ فلا يتوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه لا أنها مقدمة عليه١.

وأما خلاف٢ الأصوليين في التعارض؛ فقد مر٣ في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند٤ إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول، وإلا؛ فالتوقف، وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٦٥

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٢٢٤

١ انظر مناقشة هذا الكلام فيما مضى في التعليق على "ص٢٩٨".

٢ شروع في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**، وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما؛ فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتابا ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا. "د".

٣ حيث قال في المسألة الثانية: "وإن كان ظنيا؛ فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإلا وجب التثبت فيه"، وقال: "إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بيانا له، وإن عامة أخبار الآحاد بيان للقرآن، وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي"، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج، والأحاديث التي بينت جملة من الربا ... إلخ، وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلا وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها: إنها جزئيات لكلي قرآني إلا باعتبار ضعيف؛ لأنه بدأ بميامنه في الوضوء مثلا جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية؛ إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسر، وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام لا تستلزمه آية: ﴿أقيموا الصلاة﴾ ، حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئيين لهما حكم الجزئي الحقيقي الذي تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وكليه، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين؛ فهذا كلام خطابي. "د".

٤ في "ط": "أسند".." (١)

"كلي، وتبين معنى هذا الكلام هنالك، فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية، والخبر معارضة أصلين قرآنيين؛ فيرجع إلى ذلك، وخرج عن معارضة كتاب مع سنة، وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين١، وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على٢ الخبر بإطلاق.

وأيضا؛ فإن٣ ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز، ولعلك٤ لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة؛ فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه، والله أعلم.

---

١ أي: وسيأتي الكلام فيه بعد. "د". وفي "ط": "لأنه من تعارض ... ".

٢ كما تقدم في رد عائشة حديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه" بآية: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ . "د".

٣ هذا **جواب** **الإشكال الثالث**، وهو أن السنة أيضا فيها قطعي السند؛ فلا تقل عن الكتاب في الدلالة. "د".

٤ كأنه سلم **الإشكال بالمتواترة** على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة، ولكنه جعل أمره هينا؛ لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني: يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه -صلى الله عليه وسلم- وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال. "د".." (٢)

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣١٢/٤

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣١٣/٤

"قال عبد الرحمن بن مهدي: "الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث". قالوا١ : "وهذه الألفاظ لا تصح٢ عنه -صلى الله عليه وسلم- عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديث قوم٣؛ فقالوا: نحن نعرضه٤ على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمده٥ على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله؛ وجدناه مخالفا لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال".

هذا٦ مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب، ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم؛ فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنه.

فالجواب: أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول؛ فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيان للكتاب؛ فلا بد أن تكون بيانا لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا عمل المكلف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان؛ عصى الله تعالى في

---

١ ما سبق نقله عن ابن مهدي وما يأتي بعد: "قالوا" من كلام ابن عبد البر في "جامع بيان العلم" "٢/ ١١٩١".

٢ لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع، صلى الله عليه وسلم. "د".

٣ في مطبوع "الجامع" زيادة: "من أهل العلم".

٤ في مطبوع "الجامع": "نعرض هذا الحديث".

٥ فهي معارضة بالقلب، بنفس دليل الخصم. "د".

٦ أي: ما ذكر في **الإشكال الرابع** من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة. "د".." (١)

"ويبقى النظر في وجود١ ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى، وقوله في السؤال: "فلا بد أن يكون زائدا عليه" مسلم، ولكن هذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح إذ كان للشرح٢ بيان ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحا، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب٣؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل٤ الوجه الثاني.

وأيضا؛ فإذاه كان الحكم في القرآن إجماليا وهو في السنة تفصيلي، فكأنه ليس إياه؛ فقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه -عليه الصلاة والسلام-، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين٦، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكما صار كاختلافهما معنى؛ فاعتبرت٧ السنة اعتبار المفرد عن الكتاب.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٣١/٤

١ يعني: أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث. "د".

٢ في نسختي "ف" و"م": "في الشرح".

٣ إنا لا نريد واحدا بخصوصه كما علمت، بل يكفينا الشمول للاثنين، كما تدل عليه الآيات، فإن زعمت القصر على الشرح؛ فعليك بالدليل، ولا يصح أن يقال: إن شمول الدليل للمدعي محل النزاع، بل محل النزاع هو نفس المدعى. انظر: "حجية السنة" "ص٥١٢".

٤ أي فيقال: قولكم "لما كانت السنة متروكة على حال" غير مسلم، بل تكون متروكة لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب. "د".

٥ في الأصل: "وإذا فإذا".

٦ في "ط": "معنى المبين هو معنى البيان".

٧ جواب عما يقال: إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير، وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله، عليه السلام: "أوتيت القرآن ومثله معه"، وقوله: "وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله"؛ فهو يقول: لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب؛ فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟ "د".." (١)

"يفعل هو شيئا من ذلك، وإنما كان منه التورية؛ كقوله: "نحن من ماء"١، وفي التوجه إلى الغزو؛ فكان إذا أراد غزوة٢ ورى بغيرها٣، فإذا كان كذلك؛ فالاقتداء بالقول٤ الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصدا مما لا حرج فيه، وإن تركه اقتداء بالنبي -عليه الصلاة والسلام- أحسن لمن قدر على ذلك، فمن أتى شيئا من ذلك؛ فالتوسعة على وفق القول مبذولة، وباب التيسير مفتوح، والحمد لله.

---

١ لقي النبي -صلى الله عليه وسلم- طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه؛ فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال لهم: "نحن من ماء". فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم. والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء. "د".

قلت: القصة المذكورة أخرجها ابن إسحاق، كما في "سيرة ابن هشام" "٢/ ١٩٤-١٩٥": حدثني محمد بن يحيى بن حبان به، وهي معضلة، وعنه ابن كثير في "البداية والنهاية" "٣/ ٢٦٣"، وابن الجوزي في "الأذكياء" "١٤٠-١٤١"، وذكرها ابن القيم في "الطرق الحكمية" "ص٤١".

٢ إلا في غزوة تبوك، كما ورد في حديث كعب من مالك عن تخلفه عنها، وقد أخرجه في "التيسير عن الخمسة. "د".

قلت: ومضى تخريج تخلف كعب "٢/ ٢٧٠".

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٣٣٣

٣ أخرج البخاري في "صحيحه" "كتاب الجهاد، باب من أراد غزوة فورى بغيرها، ٦/ ١١٢-١١٣/ رقم ٢٩٤٧، ٢٩٤٨" بسنده إلى كعب بن مالك -رضي الله عنه- قال: "ولم يكن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يريد غزوة إلا ورى بغيرها".

٤ يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقا بقوله: "بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل"؛ أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولا، ولكنه تركه قصدا يعد مما لا حرج فيه، وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك، وقوله: "تركه قصدا" مفهومه أنه إذا كان تركه -صلى الله عليه وسلم- له اتفاقا ومصادفة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه، وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه. "د".." (١)

"الموضوعات والمحتويات:

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٤٢/٤

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٤٧٧

القصر والفطر في السفر للملك ١٥

الربا، وما هي علة التحريم؟ ١٥-١٦

الثمنية، والوزن والقوت ١٦." [(١)]

"وقوله تعالى: ﴿ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه﴾ ٣٨

استحياء الصحابة في الخلاء ٣٨

تفسير: يتخلوا ٣٨

الحكم بغير ما أنزل الله كفران ٣٩

عموم اللفظ وخصوص السبب، النزول أو الحادثة ٤٠

ذكر حال الكافر في النار وحال المؤمن في الجنة، أسباب ذلك ٤٠

تبيان فقه السلف في فقه الصيغ العمومية وخصوص

الأسباب والجمع بين الخوف والرجاء في هذا الباب ٤٠-٤١

هل يصح خصوص السبب أن يكون قرينة مخصصة؟ ٤١

العموم الإفرادي والاستعمالي ٤١

الفصل بين الشاطبي والأصوليين في التخصيص ٤٣

فصل: التخصيص يكون بالمتصل وبالمنفصل ٤٣

أسماء العدد ليست من العموم ٤٣

التخصيص بالمتصل ٤٣-٤٤

التخصيص بالمنفصل ٤٤

إشكالات من الأصوليين **والجواب** عنها ٤٤-٤٦

فصل: فيما ينبني على المسألة من أحكام ٤٦

منها: من المسائل الخطيرة في الدين؛ العام إذا خص

هل يبقى حجة أم لا؟ ٤٦

التخصيص بالمتصل والمنفصل ٤٧

عمومات القرآن ٤٧-٤٨

بعث النبي -صلى الله عليه وسلم- بجوامع الكلام ٤٨

صيغ العموم في الأصل الاستعمالي ٤٩

المسألة الرابعة: ٥٠

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٤٧٨

العزائم تبقى على عمومها، وإن ظهر أن الرخص تخصصها ٥٠

إشكالات من أوجه على المسألة:

الأول: أن العزيمة مع الرخصة من باب الكفارة ٥١." (١)

"الخيرة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا يشاء إلا من تعارض الأدلة؛ فقد ثبت إذا في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصول الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة؛ فإنها من المواضع المخيلة١.

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعا٢؛ لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها٣ قد وضعت؛ ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه؛ فقد قال تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم

---

١ بضم فكسر؛ أي: المشكلة من أخال الشيء اشتبه، أو بفتح فكسر، أي: التي هي موضع الخيل، وهو الظن، وفي "ط": "فإنها في المواضع..".

٢ الأنسب بقصد الاختلاف: ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾ ؛ أي: ليموت من يموت عن حجة عاينها، و ﴿ويحيى من حي عن بينة﴾ ، أي: يعيش عن حجة شاهدها، فلا يبقى محل للتعلل بالأعذار لا نظر فيه؛ أي: لا **إشكال فيه**؛ لأنه يستلزم إرادة الاختلاف كما أشار إليه بقوله: فقد قال ... " إلخ.

وقال "د": "أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية" ا. هـ.

قلت: وقارن مع حاشية "رقم ٣" بعدها.

٣ أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير آية: ﴿ليهلك من هلك﴾ ... إلخ لأن هذا وضع قدري ليس تابعا للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية. "د".

وكتب "ف": "أي: بقصد الابتلاء كما سيأتي، لا بقصد الاختلاف".." (٢)

"الأول، وإذا كان كذلك؛ لم يدل على وضع الاختلاف شرعا١، بل وضعها للابتلاء؛ فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم، ومعلوم أن الراسخون هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون؛ فليس في المسألة إلا أمر٢ واحد، لا أمران ولا ثلاثة، فإذا لم يكن [إنزال] ٣ المتشابه علما للاختلاف ولا أصلا فيه، وأيضا لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٨١/٤

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٩/٥

مصيب ومخطئ٤، بل كان يكون الجميع مصيبين؛ لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة؛ لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة [قصد] ٣ الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ومخطئ دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا.

وأما مواضع الاجتهاد٥؛ فهي راجعة إلى نمط التشابه لأنها دائرة بين

---

١ أي: حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع. "د".

وقال "ف": "أي إن الشارع لم يقصد بإنزال المتشابهات وضع أصل للاختلاف، بحيث يكون حجة دالة عليه بل قصد بإنزالها وضع أصل للابتلاء كما قال تعالى: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ والواجب على الكل هو ذلك الأحسن، وهو هنا عمل المصيبين دون المخطئين؛ فهي لشيء واحد، والتعدد والاختلاف إنما جاء في الزيغ واتباع الهوى؛ فلا مدخل لوضع المتشابه فيه".

٢ وهو طلب الإيمان به من الجميع. "د".

٣ سقط في "ط".

٤ أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتبا على سابقه من قوله: "ومعلوم أن الراسخين ... إلخ"، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جوابا حاسما للإشكال؛ فقوله: "فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ... إلخ"؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة. "د".

٥ وهي المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها؛ إذ هي وقع الخلاف في أن المصيب فيها واحد أو متعدد، أما العقليات والشرعيات القطعية؛ فالمصيب فيها واحد، وإنما في إثم المخطئ فيها وتكفيره وفيه تفصيل يرجع إليه في كتب الأصول. "ف".." (١)

"تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل١ الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء٢ الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء٣، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم، فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب، فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٧١/٥

كلي ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا إشكال في اطراحه٤، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد

---

١ لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد طرفي النفي والإثبات. "د".

٢ في "ماء": "خطأ".

٣ جمع محشاة، وهي "في الأصل" مبعر الدواب أراد بها هنا أدبار النساء، وفي الحديث محاشي النساء حرام. "ف" و"م". وقال "ماء": "أي: إتيانهن في أدبارهن".

٤ قال الشافعي في "الرسالة" "ص٥٦٠": "فإني أجد أهل العلم قديما وحديثا مختلفين في بعض أمورهم، فهل يسعهم ذلك؟ قال: "الشافعي": فقلت له: الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، لا أقول ذلك في الآخر. قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصا بينا، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسا، فذهب المتأول أو القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه الخلاف في المنصوص".

قلت: وحده أدق مما ذكره المصنف، والله أعلم.." (١)

"وكانوا يبحثون عن أفعاله١ كما يبحثون عن أقواله، وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلا يقول: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوما، فكان عمله للاقتداء محلا بلا إشكال بخلاف غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلا عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا؛ لأنه ليس بمعصوم، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال؛ لم يكن٢ معتبرا في الأفعال، ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق٣ على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع؛ ليتخذ فيها أسوة.

وأما الإقرار؛ فراجع [في المعنى] إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فكذلك يكون بالنسبة إلى

---

١ وصنفوا في حجيتها وأحكامها كتبا ورسائل، منها: "المحقق من علم الأصول" لأبي شامة "ت٦٦٥هـ"، و"تفصيل الإجمال" للعلائي، و"أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام" لمحمد العروسي عبد القادر، و"أفعال الرسول" لمحمد الاشقر، وهو أوعبها وأحسنها.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٣٩/٥

٢ الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به؛ ترخصا لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة. "د".

٣ الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ حجة شرعية شيء آخر. "د".." (١)

"**فالجواب**: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما١ تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد٢ إن حصل؛ وذلك أنه إن كان موافقا٣ قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا؛ فإن كان الأول؛ فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفا مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق٤ دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه [لك] ؛ حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال.

---

١ في الأصل: "إذا".

٢ أي: بل يقع الانتفاع به نادرا، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: "أو كان مظنة للحصول". "د".

٣ في "ط": "بقوله".

٤ أي: فيما وافق فيه قوله فعله؛ أما كل ما خالف فيه قوله فعله؛ فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه، وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان؛ لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل، وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي. "د".." (٢)

"المسألة الثانية:

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة **جوابه**؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله؛ والإجماع على عدم صحة مثل هذا١، بل لا يمكن٢ في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥/٢٦٥

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥/٢٧٣

أمري لك فيما نحن بالجهل٣ به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دلني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواء؛ لعد من زمرة المجانين؛ فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هذا أيضا غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال؛ فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتحد في ذلك النظر٤ أو يتعدد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدد؛ فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان [قد] اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله، وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه البتة، وقد٥ مر في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب؛ فلا نعيده.

---

١ حكى الإجماع الرازي في "المحصول" "٦/ ٨١" وغيره.

٢ أي: حصوله من العقلاء. "د". وفي "ط" بعده: "في الوقائع".

٣ كذا في "ط"، وفي غيره: "بالجهل".

٤ هكذا في الأصل، وفي "د" و"ط" و"ماء": "القطر".

٥ في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها. "د".." (١)

"حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي؛ إذ كان صائما؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: "كل معنا يا فتى. فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر شهر فأبى فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة. فأبى؛ فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله". فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده١.

وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: "هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا؛ فعليك بالعراق"٢. فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه٣ في **جوابه**، ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه.

فالذي تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها، أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد، فإن عرض **إشكال فالتوقف** أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

---

١ مضت في "٢/ ٤٩٧"، وهي في "رسالة القشيري" "١٥١"، وانظر ما علقناه هناك.

٢ مضى قريبا "ص٣٨٥"، وتخريجه هناك.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٨٥/٥

٣ لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: "فإن كان كذا...." بإيعاز أصحاب مالك لتهيبهم سؤاله بأنفسهم. "د".." (١)

"المسألة السادسة:

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة، فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: "هذا مسكر" وكل [مسكر] ١ خمر أو وكل مسكر حرام"؛ فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضا، وإذا خالف فيها فلا نكير على الجملة لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف فثي أن كل مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب، فلا يكون٣ هذا المشار إليه خمرا وإن أسكر، وإذ ذالك لا يسلم أن كل مسكر مر، ويخالف أيضا في أن كل مسكر حرام؛ فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذا [قد] ٤ صارت منازعا فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة النزاع، وهو خلاف ما تأصل.

والجواب: أن تقدم صحيح، وهذا **الإشكال غير** وارد، وبيانه أن

---

١ سقطت من "د" و"ف"، وكتب "د" ما نصه: "لعله سقط هنا كلمة "مسكر" كما يدل عليه لاحق الكلام".

٢ أي: فلا بدع في ذلك، ولا ضرر في طريق المناظرة. "د".

٣ أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من "د".." (٢)

"الأول: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ٣٥٥

أقسام شئون الدنيا عند الغزالي ٣٥٧

الثاني: أنها كالظل الزائل والحلم المنقطع ٣٥٧

أما مدح الدنيا:

أولا: بما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى وعلى الدار الآخرة

ثانيا: أنها منن ونعم امتن الله بها على عباده ٣٦٠

الجمع بين الأدلة بما يخرج الشريعة عن التعارض بأنها عن صورة في حالات مختلفة ٣٦٣

أنظار بيان ذلك:

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٠٠/٥

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤١٤/٥

"وليه قلنا هذا في الإسلام والصلاة لا يصح.

وأما في غير الإسلام والصلاة فإن تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي، ثم أداء الولي حكم آخر مترتب على الأول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الأحكام المتعلقة بأفعاله، فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس إذ لا خطاب هنا، (إلا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفا، نحو آتيك طلوع الفجر أي وقت طلوعه فقوله إلا أن يقال هذا القبيل فإنه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي جميع الأوقات إلا وقت قوله في جواب الإشكال (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الإشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أي من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد بالأفعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح.

(ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) ؛ لأنه قال في حد الفقه

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٥١/٥

ـــــــQوهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في أصول ابن الحاجب الثاني أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أولا بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر مترتب عليه، وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فإنهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب أداء الحق من ماله، وذلك على الولي، ثم لا يخفى أن تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم، وإن أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالأفعال بأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية؛ لأن كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة، ومعنى جواز البيع صحته، ومعنى كون صلاته مندوبة أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله – عليه السلام – «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع» الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا **والجواب** أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له، وهذا معنى كونها أدلة الأحكام الرابع أنه غير شامل للأحكام المتعلقة." (١)

"العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعني بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج **جواب الإشكال المتقدم**، وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا؛ لأنهما من أفعال القلب.

(والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على

ـــــــQبأفعال القلب، مثل وجوب الإيمان أي التصديق ووجوب الاعتبار أي القياس؛ لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح. الخامس أنه لما أخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لإفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول إذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا؛ لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٥/١

المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى كون السنة والإجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني؛ لأنا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال إن التقييد بالعملية يقيد إخراج مثل جواز الإجماع ووجوب القياس، وهو حكم شرعي.

قوله (والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الإيمان ويدخل مثل كون الإجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما، وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع؛ لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله تعالى إلى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا أو عند الأشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع، إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا ألبتة أي تفسير فسر.

قوله (فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأي." (١)

"بشرائطه وما قيل: إن الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه **فجوابه** أولا أنه مقطوع به فإن الجملة التي ذكرنا أنها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الإجماع عليه قطعية. وثانيا: أن العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه، وثالثا أن الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار كأنه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا **الجواب** على مذهب من يقول إن كل مجتهد مصيب يكون صحيحا، وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم أنه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل وإن لم يثبت في علم الله

ــــــــQشائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن **الإشكال والاختلال**.

قوله (**فجوابه** أولا) مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني، ثم ما ورد به النص أو الإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا القطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية.

قوله (وثالثا) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره أنه لما دل الإجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى، وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد، فإن قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس، وهو أنه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد على كونه ثابتا في نفس الأمر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد.

وأما على تقدير أن المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو ثابت بالنظر إلى الدليل، وإن لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعيا لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٢٦

الظني، وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج، وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم لله تعالى وإلا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه وحله أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه." (١)

"لاحقة لأجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين أقول هذا غير ممتنع، بل واقع فإن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه.

ـــــــه الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد **الإشكال المشهور**، وهو أنه يجب أن لا تكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وأن يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمشهور في **جوابه** أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك، وهذا ليس من الأعراض والمبحوث عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية ألبتة.

قوله (ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه، بل وقوعه أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية متنوعة أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها، وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالأعراض المبحوث عنها، وإن اتحد الموضوع، وذلك؛ لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٣١/١

وأما الوقوع فلأنهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم." (١)

"القصر بمستقل (التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل) الضمير يرجع إلى غيره. (نحو ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام: ١٠٢] يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه، وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل. وأما الحس نحو ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ [النمل: ٢٣] وأما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف وأما كون بعض الأفراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر، نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف

ـــــــولو ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الأصلي، وبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر**، وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير، وساكت عن سائر التقادير حتى إن مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق ليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير، والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي **وجواب** آخر وهو أنه لولا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض، وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء، فإن قيل جعل المستقل هاهنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره، وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص، وقد يطلق على ما يقابله، وهو المقيد بعدم التراخي والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع، مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي.

(قوله وأما الحس) فيه تسامح؛ لأن المدرك بالحس هو أن له كذا وكذا. وأما أنه ليس له غير ذلك فإنما هو بالعقل لا غير، وفي التمثيل بقوله تعالى ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ [النمل: ٢٣] رد على من زعم أن التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ.

(قوله وأما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس، وإن كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد، إذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بأن يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة – رحمه الله تعالى – أولا برأس البقر والغنم والإبل، وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة.

(قوله ويسمى مشككا) يعني: اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفراده، بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالأولوية أو بالتقدم، والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا؛ لأنه يشك الناظر أنه من قبيل المشترك أو المتواطئ أعني: ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الأفراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٣/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٧٧/١

"حيث إن المخصص يبين أن المخصص غير داخل في العام؛ فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث إنه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة، ومن حيث إنه لا يصح تعليله يبقى العام حجة، وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا، ويرد عليه أنه لما كان المذهب عندكم، وعند أكثر العلماء صحة تعليل فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله، ولا تمسك لكم بزعم الجبائي أن عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة؛ لأن مقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا) فإن المخصص إن لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة، وإن عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أي: لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ، فإنه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام، ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فإنا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق.

(فإن العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس؛ لأن القياس لا ينسخ النص

ـــــــــQالعمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام باعتبار الحكم يبطله، والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين، بل وصفه.

(قوله: لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الأول أنه لشبهه بالناسخ فسقط كما سقط الناسخ المجهول، ومعنى إيجابه جهالة العام للشبه الثاني أنه لشبهة بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء، ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق إلى الوهم من قوله فللشبه الأول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بأن الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي.

فإن قيل فيجب أن يصح تعليل المخصص أصلا؛ لأن كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص، ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي: لاستقلاله.

(قوله: على أن احتمال التعليل) يصلح فعلا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الإشكال الوارد على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه، وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام." (١)

"إذ هو لا يعارضه؛ لأنه دونه لكن يخصصه، ولا يلزم به المعارضة؛ لأنه يبين أنه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا) من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بثمن أو باع عبدين إلا هذا

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٨٥/١

بحصته من الألف يبطل البيع؛ لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء؛ ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد) ففي المسألة الأولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في أن الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام، وفي هذه المسألة

ــــــــQالمخصوص عندكم؛ لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصوص، إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الإشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل توجب جهالة في العام، فإن قيل المخصص إذا لم يدرك عليه فاحتمال التعليل باق على ما هو الأصل في النصوص، وإذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم، وبعدما تعينت لا يدرى أنها في أي قدر من أفراد العام توجد، وكل ذلك يوجب جهالة العام، وبطلان حجته قلنا لا، بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين، بل وصف كونه يقينا.

(قوله: إذ هو) أي: القياس لا يعارض النص؛ لأنه دون النص فلا ينسخه؛ لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض؛ لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان دون المعارضة، فالقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدر ما تعدى إليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النصف المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته، فإن قيل: فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء؟ قلنا؛ لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا، والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فإنه أيضا ظني، والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد، وقد يقال؛ لأن الأصل الذي يسند إليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من أفراده، فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا، وفيه نظر؛ لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم التناول لشيء من أفراد العام، والكلام في القياس المتناول له وإلا لم يتصور كونه مخصصا، فعدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك، وأيضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل إذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس، وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام.

(قوله فنظير الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بثمن) أي: بثمن واحد، إذ لو فصل الثمن بأن قال بعتهما بألف كل واحد."
(١)

"للتبعيض إذا دخل على ذي أبعاض.

(كما في كل من هذا الخبز، ولأنه متيقن) أي البعض متيقن لأن من إذا كان للتبعيض فظاهر، وإن كان للبيان فالبعض مراد فإرادة البعض متيقنة، وإرادة الكل محتملة.

(فوجب رعاية العموم، والتبعيض، وفي المسألة الأولى هذا مراعى لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فإن المخاطب إن شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض، وهذا الفرق، والفرق الأخير في

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٨٦/١

أي مما تفردت به.

(ومنها ما في غير العقلاء، وقد يستعار لمن فإن قال: إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة فولدت غلاما، وجارية لم تعتق لأن المراد الكل، وإن قال طلقي نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا، وقد مر وجههما) .

ـــــــQالمفعول، ولو سلم فالمفعول " عتقه " لا كلمة " من " وضعه ظاهر، وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض، والبيان، والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل، وإرادة الكل محتملة فيجعل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع، وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من، وتبعيض من بأن يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية، وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم، وأما على تقدير الترتيب ففيه **إشكال لأنه** يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد، ويمكن **الجواب** بأن تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطل لا اطلاع عليه، والظاهر من إعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبعيض، وهاهنا نظر، وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه، وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن، وهو ظاهر

[من ألفاظ العام ما في غير العقلاء]

(قوله: ومنها ما في غير العقلاء) هذا قول بعض أئمة اللغة، والأكثرون على أنه يعم العقلاء، وغيرهم فإن قيل ففي قوله تعالى ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة قلنا بناء الأمر على التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرا.

(قوله: وقد مر، وجههما) أما، وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو أن ما عام، ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع.

وأما وجه قول أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – فهو أن من للتبعيض فيجب أن يكون." (١)

"مجتمعا ليس لأنه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز، وهذا بحث في غاية التدقيق.

(مسألة: حكاية الفعل) لا تعم لأن الفعل المحكي عنه، واقع على صفة معينة نحو «صلى النبي – عليه السلام – في الكعبة» فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فإن ترجح بعض المعنى بالرأي فذاك، وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله – عليه السلام –، وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي – رحمه الله تعالى – لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١١١

بعض أجزاء الكعبة، ويحمل فعله – عليه السلام – على النفل، ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله – عليه السلام –، والتساوي بين الفرض، والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا.

(وأما نحو «قضى بالشفعة للجار» فليس من هذا القبيل، وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى، ولأن الجار عام) **جواب إشكال هو** أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه – عليه السلام – قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي – عليه السلام – الشفعة ثابتة للجار، ولئن سلمنا

ــــــــــه المانعة عن ذلك، وهي أن هذا الكلام للتشجيع، والتحريض على الدخول أولا على ما ذكرنا، وليس أيضا مستعار المعنى كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز، وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لأن معناه أن السابق يستحق النفل، وأنه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعار البعض معنى كل من دخل أولا فإن قوله الكل الإفرادي يدل على أمرين معناه أن مدلوله مجموع الأمرين إذا ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فإن قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل، وهاهنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق، والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع، ولهذا لا يستحق الواحد ولا الأمر الثاني أي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع، ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد، وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم إرادة المعنى الثاني، واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته، وجعلوا استحقاق المفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى

[مسألة حكاية الفعل لا تعم]

(قوله: مسألة) تحرير النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي – عليه السلام ـ". (١)

"الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع، وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما) فإن المطلق يوجب أجزاء غير المتتابع، والمقيد يوجب عدم أجزائه.

(هذا إذا كان الحكم مثبتا فإن كان منفيا نحو لا تعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق أصلا له أن المطلق ساكت، والمقيد ناطق فكان أولى لأن السكوت عدم) فنقول في **جوابه** نعم إن المقيد أولى لكن إذا تعارضا، ولا تعارض إلا في اتحاد الحادثة، والحكم كما ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متتابعات.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١١٥

(ولأن القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي) أي نفي الحكم عند عدم الوصف

ـــــــQأعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة، ولا تملكني رقبة كافرة فإن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها عنه، وهذا يوجب تقييد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة. حمل المطلق على المقيد فإن قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد، وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لأن المقيد إنما قيد بالكافرة والمطلق إنما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقيد المطلق بذلك القيد لكن إن كان القيد موجبا فبإيجابه، وإن كان منفيا فبنفيه، وهاهنا قيد الكافرة منفي فقيد إيجاب الإعتاق بنفي الكافرة، وهو المؤمنة، ونقل عن المصنف أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد أو غيره لأنه في مقابلة إجراء المطلق على إطلاقه، ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا **الإشكال بتقييد** الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة، وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد، وسيجيء أن إيراد **الإشكال المذكور** ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم، وإن اتحد فإما أن يكون منفيا أو مثبتا فإن كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلا، ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد، وإن كان مثبتا فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد فإن اختلفت ككفارة اليمين، والقتل فلا حمل خلافا للشافعي، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق، والتقييد في السبب، ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين، ومقيدا بالإسلام في الآخر، وإلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة ﴿فصيام ثلاثة أيام﴾ [البقرة: ١٩٦] ، وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب إجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به، والمقيد يوجب عدم إجزائه لمخالفة المأمور به، وفي هذا المثال أشار إلى **الجواب**." (١)

"الوصف فإنه لما قال ﴿فتحرير رقبة﴾ [النساء: ٩٢] فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال ﴿مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢] لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا، ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء، وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا.

(ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا **جواب إشكال مقدر**) ، وهو أن يقال نحن نعدي القيد، وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا، ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لأن القيد) ، وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيد، وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم، وهو نفي الإجزاء

ـــــــQوغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس إجزاء المقيد، ولا عدم إجزاء غير المقيد لا

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١١٩/١

يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي، ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لأنا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد، ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي، ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا، ولكن للخصم أن يقول إن المعدى هو وجوب القيد لا إجزاء المقيد، ولا نسلم أن النص المطلق يدل على وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيد أو غيره، وبهذا يندفع ما يقال إنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم إجزاء غير المقيدة كالكافرة في كفارة اليمين لأن غاية الأمر أن يجمع فيه نصان مطلق، ومقيد تقديرا، ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق، والمؤمنة به، وبالنص المقيد أيضا، ولا امتناع في اجتماع النص، والقياس في حكم واحد على أنا نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق، والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل، واجب اتفاقا كما مر.

(قوله: لأن القيد يدل على الإثبات في المقيد، والنفي في غيره) فإن قلت هذا صريح في أن النفي أيضا مدلول النص كالإثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من أنه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة أصلا، وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي، ولا يصح أن يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته." (١)

"في الرقبة الكافرة فثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين.

(والأول) ، وهو إجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) ، وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) ، وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهي) أي التعدية (في المثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بعين تعدية العدم، وإن كانت غيرها فهي مقصودة منها أي، وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد، وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم، وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا، وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أن تعدية القيد (لإثبات ما ليس بحكم شرعي) ، وهو عدم إجزاء الكافرة فإنه عدم أصلي.

(وإبطال الحكم الشرعي) ، وهو إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) ، وهو قوله تعالى في كفارة اليمين ﴿أو تحرير رقبة﴾ [المائدة: ٨٩] .

(وكيف يقاس مع ورود النص) فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه.

(وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد إن اقتضى القياس حمله، وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الأفراد قصدية، ودلالة المطلق عليها ضمنية، والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا، وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام

ـــــــQكما لا يخفى على الناظر في السياق، والسياق قلت تسامح في العبارة، والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٢٢/١

إجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي.

(قوله:، ودلالة المطلق عليها) أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة، والمراد دلالته على الأفراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى ﴿فتحرير رقبة﴾ [النساء: ٩٢] إنما يدل على وجوب إعتاق رقبة ما.

(قوله: لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الإشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل إبطال حكم الإطلاق بالقياس، وإنما أورده في المحصول جوابا عما قيل إن قوله: أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من إعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لا يجزيه إلا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا، وأنه غير جائز

[فصل حكم المشترك]

(قوله: فصل حكم المشترك التأمل) في نفس الصيغة أو غيرها من الأدلة، والأمارات ليترجح أحد معنييه أو معانيه، ولما." (١)

"دخلا في السبب) ، والمذهب عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد، وإن اتحدت الحادثة إذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر.

(وقيدتم قوله تعالى ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ [البقرة: ٢٨٢] بقوله تعالى ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] مع أنهما في حادثتين) قال الله تعالى ﴿فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] فأجاب عن الإشكالين المذكورين بقوله (لأن قيد الإسامة إنما يثبت بقوله - عليه السلام - «ليس في العوامل، والحوامل، والعلوفة صدقة» ، والعدالة بقوله تعالى ﴿إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة﴾ [الحجرات: ٦] .

(فصل حكم

ــــــــQجاز، وإلا فلا، وقيل يجوز فيه، وإن لم يجز في المفرد، وذهب المصنف إلى أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة، ولا مجازا أما حقيقة فلأنه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة، وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل له جزء، واللازم باطل بالاتفاق فإن منع الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للمجموع فجوابه أن استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في أحد المعاني، ولا نزاع في صحته فإن قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة أنه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من المعنيين على أنه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٢٣

هو المراد، وحينئذ لا يلزم إلا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين، والأمر كذلك **فجوابه** أنه إذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فإما أن يكون موضوعا له بدون الآخر أي بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه إذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع، وعلى التقديرين يثبت المدعي إما على الأول فظاهر، وإما على الثاني فلأن وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه، ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن إلا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة أن اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادة هذا المعنى خاصة، واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب إرادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في إطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر، والاجتماع معه بحسب الإرادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة، وهو باطل بالضرورة، وإليه أشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه." (١)

"الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ [الأحزاب: ٥٦] فإن الصلاة من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة استغفار، وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا **إشكالا** فاسدا، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي، وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا، وهذا **الإشكال** **من** قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه، **والجواب** الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى، وملائكته في الصلاة على النبي - عليه السلام - فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية

ـــــــQالكلام، وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الأفعال المذكورة إنما يلزم إذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركاكة في مثل قولنا إن السلطان قد أطلق زيدا أو الأمير قد خلع عليه فاخدموه، وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد هاهنا أن الله تعالى يرحم النبي، ويوصل إليه من الخير ما يليق بعظمته، وكبريائه، والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له، والثناء عليه فكان كلاما حسنا.

(قوله: ولما بينوا) يعني أن ذكر اختلاف المسند إليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الناس دعاء يشعر بأن معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف، ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع متعددة ليلزم الاشتراك.

(قوله: هذا **جواب** حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لإيجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة، وتجويز أن يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجاز.

(قوله: إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لأنه أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف، ونواهيها على ما

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٢٥

هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين، وإن أريد امتثال حكم التكوين، والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا، وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف فالأظهر في **الجواب** عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على أن المراد بالسجود الأول الانقياد، والخضوع، وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الأرض، وبالثاني سجود." (١)

"كان المهر عليه، والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها.

(وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى) أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح، والتزويج (لأنهما صارا علمين لهذا العقد) **جواب** إشكال، وهو أن يقال لما قلت إن النكاح، والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى اللغوي.

(وكذا ينعقد) أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب، وهو ملك المتعة، والجملة عطف على قوله، (وكذا نكاح غيره عندنا) فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح إرادة البيع أو الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة فيذكر، ويراد به ملك الرقبة.

(قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح إطلاق المسبب على السبب (إذا كان) أي السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب.

(كالبيع للملك مثلا فإن الملك يصير كالعلة الغائبة فإن قال إن ملكت عبدا فهو حر أو قال إن اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الأول) رجل قال: إن ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط، وهو ملك

ـــــــQأن من أباح طعاما لغيره فهو إنما يتلعه على ملك المبيح، وكذا الوصية لأنها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة إلى ما بعد الموت، والهبة توجب إضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض، ولا يبقى ذلك الضعف إذا استعملت في النكاح لأن العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة الهبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها، واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة، والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كاف في المجاز، ولا حاجة إلى ما اعتبره فخر الإسلام - رحمه الله تعالى - من الاتصال بين السببين أيضا أعني ألفاظ التمليك، وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة، والآخر بغير واسطة.

(قوله: فإن قال) تفريع وتمثيل لصحة إطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علة مشروعة للحكم، والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة الغائية، وإنما وضع المسألة في عبد منكر لأنه لو قال: إن ملكت هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٢٨

الآخر في فصل الملك أيضا لأن الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين، ويلغو في المعين لأنه يعرف بالإشارة إليه.
(قوله: وهذا بناء) يعني أن قوله إن ملكت أو اشتريت عبدا في معنى أن." (١)

"والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة، ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد، والأخت من الرضاعة، ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الأصل الذي نحن فيه.

(فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة، والطلاق، لإزالة ملك المتعة، وتلك الإزالة سبب لهذه) أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة إذ هي تفضي إليها، (وليست هذه) أي إزالة ملك المتعة.

(مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي - رحمه الله تعالى -) لما قلنا إنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب.

(ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة) **جواب** إشكال، وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة، ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (إذ كل منهما إسقاط مبني على السراية، واللزوم) اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع، والإجارة، والهبة، ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق، والعتاق، والعفو عن القصاص، ونحوها فإن فيها إسقاط الحق، والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض، وباللزوم عدم قبول الفسخ، وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا.

(لأنها لا تصح بكل، وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع، ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتقاد، والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح، والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية، ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوي، وطار عن وكره، ومنه عتاق الطير، ويقال عتقت البكر إذا أدركت، وقويت فنقله الشرع إلى القوة المخصوصة.

(فإن

ـــــــQأن السبب إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب، ولا يصح إطلاق المسبب عليه.
(قوله: فإن العتق) أي هذا التصرف الذي هو الإعتاق موضوع في الشرع لغرض إزالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من أن الإعتاق إثبات القوة لا إزالة الملك فإن قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية، والمسببية بين المعنى الحقيقي، والمجازي ليكون إطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا، وهاهنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه، ويجعله كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع، والهبة الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقبة في إثبات ملك المتعة.

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٤٧

(قوله: لأنها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع اشتراكهما في الوجود، والحدوث، وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار." (١)

"قيل الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة – رحمه الله تعالى –) على ما عرف في مسألة تجزي الإعتاق.

(والطلاق إثبات القيد فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما.

(قلنا نعم) يعني أن الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – في مسألة تجزي الإعتاق (لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي أي إزالة الملك) لا بمعنى أن الشارع وضع الإعتاق لإزالة الملك فالمراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة أي يراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع، وضعه له فيرد على هذا أن الإعتاق في الشرع إذا كان موضوعا لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة فأجاب بقوله (فيسند إلى المالك مجازا لأنه صدر منه سببه، وهو إزالة الملك) فيكون المجاز في الإسناد كما في أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أي الإعتاق (عليها) أي إزالة الملك (مجازا) بقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند.

(فإن قيل ليس مجازا) هذا **إشكال على** قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق ـــــــمنه، وهذا غير متحقق بين الطلاق، والعتاق لأنهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ المنقولة، والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن إزالة الحبس، ورفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته، وأطلقت البعير عن عقاله، والأسير عن إساره فنقل إلى رفع قيد النكاح فإن المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج، والبروز بلا إذنه، والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة، والغلبة يقال عتق الفرخ إذا قوي، وطار عن، وكره، وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع إلى إثبات القوة المخصوصة من المالكية، والولاية، والشهادة، ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فإن قيل لو كان معنى الإعتاق إثبات القوة المخصوصة لما صح إسناده إلى المالك في مثل أعتق فلان عبده إذ ليس في وسعه إثبات تلك القوة بل مجرد إزالة الملك **فجوابه** من وجهين: الأول: أنه مجاز في الإسناد حيث أسند الفعل إلى السبب البعيد كما في قوله تعالى ﴿ينزع عنهما لباسهما﴾ [الأعراف: ٢٧] فإن الملك سبب فاعلي لإزالة الملك، وهي سبب لإثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لإنشاء العتق لأنا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لأن الإنشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الإخبارية فلا بد من صدور إزالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء في فصل الاقتضاء، والثاني أنه مجاز في المسند حيث أطلق الإعتاق الموضوع لإثبات القوة على سببه الذي هو إزالة الملك، وكلا الوجهين ضعيف إذ لا يفهم من الإعتاق لغة، وعرفا، وشرعا إلا إزالة الملك، والتخليص." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٤٩

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٥٠

"من إزالة القيد، وليست) أي إزالة الملك (لازمة لها) أي لإزالة القيد.

(فلا تصح استعارة هذه) أي إزالة القيد (لتلك) أي لإزالة الملك.

(بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) كالأسد الشجاع.

(وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق.

وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) ، وهذه المسألة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس.

(ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) **جواب** إشكال، وهو أن يقال إذا

ـــــــQالإدراك باللمس، ونحوه.

(قوله فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه، وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين، ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس، وبالعكس، وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر، وجعله هو هو، وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان.

(قوله: وكذا إجارة الحر) يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد إجارة، ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد، ولو قال بعت عبدي أو داري منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعا لإمكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز، وهو بيان المدة، وإن ذكر المدة فإن لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه، وإن سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد إجارة لأن إطلاق البيع على الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم إذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الأسرار، وقيل ينعقد صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة.

(قوله: ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الإجارة بلفظ البيع المضاف إلى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا، ولا يلزمنا هذا إشكالا، (وإلا فعدم الصحة لازم قطعا) .

قوله (ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة) يريد أن ما ذكروا من إطلاق اسم السبب على المسبب إنما يصح في البيع، والملك لأن الملك مسبب عنه ثابت به، ولا يصح في غيره لأنه ليس البيع، والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق، والإيلاء، والظهار لا الإعتاق سببا لإزالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو ببينونة لا تحمل الملك بالنكاح إلا بعد التحليل، ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالإجارة لاختصاصه بالخلود عن ملك الرقبة، واسم السبب إنما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه الإطلاقات من قبيل الاستعارة." (١)

"هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر، فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري **إشكال وهو** قوله (يرد عليه أنه إن

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٥٢

كان هذا موجبه يكون يمينا وإن لم ينو) أي اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في **جواب** هذا **الإشكال** (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو

ـــــــQوالإثبات فعند أبي يوسف – رحمه الله تعالى – الخامس يمين، والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين، وهما معنيان مختلفان فموجب الأول الوفاء بالملتزم، والقضاء عند الفوت لا الكفارة، وموجب الثاني المحافظة على البر، والكفارة عند الفوت لا القضاء، واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم عرفا ولغة، ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فإرادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز، وتقرير **الجواب** أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه أي لازمه المتأخر يمين لأن النذر إيجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا، وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضده، وتحريم المباح يمين لقوله تعالى ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ [التحريم: ٢] أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي – صلى الله عليه وسلم – مارية أو العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف – رحمه الله تعالى – الموجب هو نفس اليمين، وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذر الذي هو جائز الترك في نفسه إذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه أي حكمه، ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم، ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام، ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث إنه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز، وقد يكون من حيث إنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه، وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع، فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها، واليمين لازم لها فلا جمع، وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا." (١)

"وحقيقة هذا **الجواب** أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد، فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين، أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للإرادة فيما نواهما وأما اليمين فبالإرادة، وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أوردته **إشكالا** وهو قوله (فإن قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة) لأن هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فإذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٧٢/١

ـــــــــــQلا كون اللفظ حقيقة ومجازا، وكيف يتصور ذلك، والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له، ولهذا عدل المصنف – رحمه الله تعالى – في تحرير المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا.

(قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال) يعني أصل الإشكال المتوهم على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الإشكال الوارد على جواب القوم فإنه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا، ولا معنى للجمع إلا هذا فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها، واعلم أن الإشكال المذكور إنما وقع في خاطر المصنف – رحمه الله تعالى – على سبيل التوارد، وإلا فقد نقله صاحب الكشف عن الإمام السرخسي مع الجواب بوجهين الأول أنه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية، والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر، ولا يتوقف على القصد إلا أن كونه يمينا يتوقف على القصد لأن الشرع لم يجعله يمينا إلا عند القصد بخلاف شراء القريب فإن الشرع جعله إعتاقا قصد أو لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الأئمة السرخسي – رحمه الله تعالى – أن كلمة الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس – رضي الله تعالى عنهما – دخل آدم الجنة فالله ما غربت." (١)

"لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة إذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة إذ هي عبادة مالية يمكن أداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل (لأن الشركة إنما تثبت إذا افتقرت الثانية ففي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط أيضا لأن الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت إذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وإن كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الجزاء فتكون الواو على أصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فإن إظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكرنا أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يراد إشكالا لأنها جملة تامة غير مفتقرة إلى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فأجاب بأنها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع أنها جملة تامة لأن مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجع كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء وإذا كانت معطوفة على الجزاء

ـــــــــــQصدقة الفطر، والعشر، والخراج لما فيها من معنى المعونة.

(قوله يمكن أداء الوالي عنه) يعني عدم لزوم العبادات عليه إنما هو لعجزه عن الأداء نظرا له، ولا عجز عن أداء الماليات لأنها تتأدى بالنائب. والجواب أنه لا بد في الإنابة اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء، وهذا لا يوجد في الصبي.

(قوله فدليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد، فإن قلت إنما يتم ذلك لو كان عدم قبول

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٧٣

الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الأمر كذلك فإن الإنسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب، وهذا أمر مناسب لإزالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا، ثم إنه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فإن منهم من لا ينزجر بالإيلام باطنا وقوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ [النور: ٤] من قبيل ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ [الشرح: ١] ، وهو أب لغ من لا تقبلوا شهادتهم، وأوقع في النفس لما فيه من الإبهام ثم التفسير.

(قوله ودليل عدم المشاركة قائم في." (١)

"المحض لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله إن لم آتك فأتغدى عندك حتى إذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا) أي للعطف المحض (نظير في كلام العرب بل اخترعوه) أي الفقهاء استعارة

(حروف الجر الباء للإلصاق والاستعانة فتدخل على

ــــــQسببية الأول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص آخر مثل أسلمت كي أدخل الجنة، وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول، ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا إليه كالإتيان إلى التغدي، وإذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب، وظاهر كلام فخر الإسلام - رحمه الله تعالى -، وإليه ذهب المصنف أن حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البر، وإلا فلا حتى لو لم يأت أو أتى، ولم يتغد أو أتى وتغدى متراخيا حنث، والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها أن الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال، وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر، وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الإتيان متصلا أو متراخيا في جميع العمران أطلق الكلام، وفي الوقت الذي ذكره أن وقته مثل إن لم آتك اليوم حتى أتغدى، وقال فخر الإسلام - رحمه الله تعالى - إذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غيره متراخ فقد بر، وأورد عليه أنه إذا لم يتغد عقيب الإتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ، **وجوابه** أن المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الإتيان بأن يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ، **والإشكال إنما** نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الإتيان الأول المدلول عليه بقوله إذا أتاه، وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال إن المسألة موضوعة في المؤقت أي إن لم آتك اليوم، والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ، واعلم أن قوله حتى أتغدى بإثبات الألف ليس بمستقيم، والصواب حتى أتغد بالجزم مثل فأتغد لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل، وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى، وبطلان الحكم.

(قوله بل اخترعوه) يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو، ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب، ولكونها للتعقيب بشرط الغاية

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٩٥

فاستعمل المقيد في المطلق، ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن مما يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا، ولفظ فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – صريح في أنها." (١)

"محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم؛ لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله فلأجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ [التوبة: ٣٦] مفسر؛ لأن قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا، وقوله – عليه السلام – «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» محكم؛ لأن قوله «إلى يوم القيامة» سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض، وإذا خفي فإن خفي لعارض يسمى خفيا، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو بل نقلا فمجمل أو لا أصلا فمتشابه، فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر، فينظر إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم، ولنقصان لا، والمشكل إما لغموض في المعنى نحو ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ [المائدة: ٦] فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع **الإشكال في** الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى) . حتى وجب غسله في

ــــــــەعلى سبيل التغليب، وهو باب واسع في العربية، ولهذا يتناوله الأمر في قوله تعالى ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ [البقرة: ٣٤] بل **الجواب** ما مر أن الاستثناء ليس بتخصيص فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ [التوبة: ٣٦] ، أيضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا: المراد الاحتمال في زمن الوحي، وأما بعده فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم (قوله والكل) أي الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم يوجب الحكم، أي يثبته قطعا، ويقينا، وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا؛ لأن الاحتمال، وإن كان بعيدا قاطع لليقين، ورد بأنه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل، والحق أن كلا منهما قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر، والمفسر عليهما، والمحكم على الكل؛ لأن العمل بالأوضح، والأقوى أولى، وأحرى، ولأن فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ [النساء: ٢٤] ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾ [النساء: ٣] نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به، وقوله – عليه السلام – «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت، وقوله – عليه السلام – «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» مفسر فيعمل به (قوله، وإذا خفي) أي المراد من اللفظ فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض،." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢١٦/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٤١/١

"والحذف خلاف الأصل (فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير) أي في طلب العلم، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف) أي عن طلبه، وهذا **جواب** إشكال، وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب، فإن رياضة البليد تكون بالعدو، ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (، وهذا أعظمها بلوى، وأعمها جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل، والعالم، وإنما كان أعظمهما بلوى؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى، ويفوضه إليه، ويلقي نفسه في مدرجة العجز، والهوان، ويتلاشى علمه في علم الله، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم، ولا رسم

ـــــــQالراسخين يعلمون تأويل المتشابه به عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على إلا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ، أي هم يقولون، والحذف خلاف الأصل، وهكذا صرح جار الله في الكشاف، والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل، وفيه نظر؛ لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعني الراسخون لعدم الالتباس.

(قوله فكما ابتلي) لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة؛ لأن الخطاب بما لا يفهم، وإن جاز عقلا فهو بعيد جدا، وتخصيص الحال أعني يقولون بالمعطوف مع أن الأصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا، ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل: ما جاءني إلا زيد وعمرو، أي لا بكر ولا خالد، أشار إلى **الجواب** بأن فائدة الخطاب بالمتشابه هي الابتلاء فإن الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل؛ لأن العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به، وإنما قال: ضرب من الجهل؛ لأنه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا، فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء، ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر، وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى؛ لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد، وأعمها جدوى، أي نفعا؛ لأنه أشق فثوابه أكثر فإن قيل: ما من آية إلا، وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من أحد، وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه أجيب بأن التوقف مذهب السلف إلا أنه." (١)

"الثاني هو أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث، وفي قوله أنت طالق طلاقا، لا شك أن طلاقا هو صفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث.

فنقول: إذا نوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوفا تقديره: أنت طالق لأني طلقتك تطليقات، وقوله ثلاثا أنت الطلاق إذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات، وقع عليك التطليقات الثلاث، وأما على **الجواب** الأول فلا يجيء هذا **الإشكال إذ** لم يقل: إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك، والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث، وإن كان صفة للمرأة، وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس، وهو

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٢٤٥

اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم، والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي، ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أن المجموع من حيث هو المجموع، والمجموع في الطلاق هو الثلاث، وقوله فإن قيل ثبوت البينونة هذا **إشكال على** بطلان نية الثلاث في أنت طالق، وتقريره أنكم قلتم إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي

ـــــــQالاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت هاهنا، وهو النقض، وهو لا يندفع إلا بما ذكره المصنف – رحمه الله تعالى –.

(قوله لأن المقتضى في اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون.

(قوله أي إذا كان كالملفوظ) شرط، **جوابه** قوله: لا يدل على العدد بل على الواحد، وقوله لكنه اسم جنس تقديره إذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعني أن صحة نية الثلاث في أنت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل إرادة أحد معنيي المشترك أو أحد نوعي الجنس في باب المقتضى، وهو جائز، وذلك أن البينونة قد تطلق على الخفيفة، وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال، وعلى الغليظة، وهي القاطعة لحل المحلية بأن لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فإن كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا، وإلا لكان جنسهما لهما.

(قوله لكن لا يصح فيه) أي في المقتضى نية عدد معين فيه، أي كائن في المقتضى، وهذا تكرير لما سبق، وزيادة توضيح للمقصود بأنه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم، ولا على أنه مجاز.

(قوله لأنه لا يتصور فيهما) أي في النوعين الأقل المتيقن يشكل بما قالوا: إنه إذا لم ينو شيئا تعين الأدنى، أي الخفيفة؛ لأنه المتيقن.

(قوله؛ لأن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا) وإنما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو إزالة." (١)

"لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله: أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث، وقوله قلنا نعم لكن البينونة **جواب** عن هذا **الإشكال**، ووجهه أنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة، وهي التي يمكن رفعها، والغليظة، وهي التي لا يمكن رفعها، وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما، ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى، وكذلك نية أحد النوعين؛ لأنه لا بد أن يثبت أحدهما، ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى، ولا دلالة له على الأفراد أصلا؛ ولأن المقتضى ثابت ضرورة، ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة، وهو الأقل المتيقن، ولا كذلك في النوعين؛ لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن؛ لأن الأنواع لا تكون

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٢٧٠

إلا متنافية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين.

وأيضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا، وقوله، ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط، ولا يمكن أن يقال: إن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فإن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا، وقوله، ومما يتصل بذلك أي بالمقتضى هو المحذوف، واعلم أنه يشتبه على بعض

ـــــــهالملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا، ولا إزالة لحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين إليه، وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له.

(قوله، ومما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى إن كثيرا من الأصوليين جعلوه من المقتضى، وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة، وبعضهم فرقوا بأن المحذوف مفهوم يغير إثباته المنطوق، والمقتضى مفهوم لا يغير إثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص، وتكون دلالته على معناه عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء، وفيه بحث؛ لأنه إن أريد توجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه، فلا تغيير في مثل فانفجرت، أي فضربه فانفجرت، وقوله تعالى حكاية ﴿فأرسلون – يوسف أيها الصديق﴾ [يوسف: ٤٥ – ٤٦] ، أي أرسلوه فأتاه، وقال: أيها الصديق، ومثل هذا كثير في المحذوف، وإن أريد أن عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى

[فصل مفهوم المخالفة]

[شرط مفهوم المخالفة]

(قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم إلى مفهوم الموافقة، وهو أن يكون المسكوت عنه، أي غير المذكور موافقا للمنطوق، أي المذكور في الحكم إثباتا ونفيا، وإلى مفهوم مخالفة، وهو أن يكون المسكوت." (١)

"ونحوهما) أي إن دل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله، وهو كفر، ويلزم الكذب في: زيد موجود؛ لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا (ولإجماع العلماء على جواز التعليل) فإن الإجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه؛ لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (، وإنما فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالإكسال (من اللازم، وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عيانا، ومرة دلالة) **جواب** عن إشكال، وهو أن يقال: لما قلتم إن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الإنزال، والإنزال أمر خفي فيدور الحكم مع دليل الإنزال، وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٧١/١

(ومنه) أي من مفهوم المخالفة، هذه المسألة، وهي (أن تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي – رحمه الله تعالى –) أو نقول تخصيص الشيء مبتدأ، ومنه خبره، وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي، وهو الراجع إلى تخصيص الشيء، وقوله

ـــــــQالحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفي أولى.

، وبأن ما يكون مؤثرا في إثبات شيء لا يكون مؤثرا في إثبات ضده، ورد كلاهما بأنه لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق، ونفيه عن محل آخر بالمفهوم، ويدل على إثبات شيء في محل، وإثبات ضده في غير ذلك المحل، وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا إثباتا (قوله، وهو) أي اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة، والإجماع على وجوب الغسل من الحيض، والنفاس

[تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه]

(قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) أي نقض شيوعه، وتقليل اشتراكه، وذلك بأن يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة، وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر، ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بإحدى صفتي الذات، واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه: الأول أنه المتبادر إلى الفهم عرفا، ولهذا يستقبح مثل: الإنسان الطويل لا يطير، وأجاب بأن الاستقباح إنما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال، والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، وفيه نظر؛ لأن مرادهم أن كثيرا من أهل اللغة فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية، والغرض من المثال التنبيه." (١)

"مضمون أصلا إذا لم يكن عامدا في الترك.

(وإذا ثبت في الصوم، والصلاة، وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة، والاعتكاف قياسا، وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت، وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء) جواب إشكال مقدر، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو ﴿فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] فيكون، واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في جوابه، وما ذكرنا من النص لإعلام إلخ، وأيضا (لا يرد قضاء الاعتكاف، والمنذورات قياسا؛ لأن القياس مظهر لا مثبت فإن قيل فهذا الأصل) ، وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان، ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف

ـــــــQما هو مشروع له في وقت آخر، ويماثله في الهيئات، والأذكار حسا، وعقلا، وفي إزالة المأثم شرعا، وإن لم يماثله في

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٧٤/١

إحراز الفضيلة فإن قيل: الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا: نعم إذا كانت الصفة مقصودة، والوقت ليس كذلك؛ لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى، ومخالفة الهوى، وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات، وامتناع التقديم على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فإن قيل: الفائت يقابل بالمثل أو الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا: قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل إذا لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت، وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله – عليه السلام – «رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان» ، ويثبت تحقيق الإثم في العمد بالنص، والإجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته، ثم الظاهر من كلام القوم أن يراد الآية، والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على أن الواجب من الصوم، والصلاة لا يسقط بخروج الوقت إلا أن المصنف – رحمه الله تعالى – قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله إذا كان عامدا وهو أنه إذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا، وذلك؛ لأن الشرع جعل جزاء الترك غير عامد، وهو الإتيان بالصوم في أيام أخر، والصلاة في وقت آخر، من غير تعرض لشيء آخر بل مع إيماء إلى أنه بمنزلة المأتي به في وقته، ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم، والصلاة لخروج الوقت إلا أنه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة.

وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب، وفي الصلاة بنص الحديث، وكلاهما معقول المعنى؛ لأن خروج الوقت لا يصلح مسقطا، ولا عجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم، والصلاة كالمنذور، والاعتكاف قياسا عليهما بجامع أن كلا منهما عبادة، وجبت بسببها فإن قيل: هذا حجة عليكم لا لكم؛ لأن وجوب قضاء الصوم، والصلاة ثبت بنص الكتاب." (١)

"بقاء النصاب أبدا، فإن اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى فوات أداء الزكاة، فإنه إن أخر أداء الزكاة خمسين سنة، ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء، وأيضا لا ينقلب اليسر عسرا، فإن اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته أن لا يثبت يسرا آخر أنه

ــــــــQالكامل، وهو التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بأن تكون الأمور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر، فإنه دليل التأكيد، وأنه لا بد من الأداء ألبتة.

(قوله: لأن ذا) أي: كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل أداء الصوم لأن هذا العجز لا يتحقق إلا في آخر العمر، وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال.

(قوله: حتى إن تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقة المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الإعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الإعتاق.

(قوله: إلا أن المال هاهنا غير عين) فبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر**، وهو أن الواجب في الكفارة يعود به هلاك المال

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٣١٢/١

بإصابة مال آخر قبل الأداء، ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة.

(قوله: واعلم) اعترض – رحمه الله تعالى – على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال، وثانيا بأنا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين، وهو النماء مثلا دون الآخر، وهو البقاء، فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر، **والجواب** عن الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال، ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا، ويدا، وإنما حق الفقير في أن يعين محلا للصرف إليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا، ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الأرش حتى هلك لا يوجب الضمان، وعن الثاني أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسرا أو سهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا، وليس المراد أن نفس اليسر يصير عسرا، فإنه محال عقلا، وإنما يصير اليسير عسيرا، وبالعكس فليتأمل إنه الميسر." (١)

"في خاطري، ولم أذكر له **جوابا** في المتن فيخطر ببالي عنه **جواب**، وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص، وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد، وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل، فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل.

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء؛ لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه، وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب؛ لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة، وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت، وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء.

(فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت

ـــــــــ بعد الوقت، إذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فأتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء، وظاهر أن شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا **إشكال**، وقد يجاب عن **إشكال الفجر** بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة، بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها، وأما **جواب** المصنف – رحمه الله تعالى – ففيه نظر؛ لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر، فعند الإتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة، وذهب بعض المشايخ إلى أن ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه أنه إذا شرع فكل جزء إلى آخر الصلاة

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٣٨٧

سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لأدائه، وعلى هذا لا يرد أصل السؤال في العصر الممتد؛ لأن الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص.

(قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت في حق القضاء إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا، إذ لو كان السبب في حق الأداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت، ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر.

(قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فإن قيل السبب، وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا: لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة." (١)

"إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا.

(ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة؛ لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه، ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا، والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له، وضع الشرائع، وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات، ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية، ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب) هذا جواب إشكال، وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال.

(لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو وجوب التعيين بالنية، وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعواض وتقصير العباد) .

(وأما القسم الثاني) وهو أن يكون

ــــــــQالكمال؛ لأن نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة، فإذا مضى خاليا عن الفعل زالت مخليته، وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل، ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكر شمس الأئمة - رحمه الله تعالى -، وقد يجاب بأن الأجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للأكثر الصحيح على الأقل الفاسد.

(قوله ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت) ، وهو ما إذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في أول الوقت لا يكون إتيانا بالأداء الواجب وبالمأمور به؛ لأنا نقول بعد الشروع يجب الأداء، ويتوجه الخطاب على ما مر.

(قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب، ويسمى الواجب، الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بأن يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بأن ينوي ذلك، وهذا يعلم بطريق الأولى، وذلك لأن تعيين الأسباب والشروط من وضع الشرائع، وليس للعبد ذلك، وإنما للعبد الارتفاق فعلا أي اختيار فعل فيه رفق، وليس

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٣٩٨

ذلك بتعيين جزء؛ لأنه ربما لا يتيسر فيه الأداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بأن يؤدي الصلاة في أي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فإن الواجب أحد الأمور من الإعتاق والكسوة والإطعام، ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة إليه، وفي هذا إشارة إلى ما هو المختار من أن الواجب في الموسع هو الأداء في جزء من الوقت، ويتعين بفعله وفي المخير هو أحد الأمور." (١)

"الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن، وهو قوله (أما في حق وجوب الأداء) فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى؛ لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها، ولأن الكفر لا يصلح مخففا، ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر.

(**جواب إشكال وهو** أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فأجاب بأن هذا لا يضر؛ لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله – عليه السلام – «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات» الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين بأن التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر، وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة.

(ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب، والكافر ليس أهلا له، وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ، ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس؛ لأنه غير مفيد فكذا هاهنا، وقد ذكر) أي الإمام شمس الأئمة – رحمه الله تعالى –.

(أن علماءنا لم

ـــــــــQعلى أن محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الأعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب، فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال أيضا، ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بأن المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد، ورد بأنه مجاز فلا يثبت إلا بدليل، فإن قيل لا حجة في الآية لجواز أن يكونوا كاذبين في إضافة العذاب إلى ترك الصلاة والزكاة، ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى ﴿والله ربنا ما كنا مشركين﴾ [الأنعام: ٢٣] و ﴿ما كنا نعمل من سوء﴾ [النحل: ٢٨] ونحو ذلك، أو يكون الإخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا: الإجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم، ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة، وترك التكذيب إنما يحسن إذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة، وهاهنا وليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين.

(قوله وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية) ممنوع، فإن العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشرط هو الأمر بالإعلام لا نفس الفرضية.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٣٩٩

(قوله ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بأنه لنيل الثواب على تقدير الإتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار إن توصلوا إلى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب وإلا فالعقاب وعدم الأهلية، وإنما هو على تقدير عدم تحصيل." (١)

"بالتقسيم العقلي إما أن يكون مأمورا به لذاته، ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض، ومنهيا عنه بالعرض، أو مأمورا به بالذات، ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس، أما الأول فمحال؛ لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وأما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا لجزء واحد، وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسنا أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه، وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض؛ لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا، وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى، ثم يرد علينا إشكال، وهو أنكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في **جوابه** المشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره، وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض، وبعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا بأصله

ـــــــــلمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل إذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه؛ لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم، ووجود المركب يفتقر إلى وجود جميع الأجزاء، بخلاف العدم.

(قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها أمرا مطلقا أي من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به.

(قوله وأما الرابع) هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا؛ لأنه يقتضي الحسن لذاته.

(قوله وعنده) أي عند الشافعي – رحمه الله تعالى – الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات، وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات، ولا نزاع في التسمية، فإنها مجرد اصطلاح، ولا في أن المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته أو لجزئه، وقد يكون منهيا عنه لأمر خارج، وإنما النزاع في أن هذا القسم قد يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا.

(قوله: لأن صحة الأجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم بأن لا يكون من الشروط، ثم لا خفاء في أن الوقت من شروط الصلاة والصوم، وقد جعله في الصلاة مجاورا، وفي الصوم لفظا لازما لما سيجيء.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤١٢/١

(قوله كالبيع بالشرط) يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق، وقد «نهى النبي – عليه السلام – عن." (١)

"البيع؛ لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالأمة المجوسية، وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فإذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع.

(فإن قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه، والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا إجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار، والرخصة بسفر المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا إشكال، وهو أنا لا نسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا، فإن الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا، والظهار يفيد الحكم الشرعي، وهو الكفارة

ــــــــQبمستقيم؛ لأنهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا، وليته أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد، وعلى تقدير استقامة ما ذكر **فالجواب** عن الطلاق والظهار كلام على السند، وكأنه سكت عن **جواب** المنع؛ لأنه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالإجماع، ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به، ثم اشتغل بحل **الإشكال ودفع** ما يتوهم نقضا للقاعدة.

(قوله فإن المعصية لا توجب النعمة) تأكيد، وزيادة دلالة على أن هذه الأفعال المنهية ينبغي أن لا توجب الأحكام المذكورة لكونها نعما أما الملك والرخصة فظاهر، وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية، وقد أشار إليه قوله تعالى ﴿وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا﴾ [الفرقان: ٥٤] وانعقد عليه الإجماع.

(قوله والأسباب) معناه، ثم تتعدى الحرمة إلى الأطراف، وإيجاب الحرمة إلى الأسباب، ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما؛ لأنه خلف عن الولد، وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة، ومعنى قولهم حرام زاده أنه ليس ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع، ولهذا قال – عليه الصلاة والسلام – «ولد الزنا شر الثلاثة» ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين؛ لأنا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع، وقد نشاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلا على أن الحديث ليس على عمومه، ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وإمامته وغير ذلك.

(قوله لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى ﴿فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾ [المؤمنون: ٧] وقوله – عليه الصلاة والسلام – «ناكح اليد ملعون» .

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٢٠/١

(قوله ثم يتعدى منه) أي من الولد الحرمة إلى أطرافه أي فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات إلا أنه ترك في حق." (١)

"فأجاب بقوله.

(ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا؛ لأنه قبيح لغيره ولا الظهار؛ لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر، فإن هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل **الجواب** في الطلاق إن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور، وفي الطلاق قد دل الدليل، وأما في الظهار فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب، والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر.

(قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل؛ لأنه سبب للولد، وهو الأصل في إيجاب الحرمة، ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء) تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد **الإشكال بل** لأن الولد يوجب الحرمة؛ لأن الاستمتاع بالجزء

ـــــــQالنساء ضرورة إقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم – عليه الصلاة والسلام – فلهذا صرح بذكر أمهات النساء، وفسر صاحب الكشف الأطراف بالأب والأم ومنع تفسيرها بالأب والأجداد والأم والأمهات؛ لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى إلا إلى الأب، وكذا حرمة آباء الواطئ وأبنائه لا تتعدى إلا إلى الأم حتى لا يحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده، فإن قيل هب أن حرمة الولد تتعدى إلى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها إلى الأصول.؟ أجيب بأن ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة، ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها، فإذا صار الماء إنسانا تعدى البعضية منه إلى الواطئ والموطوءة باعتبار أن جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر إذ الولد بكماله يضاف إلى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة إلا أنه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل، وفي حق ما بين الأجداد والجدات؛ لأنه أمر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الأباعد.

(قوله والملك بالغصب) فإن قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب، ولم يسلم الكسب له قلنا: ليس المراد أن سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات إذ لا جبر بدون الفوات، وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه، وإن قبح في نفسه، ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط، فزوال ملك الأصل مقتضى، وملك البدل مترتب عليه، ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٢٧/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٢٨/١

"(والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي، وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لا يثبت الملك بالغصب، وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه، ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز، ثم ورد على هذا إشكال، وهو أن يقال لا نسلم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز، فإن ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع أن المدبر لا ينتقل عن ملكه فأجاب عن هذا بقوله.

(والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أي المدبر يخرج

ـــــــــــــــــــ ثابتة في زعمهم؛ لأنهم يعتقدون إباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي - عليه الصلاة والسلام - فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد، ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم أن العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك، وإنما يجحدون عنادا أشار إلى جواب آخر، وهو أن العصمة إنما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار، وبعد استيلائهم وإحرازهم إياه بدار الحرب قد زال الإحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا، والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الإحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد.

(قوله وسفر المعصية) ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق.

[فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا]

(قوله فصل اختلفوا) في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس، وليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده، ولا في اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهي لا تفعل، وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل إنه ليس نفس النهي عن ضده، ولا متضمنا له عقلا، وقيل نفسه وقيل يتضمنه، ثم اقتصر قوم على هذا، وقال آخرون إن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده، وقيل يتضمنه، ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها، ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب، ومنهم من خصص الحكم بما إذا اتحد الضد كالحركة والسكون، ومنهم من قال إنه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار، عند المصنف - رحمه الله تعالى - أن ضد المأمور به إن كان مفوتا." (١)

"عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر، وهو استحقاق الحرية، ثم أجاب بجواب آخر وهو قوله (أو هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٤٣٠

ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد **الإشكال المذكور**، ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله.

(وأما الاستيلاء فإنما نهي لعصمة أموالنا، وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام محرزا، وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به، وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بيناه من قبل.

(فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا، والصحيح أنه إن فوت المقصود بالأمر يحرم، وإن فوت عدمه المقصود بالنهي يجب، وإن لم يفوت فالأمر يقتضي كراهته، والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني

ــــــــQللمقصود يكون حراما، وإلا كان مكروها، وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا إذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان ساء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به، لكن التحقيق أن حرمة كل منهما إنما تكون من حيث إنه من أفراد ضد المأمور به، وهو السكون في الدار كالأمر بالإيمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر، وفي النهي عن الشيء لا يجب إلا ضد واحد إذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع، وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه، وهذا مما لا يتصور فيه نزاع.

(قوله وهو في معنى النهي) يعني أن قوله ﴿ولا يحل لهن أن يكتمن﴾ [البقرة: ٢٢٨] وإن كان ظاهره إخبارا عن عدم حل الكتمان إلا أنه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الإظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن﴾ [البقرة: ٢٢٨] في معنى الأمر أي ليتربصن أي يكففن، ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص، والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج، وهذا أيضا تفريع على أن النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالأول إلا أن فيه بحثا، وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما ترى من الإقراء من العدتين، وعند الشافعي – رحمه الله تعالى – يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الأولى؛ لأنها مأمورة بالكف، وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم إلى الليل، ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كأداء صومين." (١)

"أي: يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداهما مثبتة، والأخرى منفية، والإثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم، وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف، فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا، وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم، وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون إشارة لا منطوقا.

(حجته) أي: حجة المذهب الأول (أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فأما إعدام التكلم الموجود، فلا، وإجماعهم) أي: إجماع أهل العربية، وهو عطف على قوله: أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٣١/١

(على أنه من النفي إثبات وبالعكس، وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فإن قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية إلا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول، وإثبات المذهب الثاني، وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق **الإشكال وبينت** فساده وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشتريت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية

ــــــــQعلى المذهبين الأخيرين حكمان أحدهما نفي، والآخر إثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلأنه إنما يتعلق الحكم بالصدر بعد إخراج البعض منه، فلا حكم فيه إلا على الباقي.

وأما على المذهب الثالث فلأن مجموع المستثنى منه، والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي، ولا حكم إلا عليه هذا، ولكن لا يخفى أن الحجة الأولى لا تدل على نفي المذهب الثالث إذ ليس فيه إعدام للتكلم بل قول بأن عشرة إلا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه إلا العدول عن التكلم بالأخصر إلى التكلم بالأطول.

١ -

(قوله: فإن قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه **الجواب** منع الملازمة، وهي قوله: إن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية، وإنما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد، وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي: ما يتناوله اللفظ، وهو الجارية بكمالها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه، وفيه بحث أما أولا فلأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال، وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح استثناء بعض الأفراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي إذا كان استثناء متصلا مثل ﴿جعلوا أصابعهم في آذانهم﴾ [نوح: ٧] إلا أصولها بأن يراد بالأصابع الأنامل، ويخرج منها الأصول على أنه استثناء متصل، وما ذكره المصنف - رحمه الله تعالى -." (١)

"وإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف.

فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورد ابن الحاجب **والجواب** الذي خطر ببالي هو قوله:.

(قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي: الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول إلا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل.

(**والجواب**) أي: عن الدليل على المذهب الأول (أن العشرة) هذا **جواب** عن قوله: أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٤٤

(لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين، فلا يجوز إرادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص، ولو صحت مجازا فالأصل عدمه، وقولهم هو من الإثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد أنه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا أنه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله: - عليه الصلاة والسلام - «لا صلاة إلا بطهور» هو كقوله: «لا صلاة بغير طهور» ولو كان نفيا، وإثباتا يلزم صلاة طهور ثابتة فيصح كل صلاة بطهور لعموم النكرة الموصوفة؛ ولأن الاستثناء متعلق بكل فرد) وقولهم هو من الإثبات نفي إلخ جواب عن قوله: وإجماعهم، وقوله: لم يحكم عليه أي: على
ــــــQمن هذا القبيل؛ لأنه أراد بالجارية نصفها مجازا، وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع، أما ثانيا فلأنه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن إشكال الضمير وتقرير اعتراضه أنا قاطعون بأن من قال اشتريت الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها، وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها، وهو باطل قطعا، وأيضا يلزم التسلسل؛ لأن استثناء النصف من الجارية يقتضي أن يراد بها النصف، وإخراج النصف من النصف يقتضي أن يراد به الربع، وإخراج النصف من الربع يقتضي أن يراد به الثمن، وهكذا إلى غير النهاية.
وأيضا إنا قاطعون بأن الضمير يعود إلى الجارية بكمالها لا إلى نصفها مع القطع بأن مدلول الجارية وضميرها واحد، وعلى ما ذكره المصنف - رحمه الله تعالى - يلزم أن يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام.
(قوله: والجواب) أجاب عن الحجة الأولى بأن القول بل الاستثناء يعمل بطريق المعارضة، وأن المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور، وهو إذا كان اسم عدد فإنه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة، ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على أن المجاز باعتبار إطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الأعلام بأن يطلق زيد." (١)

"ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل؛ وذلك لأنه يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعا، وهنا) أي: في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا.
(الاعتقاد أقوى فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه، وهو) أي: الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فإن العمل يمكن أن يسقط بعذر كالإقرار والصلاة والصوم وغيرها (فذبح إبراهيم - عليه السلام - من هذا القبيل) أي: من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض.
(وعند البعض ليس بنسخ فإن الاستخلاف لا يكون نسخا) ؛ لأن الاستخلاف لا يكون إلا مع تقرير الأصل على ما كان (وإنما أمر بذبح الولد ابتلاء على القولين فإن قيل الأمر بالفداء حرم الأصل فيكون نسخا) هذا إشكال على مذهب من يقول: إن ذبح إبراهيم - عليه السلام - ليس بنسخ (قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الأصلية) .

(وأما الناسخ فهو إما الكتاب أو السنة لا القياس على ما يأتي

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٤٥

ـــــــما مضى.

ولذا قال إمام الحرمين – رحمه الله تعالى – كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فإن النسخ لا ينعطف على مقدم سياق بل الغرض أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به ما يتسع لفعل المأمور به.

والحاصل أنه إذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار، فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال: حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد: لا تحجوا أو لا تصوموا، وذهب بعضهم إلى أنه ليس بنسخ إذ لا رفع هنا، ولا بيان للانتهاء، وإنما استخلاف، وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد إذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه يقال: فديتك نفسي أي: قبلت ما يتوجه عليك من المكروه.

ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج إلى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الأصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الإثم فإن قيل هب أن الخلف قام مقام الأصل لكنه استلزم حرمة الأصل أعني ذبح الولد، وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة. **فجوابه**: أنا لا نسلم كونه نسخا، وإنما يلزم لو كان حكما شرعيا، وهو ممنوع، فإن حرمة ذبح الولد ثابتة في الأصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد، فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب

[بيان الناسخ]

(قوله: لا القياس) ؛ لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه. (قوله: فلا نسخ حينئذ) أي: بعد النبي – عليه السلام –؛ لأن الأحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي، ولا يخفى أن هذا مختص بالأحكام المنصوصة فإن قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت حجب الأم عن الثلث إلى السدس." (١)

"ذكر الله بالتعظيم والإجلال، وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والإجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر.

وقوله فأداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيم، وإنما ذكره هاهنا؛ لأن فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا، وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد.

(واستعمال الماء لإزالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه إن أورد **الإشكال على** قوله تعالى ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ [الفرقان: ٤٨] وقوله – عليه السلام – «الماء طهور» فغير وارد؛ لأنه لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور، وإن أورد على قوله – عليه الصلاة والسلام – «حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء» فوارد.

والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات؛ لأن من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء، ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب إزالة العين النجسة.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٦٧

(وإنما لا يزول الحدث) بسائر المائعات لكونه غير معقول في الأصل، وهو الماء بخلاف الخبث فإن إزالته معقولة ولا يضر أن يلزمها أمر غير معقول دفعا للحرج، وهو أن لا يتنجس كل ما يصل إليه؛ ولأن الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث، فإن قيل لما كان إزالة الحدث غير

ـــــــQسواء صرف أو لم يصرف فبالصرف إلى البعض لا يتغير كون الكل مصارف.

وإنما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد أن الزكاة ملك لجميع الأصناف فيكون صرفها إلى البعض صرف ملك الشخص إلى غيره ثم تقرير المصنف - رحمه الله تعالى - لا يخلو عن ضعف؛ لأنه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية إنما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم إمكان أن يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية أولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح، وأيضا المطلوب هاهنا جواز الصرف إلى بعض الأصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في إثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس، ويدعي كون الزكاة ملكا للأجناس المذكورة فلا مدفع له إلا ما ذكرنا.

(قوله على أنه إن أريد هذا) أي: توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي - رحمه الله تعالى -؛ لأنه لا يقول بوجوب الصرف إلى جميع أفراد كل صنف بل إلى جمع منها فإن قلت إذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير، وهذا أظهر بطلانا فلم عدل إلى توزيع الجمع على الجمع قلت؛ لأنه ربما يدعي أن معنى الاستغراق الشمول والإحاطة بمعنى المجموع فإن." (١)

"واعلم أن اشتراط هذا الشرط، وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة؛ لأن التعليل إن توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه إن توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل، وإن لم يتوقف يثبت أن بعض التعليلات لم يتوقف على هذا، ويمكن أن يجاب عن هذا بأنا لما شرطنا في العلة التأثير، وهو أن يثبت بالنص أو الإجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير إلا وأن يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة؛ لأنه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه ثبت

ـــــــQاحترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين إلى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الأوصاف، وحتى شرط الشافعي - رحمه الله تعالى - التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت بإجماعهم على تعدية وجوب التعيين إلى غير النقدين أن نص الربا معلل في حق وجوب التعيين إذ لا تعدية بدون التعليل، فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الإجماع حتى يتعدى إلى سائر الموزونات؛ لأن ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين؛ لأن فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة، وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته.

والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل، وكونه معللا في ربا النسيئة مستند إلى

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٢٣/٢

الإجماع أو النص، وهو قوله – عليه الصلاة والسلام – «إنما الربا في النسيئة» ، وأن النبي – عليه الصلاة والسلام – «نهى عن بيع الربا، والريبة» ، والمراد بالريبة شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا. فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا أو إجماعا، وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماع قطعا للتسلسل، وليس في كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود **الإشكال الذي** أورده المصنف – رحمه الله تعالى – من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا.

وتقرير **جوابه** أنا نشترط في العلة التأثير أي: اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره، وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه، أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع، وربما يقال إن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فإثبات ذلك به دور.

(قوله هذا ما قالوا) إنما قال ذلك لما توهم من ورود الإشكال؛ ولأن إثبات التعليل في ربا النسيئة كاف وكون النص من." (١)

"مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله: إن النص قائم في الحالين ولا حكم له.

(فصل: لا يجوز التعليل لإثبات العلة كإحداث تصرف موجب للملك) أي لا يجوز بالقياس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

(وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة) **جواب إشكال وهو** أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا النص وهو قول الراوي نهى النبي – صلى الله عليه وسلم – عن الربا والريبة، والريبة: الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا أو قد باع نسيئة؛ لأن للنقد مزية على النسيئة

(وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ إشكال

(وصفتها) بالجر أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة

(كإثبات السوم

ـــــــQممنوع.

[فصل لا يجوز التعليل لإثبات العلة]

(قوله: فصل) ذكر فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – أن التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي – رحمه الله

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/١٣١

تعالى – فعندنا لا يجوز التعليل إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي – رحمه الله تعالى – يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس، والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لأجله أربعة: الأول إثبات السبب أو وصفه. الثاني إثبات الشرط أو وصفه. الثالث إثبات الحكم أو وصفه. الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته إلى محل آخر يماثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لأجل إثبات سبب أو صفته؛ لأنه إثبات الشرع بالرأي، ولا لإثبات شرط لحكم شرعي أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه؛ لأن هذا إبطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي، ولا لإثبات حكم أو صفته ابتداء؛ لأنه نصب أحكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك إلا إذا وجد له في الشريعة أصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه إلى محل آخر سواء كان الحكم إثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو إثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل أن التعليل لإثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولإثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جائز بالاتفاق. واختلفوا في التعليل لإثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت في الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سببا أو شرطا لحكم شرعي فهل يجوز أن يجعل شيء آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الأول عند تحقيق شرائط القياس مثل أن تجعل اللواطة سببا." (١)

"شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة وأما المسح فملحق بالغسل تيسيرا **جواب** عن سؤال مقدر هو أنكم قلتم إن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتيمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل

(فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا **إشكال على** قوله: لكن تطهيرها بالماء معقول

(قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن؛ لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم أن الإمام

ـــــــQالصلاة لا تتوقف عليه؛ لأن الوضوء غير مقصود وإنما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره؛ لأن الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا إلا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الإسلام – رحمه الله تعالى – وقال في الأسرار إن كثيرا من مشايخنا يظنون أن المأمور به الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فإن المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي إلى الجمعة فإن المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فإن قيل فينبغي أن تشترط النية في مسح

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٥٩/٢

الرأس؛ لأن التطهير بمجرد الإصابة غير معقول أجيب من وجوه: الأول أن الطهارة طهارة غسل فألحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج. الثاني أن المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الأصل وهو الاستغناء عن النية. الثالث أن الإصابة جعلت بمنزلة الإسالة في إزالة الحدث وإفادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فإنه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج. فإن قيل هب أن تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية؛ لأن الوضوء عبارة عن غسل الأعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الأعضاء الأربعة على طريقة التغليب، وهذا غير." (١)

"فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الإشكال لكن يرد عليه إشكال آخر وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث. وجوابه أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها

ـــــــمعقول؛ لأن المتصف بالنجاسة الحكمية أعني بالحدث جميع البدن بحكم الشرع فإزالتها والتطهر منها بغسل الأعضاء الذي هو أقل البدن خصوصا الذي هو غير ما تخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب أن لا تحصل بدون النية كالتيمم أجيب بأنا لا نسلم أن الاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول فإن دفع الحرج إسقاط باقي الأعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالأعضاء التي هي بمنزلة حدود الأعضاء ونهايتها طولا وعرضا أو بمنزلة أصولها وأمهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الأفعال مع أنها مظنة لإصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل أمر معقول الشأن مقبول الأذهان فيستغنى عن النية واحتراز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فإنه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الأصل فلا يكتفى بالبعض.

(قوله: واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – وصاحب الهداية في هذا المقام وإيراد الإشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الإشكال، أما المنافاة فلأنه ذكر فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – أن تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة إلى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية أن تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول، وأما ورود الإشكال على كلام فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – فلأنه يوجب أن لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث؛ لأن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معقول المعنى، وأما على كلام صاحب الهداية فلا يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث إذ لا مانع سوى عدم معقولية النص، وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو أن مراد فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل أن العقل لا يستقل بإدراك ذلك من غير

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/١٩٦

ورود الشرع إذا لا يعقل أن تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين، ومراد صاحب الهداية بمعقولية أن الشارع لما حكم." (١)

"قياس غير السبيلين على السبيلين

(وفي هذا الفصل فروع أخر طويتها مخافة التطويل) .

(فصل في الانتقال) أي الانتقال من كلام إلى آخر

(وهو إنما يكون قبل أن يتم إثبات الحكم الأول فلا يخلو إما أن ينتقل إلى علة أخرى لإثبات علته أو لإثبات الحكم الأول ـــــQمعرض الجواب عن قول من قال إن الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه النية كالتيمم. وحاصله أن التطهير بالماء معقول؛ لأنه مطهر بطبعه وإنما نعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وإنما يغير بالنص أي أن الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة والمقصود واحد، ولا خفاء في أن المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وأنه لا معنى في المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم. وأما ثانيا فلأن عبارة الهداية هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل أي السبيلين معقول والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الأول وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف أعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا القدر إشارة إلى أن المعقول هاهنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة إلى جميع البدن على ما ذهب إليه البعض من أن اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على أن الصفة إذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وإنما لم ينجس الماء بملاقاة الجنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان إلى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وإلى هذا أشار المصنف – رحمه الله تعالى – بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع.

وأما ثالثا فلأن هاهنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الأعضاء الأربعة فحين ذهب صاحب الهداية إلى أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز إلحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز إلحاق سائر المانعات بالماء لم يرد عليه شيء من الإشكالين، وإنما كان يرد عليه الإشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس." (٢)

"أو لإثبات حكم آخر يحتاج إليه الحكم الأول أو ينتقل إلى حكم كذلك) أي حكم يحتاج إليه الحكم الأول والانتقال منحصر في هذه الأربعة؛ لأنه إما في العلة فقط وهو على قسمين لإثبات علته وهو الأول أو لإثبات حكمه وهو الثاني

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٩٧/٢

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٩٩/٢

حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا وأما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد أن يكون حكما يحتاج إليه الحكم الأول وإلا لكان كلاما حشوا وأما فيهما وهو الثالث

(فيثبت الحكم بالعلة الأولى فالأول صحيح) كما إذا قال الصبي المودع إذا استهلك الوديعة لا يضمن؛ لأنه مسلط

ـــــــQمن غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعدية من السبيلين فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهو جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وإباحتها عند التساوي. وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تماثل الحكمين، وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الإشكالين على المصنف - رحمه الله تعالى - حيث ذهب إلى أن تغيير محل الغسل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول وأن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس؛ لأنا نقول حينئذ لا ينطبق **الجواب** على دليل الخصم؛ لأن المعتبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا أو معقولا بمعنى ألا يدرك العقل معناه أي علته أو يدرك لا بمعنى أن لا يستقل العقل بإدراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم أن يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول أن الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بإدراكه، ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العلل الطردية فروع أخر مذكورة في أصول فخر الإسلام - رحمه الله تعالى - لم يذكرها المصنف - رحمه الله تعالى - مخافة التطويل أي الزيادة على المقصود لا لفائدة فإن مقصود الأصول ليس معرفة فروع الأحكام ويكفي في توضيح المطلوب إيراد مثال أو مثالين.

[فصل في الانتقال من كلام إلى آخر]

(قوله: فصل في الانتقال) أي في انتقال القائس في قياسه من كلام إلى كلام آخر والكلام المنتقل إليه إن كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وإلا فإما أن يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا، والانتقال في العلة فقط إما أن يكون لإثبات علة القياس أو لإثبات حكمه إذ لو كان لإثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم." (١)

"فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] (والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولأن في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين) .

هذا دليل آخر على أن العزيمة أولى وتقريره أن العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليس يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى (إلا أن يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه؛ لأنه يصير قاتل

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٠٠

ـــــــــQونفل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل، أو طرف الترك ليشمل الحرام، ولا يكون بين الكلامين منافاة. نعم يتوجه أن يقال: يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام، وهذا ينافي ما سبق من أنها قد تكون سنة، أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصلي في صلاة نفل، أو سنة كونها مندوبة، فإذا عرضت حالة لم تبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة، أو حكما مبنيا على أعذار العباد ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق اللزوم، أو الرجحان وحينئذ لا يرد الإشكال.

فإن قيل: الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة في شيء واحد.

أجيب بأن معنى الاستباحة في القسم الأول أن يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة. وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه.

فإن قيل: المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الأول دون الثاني قلنا العلل الشرعية أمارات جاز تراخي الحكم عنها، وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف أدلة وجوب الإيمان، فإنها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا، ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها.

(قوله: لكن حقه أي حق العبد يفوت صورة) بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح أي خروجه من البدن.

(قوله: حسبة) أي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب، وإنما كان الأخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي «أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي – عليه الصلاة والسلام – فقال لأحدهما: ما تقول في محمد قال: رسول الله قال: فما تقول في قال: أنت أيضا فخلاه. وقال للآخر: ما تقول في محمد قال: رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: فما تقول في قال: أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد **جوابه** فقتله فبلغ ذلك رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال أما الأول، فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثاني، فقد صدع بالحق فهنيئا له» .

(قوله: وكذا الأمر بالمعروف) نبه بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجح الحرمة إلى الفعل كإجراء كلمة الكفر، أو إلى الترك كما في الأمر بالمعروف، فإنه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون." (١)

"بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا.

(واعلم أن لكل من الأحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الأمر فسبب وجود الإيمان بالله تعالى حدوث العالم، ولما كان هذا السبب في الآفاق والأنفس موجودا دائما يصح إيمان الصبي وإن لم يخاطب به وللصلاة الوقت على ما مر وللزكاة ملك المال) .

اعلم أنه ورد على سببية النصاب للزكاة إشكال، وهو أن تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا **الإشكال قال**: (إلا أن الغنى لا يكمل إلا بمال ـــــــــQمضافة إلى إيجاب الله تعالى؛ لأنه شارع الشرائع إجماعا، فلو أضيفت إلى أسباب أخر لزم توارد العلل المستقلة على

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٥٦

معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت الأحكام عنها، ولم تتوقف على إيجاب الله تعالى، وأنكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة إذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب إجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات، فإنها تترتب على أفعال العباد فيجوز أن يضاف وجوب أداء الأموال وتسليم النفس للعقوبات إلى الأسباب ونفس الوجوب إلى الخطاب **والجواب** أنه لا كلام في أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بإيجاب الأحكام إلا أنا نضيف ذلك إلى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى الأحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك إلى معرفة الأحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة على أنها أمارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والإجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد إلى غير ذلك وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الأمر.

(قوله: فسبب وجوب الإيمان بالله تعالى) أي التصديق والإقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقا بالعدم، وإنما سمي عالما؛ لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك، ولا خفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى إلا أنه نسب إلى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين وإلزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب.

ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع، أو وحدانيته، أو غير ذلك مما هو أزلي وذلك أن الحادث يدل على أن له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل، ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال: لو كان السبب هو الحدوث الزماني على." (١)

"نام والنماء بالزمان فأقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا.

وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وإنما الفطر شرط لقوله: - عليه الصلاة والسلام - «أدوا عمن تمونون» وعن " إما لانتزاع الحكم عن السبب، أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب) .

هذا **جواب** إشكال، وهو أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى

ـــــــQما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج إليه قائلين بوجوب الإيمان بالله تعالى؛ لأنا نقول من جملة الإيمان بالله الإيمان بأنه صانع العالم بإرادته واختياره وأثر المختار لا يكون إلا حادثا وهم ينفون ذلك، ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر إلى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ [فصلت: ٥٣] الآية إلا أن الاستدلال بالآفاق والأنفس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وأثبتها دواما إذ كل أحد يشاهد نفسه والسماوات والأرضين

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٨٢

فكان ملازما لكل أحد من أهل الإيمان فلذا صح إيمان الصبي المميز لتحقق سببه، وهو الآفاق والأنفس ووجود ركنه، وهو التصديق والإفراد الصادر عن النظر والتأمل إذ الكلام في الصبي العاقل، وهو أهل لذلك بدليل أن الإيمان قد يتحقق في حقه تبعا للأبوين، فلو امتنع صحته لم يكن إلا بحجج شرعية وذلك في الإيمان محال؛ لأنه لا يحتمل عدم المشروعية أصلا نعم هو غير مخاطب بإيمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الأداء الذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال كما إذا أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الإسلام قال أبو اليسر وجوب الأداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي إذا بلغ في شاهق الجبل، ولم تبلغه الدعوة فمات، ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ إذ وجوب الأداء بالخطاب، ولم يبلغه، وعند الآخرين لا يكون معذورا؛ لأن وجوب الأداء إنما يشترط فيه الخطاب إذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والإيمان ليس كذلك بل إنما يبتنى صحة الأداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر.

(قوله: للصلاة) أي سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور." (١)

"(هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة. أما الشرط الحقيقي، فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط.

(وهذا الإشكال اختلج في خاطري. والجواب عنه أن الشرط إما تعليقي وإما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات، فأما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم؛ لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم إليه، فهو شرط في معنى

ـــــــQالثاني؛ لأنه حال نزول الجزاء المفتقر إلى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر - رحمه الله تعالى - إن الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء، وفي أحدهما يشترط الملك، وكذا في الآخر.

(قوله: وأما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف - رحمه الله تعالى - ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه، ولا توقف له عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور أنها ما يكون علما على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، إلا أنهم مثلوا فيه بالإحصان مع أن وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الإطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه، وأما تقدمه على وجود الزنا، فلا ينافي ذلك، فإن تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشف، وهو حاصل الإشكال الذي ذكره المصنف - رحمه الله تعالى -.

وأجاب عنه بأن لزوم التأخر عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليقي، وأما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا، أو شرعا، فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلاة وشهود النكاح، وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٨٣

الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل، والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة، والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة.

وحاصل هذا الكلام أن الإحصان شرط إلا أنه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم، ثم ظاهر كلام المصنف – رحمه الله تعالى – محل نظر: أما أولا فلأن الشرط التعليقي قد يكون متقدما، وإنما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أرطال. وأما ثانيا فلأنه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلاة، ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق. وأما ثالثا فلأن." [١]

"وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة.

(والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر، وهو عقل الصبي، والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل، وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله – عليه الصلاة والسلام – «مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرا» (وإنما الضرب للتأديب) **جواب** إشكال، وهو أن يقال: كيف يضرب، والضرب عقوبة، والصبي ليس من أهلها؟ فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب، والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله – عليه الصلاة والسلام – (أهل للثواب، ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بحجره) أي بحجر الشرع، وهو باطل فيما هو حسن، وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أدائه، وهو عنه موضوع (وأما حرمان الميراث، والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) **جواب** إشكال، وهو أن

ـــــــQلا من المقاصد والأحكام الأصلية للإيمان.

(قوله: وأما الكفر فيعتبر) من الصبي أيضا كما يعتبر منه الإيمان إذ لو عفي عنه الكفر، وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لأن الكفر جهل بالله تعالى، وصفاته، وأحكامه على ما هي عليه، والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الأرباب فيصح ارتداد الصبي في حق أحكام الآخرة اتفاقا لأن العفو عن الكفر، ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع، ولا حكم به عقل كذا في حق أحكام الدنيا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين منه امرأته المسلمة، ويحرم الميراث من مورثه المسلم لأنه في حق الردة بمنزلة البالغ لأن الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال، ولا يسقط بعذر، وإنما لم يقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة، وهو ليس من أهلها كالمرأة وإنما لم يقتل بعد البلوغ لأن اختلاف العلماء في صحة إسلامه حال الصبا شبهة في إسقاط القتل.

(قوله بلا عهدة) أي لا يلزم الصبي، والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لأن ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي إلا أن يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة.

(قوله: ولا مباشرته) لأن ولاية الولي نظرية، وليس من النظر إثبات الولاية فيما هو ضرر محض، وقال الإمام السرخسي – رحمه الله تعالى –: الحق أنه لا ضرر في إثبات أصل الحكم حتى يملك إيقاع الطلاق عند الحاجة، ولو أسلمت الزوجة، وأبى الزوج فرق بينهما، وكذا إذا ارتد الزوج وحده (قوله: إلا القرض) أي الإقراض إذ استقراض مال الصبي يجوز للأب دون

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٩٥

القاضي، وأما الإقراض فإنما يجوز للقاضي لأن الإقراض قطع الملك عن العين ببدله في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي، وأما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا، ويقرضه مال اليتيم، ويكون البدل مأمون." (١)

"(في موضع التهمة) ، وهو أن يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضعها) أي في غير موضع التهمة، وهو ما إذا با ع من الأجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كمباشرته) أي الوالي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي، ولا من الأجانب، (وأما، وصيته) أي، وصية الصبي (فباطلة؛ لأن الإرث شرع نفعا للمورث) قال – عليه الصلاة والسلام –: «لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس» أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد إشكالا، وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي (إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) **جواب** إشكال، وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق

(فصل الأمور المعترضة على الأهلية سماوية، ومكتسبة أو السماوية فمنها الجنون) وهو اختلال

ـــــــQوالليلة بحسب الساعات، وإن لم يزد بحسب الواجبات، ولم يشترطوا في الصوم التكرار؛ لأن من شرط المصير إلى التكرار أن لا يزيد على الأصل، ووظيفة الصوم لا تدخل إلا بمضي أحد عشر شهرا، فيصير التبع أضعاف الأصل، ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل أعضاء الوضوء تأكيدا للفرض؛ لأن السنة، وإن كثرت لا تماثل الفريضة، وإن قلت فضلا على أن تزيد عليها، والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول؛ لأنه كثير في نفسه، وعند أبي يوسف – رحمه الله تعالى – في رواية هشام عنه يقام الأكثر مقام الكل تيسيرا، وتخفيفا في سقوط الواجب.

(قوله: وذلك لا يكون حجرا) ؛ لأن الحجر هو أن يتم الفعل بركنه، ويقع في محله، ويصدر عن أهله، ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي أو الولي، وإيمان المجنون استقلالا إنما لم يعتبر لعدم ركنه، وهو الاعتقاد بخلاف إيمانه تبعا لأحد أبوين فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس ركنا له، ولا شرطا، وبهذا يظهر **الجواب** عما يقال: إن غاية أمر التبع أن يجعل بمنزلة الأصل فإذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره أولى.

(قوله: وإذا أسلمت امرأته) لو ذكر بالفاء على أنه تفريع على صحة إيمانه تبعا لكان أنسب يعني: لو أسلمت كتابية تحت مجنون كتابي، له ولي كتابي يعرض الإسلام على الولي فإن أسلم صار المجنون مسلما تبعا له، وبقي النكاح، وإلا فرق بينهما، وكان القياس التأخير إلى الإفاقة كما في الصغر إلا أن هذا استحسان؛ لأن للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٣٢٨

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٣٣٣

"المال وإحصان النفس من باب العصمة، وهي الحفظ، فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره أن ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا أي: في الأحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الأحكام عندنا فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي إلى الغير، فيثبتان (ولا يلزم الربا؛ لأنهم قد نهوا عنه) هذا **جواب** **إشكال على** أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضا، فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى ﴿وأخذهم الربا وقد نهوا عنه﴾ [النساء: ١٦١] وقد خطر ببالي على هذا **الجواب** نظر، وهو أن قوله: ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا، ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدهم وإن كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فإنه لا يحل في شريعة من الشرائع؛ لأن حله كان في شريعة آدم – عليه الصلاة والسلام – للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح – عليه الصلاة والسلام – فارتكاب المجوس ذلك، وارتكاب أهل الكتاب الربا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن أن يقال

ــــــــــــهإياه إلى ما يوافق اعتقاده، وإنما لزمنا مناظرته، وإلزامه؛ لأنه مسلم ملتزم لأحكام الشرع معترف بحقية القرآن، ونبوة محمد – عليه الصلاة والسلام –.

(قوله: وكجهل الباغي) هو الخارج عن طاعة الإمام الحق بتأويل فاسد، وشبهة طارئة فإن كان له منعة، فقد سقطت؛ ولأنه الإلزام لتعذره حسا، وحقيقة، فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان في يده؛ لأنه لا يملكه، والمراد أنه يفتى بوجوب أداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم؛ لأن تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الإثم، فإن المنعة لا تظهر في حق الشارع، ولا تسقط حقوقه، وإن لم يكن له منعة، فلا مانع من تبليغ الحجة، وإلزام الحكم فيؤاخذ بالضمان، ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ [الحجرات: ٩] ولأن البغي معصية، ومنكر، ونهي المنكر فرض، وذلك بالقتال، وقيل: إنما تجب محاربتهم إذا اجتمعوا، وعزموا على القتال؛ لأنها إنما تجب بطريق الدفع.

(قوله: ولم يحرم الميراث بقتله) أي: قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع إذ القتل إنما يكون مانعا إذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء، وعقوبة عليه لا إذا كان مأمورا به كقتل الباغي، والقتل رجما أو قصاصا، وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل؛ لأن قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله، وتمسكه بما عرضت له من الشبهة، وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الأحكام لا في." (١)

"في شهر رمضان (أو مرخص) كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير الحق حتى (يؤجر مرة، ويأثم أخرى، ولا الاختيار) أي: لا ينافي الاختيار (لأنه حل على اختيار الأهون وأصل الشافعي في ذلك أن الإكراه بغير حق إن كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الإكراه عند الشافعي إما أن يكون بحق كالإكراه على الإسلام، وإما بغير حق ثم هذا إما أن يكون عذرا، وإما أن لا يكون: واعلم أني أقمت لفظ

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٣٦١/٢

الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه) أي: رضا الفاعل (ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب وإلا يبطل فتبطل الأقوال كلها) ؛ لأن نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل؛ لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن الحامل الأموال) أي: إذا أكرهه على إتلاف مال الغير؛ لأن نسبة الإتلاف إلى الحامل ممكن، فيجعل الفاعل آلة للحامل (وإن لم يكن عذرا لا يقطع) أي: الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبيب) جواب إشكال هو أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي – رحمه الله تعالى – فأجاب بأن الحامل إنما يقتص بالتسبيب (وإن كان الإكراه حقا لا يقطع أيضا) أي:

ـــــــمن هذا الوجه، ومعنى كون الفاعل آلة أن الحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه فإذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه، وإن لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل. (قوله: فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعني: أن شيئا من الأقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه لامتناع التكلم بلسان الغير، وأما ما يقال: من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز إذ العبرة بالتبليغ، وهو قد يكون مشافهة، وقد يكون بواسطة، وذكر في الطريقة البرغرية أنه لا نظر إلى التكلم بلسان الغير؛ لأنه ممتنع غير متصور، وإنما النظر إلى المقصود من الكلام، وإلى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة له، ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته، وإعتاق عبده فإذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا، واعتبارا بخلاف الحامل فإنه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير، وإعتاق عبد الغير فلا يصح أن يجعل الفاعل آلة.

(قوله: فلأنه تنفيذ بالإكراه، وهو يفسد الاختيار أولى) يعني: أن الإكراه دون الهزل، وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات؛ لأن كمال النفاذ بصحة اختيار السبب، والحكم، والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل، وخيار الشرط قد انتفى الاختيار، والرضى في جانب الحكم، وإن وجدا في جانب السبب، وفي الإكراه لم ينتف الاختيار في السبب، ولا في الحكم لكنه فسد، والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء." (١)

"(ص): (وجوب إتمام الحج؛ لأن نفله كفرضه: نية وكفارة وغيرهما).

(ش): هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: إن من تلبس بحج تطوع، فعليه إتمامه، ولا يجوز قطعه عندنا، وأجاب: إنما خرج الحج عن القاعدة لخصوصية فيه وهو أن حكم نفله كحكم فرضه في النية والكفارة وغيرهما. والذي يظهر: عدم الاحتياج إلى هذا؛ لأن الكلام في المندوب عينا، والحج بخلاف ذلك، فإنه لا يتصور لنا حج تطوع، فإن المخاطب به إنما هو المستطيع فإن كان لم يحج فهو في حقه فرض عين، وإلا ففرض، كفاية فإن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين، وحينئذ فلا يبقى إشكال في امتناع الخروج منه إلا على قولنا: إن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع، على ما سياتي. وهنا تنبيهان: أحدهما: أن الشافعي ذكر في (الأم) هذا السؤال وأجاب عنه باختصاص الحج بأحكام منها: لزوم المضي في فاسده بخلاف الصلاة وغيرها.

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٣٩٣

وهذا أحسن من جواب المصنف، ومعناه: أنه يجب المضي في فاسده، فكيف في صحيحه؟ وذكر الماوردي في (الحاوي) الفرقين.

الثاني: أن كلام المصنف يقتضي أنه لم يخرج عن القاعدة غير الحج، لكن استثنى بعضهم أيضا: الأضحية، فإنها سنة، وإذا ذبحت لزمت بالشروع، ذكره." (١)

"علم، فله علوم لا نهاية لها، ولا شك أنه يجريه في الكلام والقدرة، وسائر الصفات، ويلزم على هذا دخول ما لا نهاية له في الوجود، ويستحيل حصر ما لا ينحصر، ودخول ما لا تناهي له في الوجود من المقدورات، ومنها التمسك بالعقل، فإن الدليل العقلي قام على وجوب اتحاد كل صفة لله وإن تعددت متعلقاتها، فكما أنه عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة على جمع المقدروات، والعلوم وإن اختلفت فإنه يجمعها حقيقة واحدة، وهي العلمية. فكذلك الكلام متحد لا كثرة فيه في نفسه، بل الكثرة إنما هي في متعلقاته الخارجية، فإذا تعلق بالمأمور سمي أمرا، وبالمنهي سمي نهيا، وإن كان بالنسبة إلى حالة ما فهو الخبر، فاختلاف

التسمية بحسب اختلاف تعلقاته، وليس راجعا إلى نفس الكلام، بل إلى أمر خارج عنه، ولهذا لو قطع النظر عن هذه لم يرتفع نفس الكلام.

فإن قيل: قد أجمع العقلاء على انقسام الكلام إلى أمر، ونهي، وخبر، وغير ذلك من الأنواع.

فالجواب من وجهين.

أحدهما: أن لهذا الإشكال التزم الأستاذ رد جميعها إلى الخبر لينتظم له القول بالوحدة، فقال: الأمر خبر عن تحتم الفعل، والنهي خبر عن تحتم الترك، وكذا قال الإمام في (المحصل) قال: والاستخبار إخبار عن طلب شيء من المخاطب، والنداء خبر عن أن المنادى يصير بعد النداء مخاطبا، وذكر الآمدي نحوه، وقال: الاستخبار يستحيل في حق الله تعالى، بل حاصله يرجع إلى التقدير، وهو نوع من الخبر.

قال: ويمكن أن يقال: إن تعلق بما حكم بفعله أو تركه يسمى طلبا، وإن تعلق بغيره سمي خبرا.

وثانيها: أنا إذا قلنا: لا يتصف في الأزل بكونه أمرا ونهيا (٢٢ أ) وخبرا، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطب زال الإشكال، وإن قلنا باتصافه في الأزل بذلك كما. هو راي الأشعري. فغير بعيد أن يكون في نفسه معنى واحد، والاختلاف فيه يرجع إلى التعبيرات عنه بحسب تعلقه كما سبق، ولا مانع من أن يكون الكلام." (٢)

"واحدا، والمتعلقات متعددة على نحو تعلق الشمس بما قابلها، واستضاءتها من زجاجات مختلفة، فإنه وإن تعددت الألوان من أسود وأبيض وأخضر، لا يوجب وقوع التعدد في الشمس نفسها، وهو نحو قول الفيلسوف في المبدأ الأول حيث قضي بوحدته، وأن تكرر أسمائه بسبب سلوب وإضافات لا توجب صفات زائدة على الذات، قال الآمدي في (غاية المرام): ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال الخيال فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ١٧٣/١

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٢١٧/١

مثلا، ويكون التعبير عنه قبل إرساله، بأنا نرسله، وبعد الإرسال ﴿إنا أرسلنا نوحا﴾ فالمعبر عنه يكون واحدا في نفسه على ممر الدهور، وإن اختلف المعبر به، قال: وهذا جلي لكل منصف، وقد أورد على هذا الطريق أنكم إذا جعلتم التنوع باختلاف المتعلقات أشكل عليكم بالإرادة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات، فهلا قلتم: إنها ترجع لمعنى واحد، ويكون التعبير عنه بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته فسمي إرادة عند تعلقه بالمخصص، وقدرة عند تعلقه بالإيجاد، وكذا سائر الصفات، وأجاب المحققون بأنا لو قلنا برجوع العلم أو القدرة لأدى إلى عدم الفرق بين المعلومات والمقدورات، وهو ممتنع، فكذلك وجب اختلاف ما تضاف إليه المعلومات والمقدورات، ولم يجب في الكلام، وحكى الآمدي في (الأبكار) عن الأصحاب أنهم أجابوا بأن القدرة والإرادة تختلف معها التأثرات، فلا بد من الاختلاف في نفس المؤثر بخلاف الكلام، فإن تعلقه بمتعلقاته لا يوجب أثرا، فضلا عن كونه مختلفا، ثم استشكل الهذلي هذا الجواب، وقال: عسى أن يكون عند غيري كله، ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى تعدده، ومنها أن الدليل قد دل." (١)

"مذهبه، فإنا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود للعدم أو بالعكس لما كان ممتنعا، غير مستقيم، إذ الخصم لا يقول: إن ذلك ممتنع على هذا التقدير، بل غايته أنه يلزم القول بالمناسبة الطبيعية وهو غير ممتنع، قال: وإن أراد الثاني، فهو معلوم الفساد بالضرورة، يعني: لأنه لو كان كذلك لعلم كل أحد جميع اللغة؛ لعدم الاختلاف في دلالة الذات، ولعل عبادا يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع، وإلا فبطلانه ضروري.

تنبيهان: الأول: جعله الخلاف في الاشتراط وعدمه قد يناقش فيه، وإنما مذهب عباد أن إفادة اللفظ المعنى لذاته، وقد أنكر الأصفهاني في (شرح المحصول) على من حمل مذهب عباد على أن شرط وضع اللفظ بإزاء المعنى المناسبة الذاتية.

وقال: المذاهب لا تنتقل بالاحتمال، والمنقول عنه ما ذكرنا، ثم ذلك باطل بالضرورة، فإنه يمكننا وضع ألفاظ المعاني من غير مراعاة المناسبة الذاتية قطعا، ولو كان شرطا لما أمكن.

الثاني: قد يشتمل محل الخلاف، فإنا إذا قلنا: إن اللغة توقيفية، فينبغي ألا يشترط قطعا، وإنما يتجه الخلاف في أنه هل يخلو الوضع عن المناسبة أم لا؟ لأن الواضع حكيم، كما في نظيره من الخلاف في أن الأحكام هل تعلل بالمصالح أم لا؟ وإذا قلنا: اصطلاحية، فينبغي أن يشترط قطعا، فأين الخلاف، وجواب هذا يعلم من تخصيص الخلاف عن عباد، وقد عبر الطرطوشي بعبارة حسنة تزيل الإشكال،." (٢)

"﴿ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم﴾ يقتضي أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، ثم قوله: ﴿ولو أسمعهم لتولوا وهم﴾ فيكون معناه أنه ما أسمعهم، وأنهم ما تولوا، لكن عدم التولي خير من الخيرات، فأول الكلام يقتضي نفي الخير، وآخره يقتضي حصوله، وهما متنافيان ولهذا الإشكال صار قوم إلى المذهبين الآتيين:

والثالث: قول الشلوبين: إنها لمجرد الربط؛ أي: إنما تدل على التعليق في الماضي كما دلت على التعليق في المستقبل، ولا تدل

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٢١٨/١

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٣٨٦/١

على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب، وتابعه ابن هشام الخضراوي، وهو ضعيف بل جحد للضروريات، فإن كل من سمع (لو فعل) فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا جاز استدراكه فتقول: لو جاءني أكرمته لكنه لم يجئ.

الرابع: أنها تقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، وحكاه المصنف عن والده، وهذه العبارة وقعت في بعض نسخ (التسهيل) وانتقدت بأنها لا تفيد أن اقتضاءها للامتناع في الماضي، فلو قال: تقتضي في الماضي امتناع ما يليه، كان أوضح. وحاصله أنها تدل على أمرين:

أحدهما: امتناع شرطها، والأخرى: كونه مستلزما لجوابها، ولا يدل على امتناع الجواب في نفس الأمر، ولا بثبوته، فإذا قلت: لو قام زيد لقام عمرو. فقيام زيد محكوم بانتفائه فيما مضى، وبكونه مستلزما ثبوت قيام عمرو، وهل لعمرو." (١)

"وأمر بقتل الكلاب كما قاله الغزالي وخالفه غيره، وقطع هنا بالتعميم لأن (أمر) و (نهى) عبارة عن أنه وقع منه خطاب بالتكليف، ولما لم يذكر مأمورا ولا منهيا علم أن المخاطب به الكل.

(ص) مسألة: جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه، والمستقل الأخص جائز إذا أمكنت معرفة المكسوت والمساوي واضح.

(ش) لا إشكال في دعوى العموم فيما يذكره الشارع من الصيغ السابقة ابتداء أما ما ذكره جوابا لسؤال سائل فلا يخلو إما أن يستقل بنفسه بدون السؤال أولا. فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به فهو على حسب السؤال، إن كان عاما فهو عام.." (٢)

"بالإسناد: تعليق خبر بمخبر عنه، كزيد قائم أو طلب مطلوب عنه، كاضرب فيخرج النسبة التقيدية، كنسبة الإضافة في: غلام زيد، ونسبة النعت في نحو: الرجل الخياط (من قولنا: جاء الرجل الخياط) واحترز بالمفيد من نحو: السماء فوق الأرض والواحد نصف الاثنين، فلا يسمى كلاما إلا مجازا، وبالمقصود: عن كلام النائم (والساهي والطيور والقابلة للتلقين، وبالذات: عن المقصود لغيره كجهله للشرط قبل جوابها فإنها ليست بكلام) لأنها لم تقصد لذاتها، بل المقصود لذاته هو الجواب، والشرط مذكور لأجله فإن قولك: إن يقم زيد أقم، لم تقصد الحديث عن زيد، بل عن نفسك بالقيام مشروطا بقيام زيد، وكذا الجمل الموصول بها، من: جاء أبوه، من قولنا: الذي جاء أبوه، لأن من شرط صحة الوصل بها كون معناها معهودا عند السامع، وإنما يقصد بها إيضاح معنى الموصول، لأنها منزلة منزلة جزء كلمة، والكلمة التامة ليست كلاما فكيف بما هو جزء منها؟

تنبيهات:

الأول: هذا التعريف ذكره ابن مالك في (التسهيل)، وهو لا يخلو عن إشكال، ولك أن تنازع في عدم تسمية نحو: السماء فوق الأرض - كلاما، لأنه خبر بدليل أن يقال فيه: صدقت أو كذبت، ومتى كان خبرا كان كلاما، لأنه قسم منه، ولا

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ١/٥٥٠

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٢/٧٩٧

حاجة لقوله: مقصودا فإن ذكر الإسناد يغني عما احترز به (١٣٠ أ) عنه لما سبق في تفسير الإسناد وهو منتف في النائم ونحوه، وكذا لا حاجة للقيد." (١)

"هنا، وهو أن الوجوب يلزمه المنع من الترك، وكل جزء من أجزاء الوقت بعينه يجوز إخلاؤه عن الفعل، وكذلك كل فرد من أفراد الواجب المخير يجوز تركه، وذلك ينافي الوجوب. وحل الإشكال فيهما أن يقال: كل فرد من هذه الأفراد أعني: من أفراد الوقت وأفراد الواجب المخير له جهة عموم، وهو كونه أحد هذه الأشياء، وجهة خصوص وهو ما به يتميز عن غيره، ومتعلق الوجوب جهة العموم وتلك لا يجوز تركها بوجه، فإنه إنما يترك في الموسع بإخلاء جميع أجزاء الوقت عن العبادة، وفي المخير ترك كل فرد من الأفراد، وذلك ممتنع، فلم يوجد المنافي للوجوب، فهو جائز الترك فيما جعلناه متعلق الوجوب. أما جهة الخصوص فليست بواجبة لجواز تركها إلى غيرها واندفع الإشكال في المسألتين جميعا.

قال إلكيا الطبري: ولأجل هذا الإشكال اضطرب المحصلون في الجواب عنه، فقيل: إنما يعصي بتفويته ولا تفويت إلا بالموت، والزمان ظرف للوجوب، والواجب لا ينسب إلى زمان، كما إذا لم يكن مقيدا، وقيل: يجوز تأخيره إلى بدل، وهو العزم على فعله في الثاني، فقيل لهم: العزم نتيجة الاعتقاد ضرورة لا بمقتضى اللفظ. وقيل: يجوز تأخيره بشرط سلامة العاقبة، ولا يتخيل ذلك مع التمكن. اهـ. إذا عرفت هذا فقال الجمهور: إن الموسع موجود والوقت جميعه." (٢)

"قال: فلو أفادت انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض؛ لأن الأولى تقتضي أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، والثانية أنه تعالى ما أسمعهم ولا تولوا لكن عدم التولي خير، فيلزم أن يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا. قال: فعلمنا أن كلمة " لو " لا تفيد إلا الربط ومنهم من توسط بين المقالين، وقال: إنها تفيد امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته إلا أن الأكثر عدمه، وهي طريقة ابن مالك.

وسلك القرافي طريقا عجيبا فقال: " لو " كما تأتي للربط تأتي لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه قطع الربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك، كما لو قال القائل: لو لم يكن هذا زوجا لم يرث، فتقول أنت: لو لم يكن زوجا لم يحرم الإرث أي لكونه ابن عم، وادعى أن هذا يتخلص به عن الإشكال، وأنه خير من ادعاء أن " لو " بمعنى " أن " لسلامته من ادعاء النقل ومن حذف الجواب. وليس كما قال: فإن كون " لو " مستعملا لقطع الربط لا دليل عليه ولم يصر إليه أحد مع مخالفته الأصل. بخلاف ادعاء أنها بمعنى " أن " أو " أن " والجواب محذوف، فقد صار إليه جماعة. والظاهر: عبارة الأكثرين لموافقتها غالب الاستعمالات. وأما المواضع التي نقضوا بها عليهم فيمكن الجواب عنها ورجوعها إلى قاعدتهم. أما الآية الأولى:." (٣)

"النفساني بالنسبة إلى الله – تعالى، فالله – تعالى – بكل شيء عليم، وكلامه واحد، وهو أمر ونهي وخبر واحد بالذات متعدد بالمتعلقات، وحينئذ فأمر الله عين نهيه، فكيف يتجه فيه خلاف؟ وإن كان الخلاف بالنسبة إلى المخلوق

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٩١٨/٢

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٢٧٧/١

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ١٨٥/٣

فقط كما صرح به الغزالي وابن القشيري فكيف يقال: هو أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا؟ وهذا هو عمدة إمام الحرمين كما سبق. **وجوابه**: أن القائل بأنه أجراه مجرى العلم المتعلق بمتلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت، فإن من المستحيل علم الفوق وجهل التحت وعكسه، وكذلك يستحيل أن يتعلق الأمر بالنفسي باقتضاء فعل، ولا يتعلق النهي عن تركه، وإنما **الإشكال على** القول بتضمنه النهي.

وجوابه ما ذكره إمام الحرمين أن هؤلاء لا يعنون بالاقتضاء ما يريده المعتزلة، وإنما هؤلاء يعتقدون أن الأمر النفسي مقارنة نهي نفسي أيضا يجري ذلك مجرى الحياة في العلم، فإن العلم إذا وجد اقتضى وجود الحياة. وممن جزم أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو بالنسبة إلى الكلام اللساني لا النفساني القرافي، وتبعه عليه التبريزي في التنقيح "، فقال: لا يتحقق هذا الخلاف في كلام الله – تعالى؛ لأن مثبتي كلام النفس مطبقون على اتحاد كلام الله من أمر ونهي ووعد ووعيد واستفهام إلى جميع الأقسام الواقعة في الكلام، فهو – تعالى – آمر بعين ما هو ناه عنه، ولا شك أن قول القائل: " تحرك " غير قوله: " لا تسكن " وإنما النظر في قوله: " افعل " إنما يتضمن ذلك – على خلاف فيه – طلب الفعل فهو طالب ترك ضده أم لا؟ وكذا قال الصفي الهندي: هذا النزاع غير متصور في كلام الله – تعالى – على رأي من يرى اتحاده، بل في كلام المخلوقين وفي كلام الله – تعالى – على رأي من يرى تعدده.." (١)

"الوقف، واستنبط ابن الرفعة من كلام الغزالي في " الفتاوى " أن المقاصد تعتبر، أعني مقاصد الواقفين فيتخصص بها العموم، ويعم بها الخصوص. تنبيه

استشكل بعض المتأخرين هذه المسألة بأنها لا تتصور في كلام الله المنزه عن الغفلة والقائل بعدم الدخول، قال بعدم خطورها بالبال، وهو لا يتصور في حق الله، وإنما يتصور بالنسبة إلينا. **وجوابه**: أن الله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب، ويتصور أن يأتي العربي بلفظ عام على قصد التعميم مع ذهوله عن بعض المسميات، فلما كان هذا معتادا في لغة العرب، كذلك الكتاب والسنة يكونان على هذا الطريق، وإليه أشار سيبويه في كتابه حيث وقع في القرآن الرجا " بلعل، وعسى "، ونحو ذلك مما يستحيل في حق الله تعالى، إذ ذلك نزل مراعاة للغتهم. قاعدة

ذكر إمام الحرمين في باب التأويل، وإلكيا الطبري تقسيما نافعا، وزاده وضوحا الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، وهو أن اللفظ العام بوضع اللغة على ثلاث مراتب.

إحداها: ما ظهر. منه قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ مقالية أو حالية بأن أورد مبتدأ لا على سبب، لقصد تأسيس القواعد، فلا **إشكال في** العمل بمقتضى عمومه. قال إلكيا: والقرائن إما أن تنشأ عن غير اللفظ." (٢)

"[تنبيهات محل الخلاف في مسألة أقل الجمع]

الأول: استشكل ابن الصائغ النحوي، والقرافي محل الخلاف في هذه المسألة، فقال ابن الصائغ في شرح الجمل: الخلاف في هذه المسألة إن كان المراد به الأمر المعنوي، فلا شك في أن الاثنين جمع، لأنه ضم أمر إلى آخر، وإن كان المراد أنه إذا ورد

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٣/٣٥٨

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٤/٧٧

لفظ الجمع، فهل ينبغي أن يحمل؟ فلا شك أن الأصل فيه، والأكثر إطلاق لفظ الجمع على الثلاثة فصاعدا، وهو قول أئمة اللغة، ويكفي فيه قول ابن عباس لعثمان: ليس الإخوة أخوين بلغة قومك، وموافقة عثمان له، حيث استدل بغير اللغة. ونص سيبويه على أنه يجوز أن يعبر عن الاثنين بلفظ الجمع، مع أن للتثنية لفظا وحمله عليه قوله تعالى: ﴿لا تخف خصمان﴾ [ص: ٢٢] ، لأن الخطاب وقع لداود - عليه السلام - من اثنين وقوله تعالى: ﴿فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون﴾ [الشعراء: ١٥] وقال ابن خروف. يحتمل أن يكون ضمير معكم لهما ولفرعون، وبه جزم ابن الحاجب.

وقال السيرافي في قوله في الآية الأخرى: (إنني معكما) يدل على ما قاله سيبويه، وأيضا فالمعنى وأنا معكم في النصرة والمعونة، فلا يصلح أن يشركهما فرعون في ذلك.

وأما القرافي فأطنب في إشكال هذه المسألة، وقال: إن له نحوا من عشرين سنة يورده، ولم يتحصل عنه جواب، وهو أن الخلاف في هذه." (١)

"وقوعها، كما إذا سئل عمن جامع في نهار رمضان، فيقول: فيه كذا، فهذا يقتضي استرسال الحكم على جميع الأحوال؛ لأنه لما سئل عنها على الإبهام، ولم يفصل الجواب، كان عمومه مسترسلا على كل أحواله.

رابعها: أن تكون الواقعة المسئول عنها حاصلة في الوجود، ويطلق السؤال عنها فيجيب أيضا كذلك، فإن الالتفات إلى القيد الوجودي يمنع القضاء على الأحوال كلها، والالتفات إلى الإطلاق في السؤال يقتضي استواء الأحوال في غرض المجيب، فالتفت الشافعي إلى هذا الوجه. وهذا أقرب إلى مقصود الإرشاد وإزالة الإشكال وحصول تمام البيان، وأبو حنيفة نظر إلى احتمال خصوص الواقعة، لأنها لم تقع في الوجود إلا خاصة، فقال: احتمال علم الشارع بها يمنع التعميم. تنبيهات

الأول: إن هذه القاعدة مقصورة بما إذ وجد اللفظ جوابا عن السؤال، فأما التقرير عند السؤال فهل ينزل منزلة اللفظ حتى يعم أحوال السؤال في الجواب وغيره؟ لم يتعرضوا له.

وقال ابن دقيق العيد: الأقرب تنزيله طردا للقاعدة، ولإقامة الإقرار مقام الحكم عند الأصوليين، إذ لا يجوز تقريره لغيره على أمر باطل، فنزل منزلة القول المبين للحكم، فيقوم مقام اللفظ في العموم، فإن قيل: التقرير ليست دلالته لفظية، والعموم من عوارض الألفاظ، ولهذا قال الغزالي: لا عموم للمفهوم، لأن دلالته ليست لفظية.

فالجواب: أن قولنا منزل منزلة العموم بمعنى شمول الحكم للأحوال." (٢)

"[المسألة الثانية صحة دعوى العموم فيما جاء من الشارع ابتداء]

المسألة الثانية وروده على سبب خاص

فتقول: لا إشكال في صحة دعوى العموم فيما جاء من الشارع ابتداء كقوله: «مفتاح الصلاة الطهور» ، فأما ما ذكره جوابا لسؤال، فأطلق جماعة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بلا خلاف. ولا بد في ذلك من تفصيل، وهو أن الخطاب إما أن يكون جوابا لسؤال سائل أم لا؟ . فإن كان جوابا، فإما أن يستقل بنفسه أو لا، فإن لم يستقل بحيث لا

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ١٩٢/٤

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٢٠٦/٤

يصح الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومه وخصوصه، حتى كأن السؤال معاد فيه، فإن كان السؤال عاما فعام أو خاصا فخاص.

مثال خصوص السؤال قوله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم﴾ [الأعراف: ٤٤] وقوله في الحديث: «أينقص الرطب." (١)

"القطعي من الجميع. وسيأتي أن هذا ليس من موطن الخلاف. قال في القواطع ": والمسألة في غاية **الإشكال من** الجانبين. قال: وقد ذكر أبو الطيب في إثبات الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنه، فأوردته، ويدخل فيه **الجواب** عن كلامهم. قال: والدليل على ثبوت الإجماع مبني على أصلين. أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ. والثاني: أن الحق واحد، وما عداه باطل. فإذا ثبت هذان الأصلان، فلا يخلو القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا، فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به، وإن كان باطلا فلا يخلو عند سائر العلماء من أربعة أحوال. إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا ولم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده، أو أدى إلى صحة الذي ظهر خلافه، ولا يجوز أن لا يكون اجتهدوا؛ لأن العادة مخالفة لهذا؛ ولأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كل أهل النظر يرجعون إلى النظر والاجتهاد؛ ولأن هذا يؤدي إلى خروج أهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز؛ لأنهم لا يجمعون على الخطأ، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده؛ لأنه يؤدي إلى خفاء الحق على جميع الأمة، وهو محال. ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا، فأدى اجتهادهم إلى خلافه، إلا أنهم كتموا؛ لأن إظهار الحق." (٢)

"قال: مهما وجد الوصف فاعلموا أن الحكم الفلاني حاصل في ذلك التمثيل. وقد قال ابن الحاجب في مسألة العلة المركبة: التحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عند الحكمة، لا أنها صفة زائدة. الثالث: بهذه المسألة ينحل **إشكال أورده** نفاة القياس وهو: كيف ثبت حكم الفرع بغير ثبوته في الأصل؟ وذلك لأن حكم الأصل ثابت بالنص. كتحريم الخمر، وحكم الفرع ثابت بالإلحاق كتحريم النبيذ، فالحكم واحد، والطريق مختلف، فكيف يصح هذا؟ **وجوابه**: أن من قال: إن الحكم في محل النص بالعلة، لم يرد عليه هذا السؤال، لأنه إنما ثبت الحكم في الفرع والأصل بطريق واحد وهو معنى الإسكار في الخمر والنبيذ. ومن أثبت في الأصل بالنص قال: المقصود ثبوت الحكم لا تعيين طريقه بكونه نصا أو قياسا، أو نصا في الأصل قياسا في الفرع، لأن الطريق وسيلة والحكم مقصد، ومع حصول المقصد لو قدر عدم الوسائل لم يضر، فضلا عن اختلافها، وهذا كمن قصد مكة أو غيرها من البلاد لا حرج عليه من أي جهة دخلها.." (٣)

"الشرعية معرفات ووقفوا هاهنا. وقال القاضي ابن المنير: وللمانع أن يدير التقسيم مع فرض كونها معرفات فيقول؛ المعروف هو المثبت للمعرفة، فعلى هذا إنما تكون كل واحدة أثبتت المعرفة بالحكم. أو لم يثبت شيء منها المعرفة، أو أثبتها

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٢٦٩/٤

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٤٦٩/٦

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ١٣٥/٧

البعض، فيعود الإشكال وإنما الجواب أن هذا القياس حصل من إلحاق العلة الشرعية بالعقلية، وليس كذلك، فإنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن يكون بحيث إذا نسب الحكم إلى العلة وجدت مصلحة أو اندفعت مفسدة، وبهذا التفسير لا يتخيل عاقل امتناع اجتماع العلل فإن حينئذ يكون الحكم بترتيب الحكم على الأوصاف تحصل مفاسد عديدة.

تنبيهات الأول

قيل: الخلاف هل يجري في التعليل بعلتين سواء، كانا متعاقبين أم هو مختص بالمعية؟ كلام ابن الحاجب صريح في الأول، وكلام غيره يقتضي الثاني، ويساعده تمثيل الغزالي بمن لمس وبال في وقت واحد، وبه صرح الآمدي في جواب دليل المانعين. قلت: ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور البغدادي: وهذا النوع من العلل ضربان متقارنة ومتعاقبة، فالمتعاقبة تجتمع في إيجاب الحكم الواحد، وكل واحد منهما لو انفردت لأوجبت مثل ذلك الحكم، كالأمثلة المذكورة والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود، وإنما يخلف بعضها بعضا في حكم واحد، وذلك مثل دم الحيض يوجب تحريم الوطء، ثم يرتفع الدم ويبقى تحريم الوطء، لأجل عدم الطهارة. وقال الصفي الأصفهاني في كتاب النكت: ومن العلماء من يمنع جواز التعليل بعلتين على الجمع، ويجوز التعليل بعلتين على البدل.." (١)

"القبلة على المضمضة في صحة الصوم معها. وقال المحققون غير ذلك، وهو أنه - عليه الصلاة والسلام - إنما نبه على نقيض قياس يختلج في صدر السائل، وذلك أن الإشكال الذي عند القائل إنما نشأ من اعتقاده أن القبلة مقدمة الجماع، والجماع مفسد ومقدمة الشيء ينبغي أن تنزل منزلة الشيء، لما بين المقدمة والغاية من التناسب، فنبه - عليه الصلاة والسلام - أن تعليل تنزيل القبلة منزلة الجماع في الإفساد بكونها مقدمة منقوض بالمضمضة في الوضوء وإن كان صائما، فإن المقدمة وجدت من المضمضة ولم يوجد الإفساد، وإلا فكيف تقاس القبلة على المضمضة في عدم الإفساد بجامع كونهما مقدمتين للمفسد، ولا مناسبة بين كون الشيء مقدمة لفساد الصوم وبين كون الصوم صحيحا معه، بل هذا قريب من فساد الوضع.

أما إذا علم الشارع فعلا مجردا تكلم عقيبه بحكم فهل يكون علمه كإعلامه حتى يكون الفعل المجرد المعلوم سببا؟ فيه خلاف حكاه الإبياري. وقال: الصحيح أنه لا يصح استناد التعليل إليه، لاحتمال أنه حكم مبتدأ وجرى ذكر الواقعة اتفاقا، ويحتمل الربط لقربه من القرينة. وقال صاحب جنة الناظر ": من أنواع الإيماء الحكم عند رفع الحادثة إليه، كقوله - عليه الصلاة والسلام -: " كفر " لمن قال: واقعت.

وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جوابا لما رفع إليه، إذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافا لا جوابا، وهذا كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذ بموت السلطان مثلا، فأمره عقب الإخبار بقراءة درسه، فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر، بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده وبترك ما لا

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٢٢٨/٧

يعنيه. وإذا ثبت افتقار فهم التعليل إلى الدليل فليس إلا انتفاء القرائن الصارفة، إذ السؤال يستدعي **الجواب**، فتأخيره عنه يكون تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، وذلك على خلاف الدليل.." (١)

"متساوية، والمستدل في تعيين مقصوده بالدعوى متحكم. ولهذا لو لم نعتبر شهادة الأصول وأجزنا المرسلات لم يرد هذا السؤال. وهل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع؟ فيه مذاهب:

(أحدها) وهو المختار، أنه لا يجب، لأنه إن كان في الفرع افتقر المستدل إلى بيانه فيه ليصح الإلحاق، وإن لم يبين ذلك بطل الجمع.

و (الثاني) يجب نفيه، لأن الفرق لا يتم إلا بذلك.

و (الثالث) وبه أجاب الآمدي وابن الحاجب، إن قصد الفرق فلا بد من نفيه، وإلا فلا، لأنه يقول: إن لم يكن موجودا فيه فهو فرق، وإلا فالمستدل لم يذكر إلا بعض العلة. وعلى التقديرين فلا بد من **إشكال**. هذا إذا كان المقيس عليه أصلا واحدا، فإن كان أصولا فقيل: لا يرد، لأن الاكتفاء بأصل آخر عن هذا حاصل. وقيل: يرد، لأنه أقوى في إفادة الظن. والقائلون بالرد اختلفوا في الاقتصار في المعارضة على أصل واحد، فقيل: يكفي لأن المستدل قصد جمع الأصول، فإذا ذهب واحد ذهب غرضه وقيل: لا بد من الجمع لأن المستقل يكتفي بأصل واحد. والقائلون بالتعميم اختلفوا، فمنهم من شرط اتحاد المعارض في الكل، دفعا لانتشار الكلام، وقيل: لا يلزم، لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة. ثم اختلف هؤلاء، فقيل: يقتصر المستدل في **الجواب** على أصل واحد، لأنه به يتم مقصوده. وقيل: لا بد من **الجواب** عن الكل، لأنه التزم القياس على الكل.." (٢)

"والتقدير، فكأن المستدل اقتطع تلك الصورة عن أخواتها فأجاب عنها. وهو إما فرض في الفتوى، كما لو سئل في البيع الفاسد، هل ينعقد أم لا؟ فيقول: لا ينعقد بيع درهم بدرهمين، لورود النهي، فإن بيع الدرهم بالدرهمين من صور البيع الفاسد لا عينه. وإما فرض في الدليل بأن يبني عاما ويدل خاصا، مثل أن يقول: لا ينعقد البيع الفاسد، لأنه «- صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع درهم بدرهمين» . والضابط أن يكون المستدل يساعده الدليل عليها، فإذا تم له فيها الدليل بنى الباقي من الصور عليها، ولذلك يسمى الفرض والبناء. وإذا عرفت هذا فقد اختلف في جوازه: فذهب ابن فورك إلى أنه لا يجوز، لأن حق **الجواب** أن يطابق السؤال. وذهب غيره من الجدليين إلى الجواز، لأن المسئول قد لا يجد دليلا إلا على بعض صور السؤال، ولأنه قد يرد على **جوابه** العام **إشكال لا** يندفع، فيتخلص منه بالفرض الخاص.

وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف. (قال) : والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٢٥٤/٧

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٤١٨/٧

باستتمام الكلام فيها. وحاصله: إن ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين كان مستحسنا وإلا كان مستهجنا. وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور، وفي بعضها أظهر. فالتفاوت بالأولوية خاصة والعلة واحدة. وهذا بمثابة توجه النهي." (١)

"قلت: ويشهد له أن الشافعي استدل في الجديد على عدم وجوب الموالاة في الوضوء بفعل ابن عمر – رضي الله عنهما –، ثم قال: وفي مذهب كثير من أهل العلم أن الرجل إذا رمى الجمرة الأولى ثم الأخيرة ثم الوسطى أعاد الوسطى ولم يعد الأولى، وهو دليل في قولهم على أن تقطيع الوضوء لا يمنع أن يجزئ عنه، كما في الجمرة. انتهى. فاستدل بفعل الصحابي المعتضد للقياس، وهو رمي الجمار، وعلى الغسل أيضا، كما وقع في أول كلامه. .

نعم، المشكل على هذا القول أن القياس نفسه حجة، فلا معنى حينئذ لاعتبار قول الصحابي فيه، ويؤول حينئذ هذا إلى القول بأنه ليس بحجة على انفراده. ولهذا حكى ابن السمعاني وجهين لأصحابنا أن الحجة في القياس، أو في قوله، بعد أن قطع أنه حجة إذا وافق القياس. ولأجل هذا **الإشكال قال** ابن القطان: أجاب أصحابنا **بجوابين**: (أحدهما) : أن الشافعي أراد بالقياس أن يكون في المسألة قياسان، فيكون قول الصحابة مع أحد القياسين أولى من القياس المجرد. قال: وهذا كالبراءة من العيوب، فإنه اجتذبه قياسان: أحدهما يشبه.

وذلك أن البراءة إنما تجوز فيما علمه، فأما البراءة مما لا يعلمه فممتنعة. وهذا الذي يوجبه القياس على غير الحيوان أن يوجب قياسا آخر، وهو أن الحيوان مخصوص بما سواه من حيث يغتذى بالصحة والسقم ويخفي عيوبه، صار إلى تقليد عثمان مع هذا القياس. والثاني: كان الشافعي يتحرج أن يقال عنه: إنه لا يقول بقول الصحابة فاستحسن العبارة فقال بقول الصحابي إذا كان معه القياس. انتهى. وقال ابن فورك: إن قيل: كيف قال الشافعي إنه حجة إذا كان معه." (٢)

"هناك وقع في الحد، والخلاف في الحد لا يسقط الحد كما أن الخلاف في الشيء المسروق لا يمنع وجوب القطع ولا نظر إلى الخلاف كذا ها هنا وقع الخلاف في النكاح بلا ولي وقع في إباحة ذلك الوطء وفي انعقاد النكاح قيل له وكذلك ها هنا وقع الخلاف في أن شربه مباح أم لا فعندنا لا وعند أبي حنيفة " – رحمه الله – " مباح، فلم ينفصل عنه بشيء.

وكتب الشيخ الإمام دوير الكرخي على الحاشية **جوابا** عن هذا **الإشكال فقال**: حد الخمر للجناية على العقل المفضية إلى المفاسد والقليل يدعو إلى الكثرة المفسدة فزجر عنه تأكيدا وهو أمر حسي كما في الخمر وحد الزنى لإفساد الفرش في موضع " إتيان " الأمة وذلك حكم لم يثبت ها هنا مع إجازة بعض العلماء مضافا إلى الشرع بالدليل فلذلك " سقط " " ولهذا " لا يمنع الشهادة.

الثاني: إذا وقع الخلاف في وجوب شيء فأتى به من لا يعتقد وجوبه احتياطا كالحنفي ينوي في الوضوء ويبسمل في الصلاة

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٤٤٢/٧

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٦١/٨

فهل يخرج من الخلاف وتصير العبادة منه صحيحة بالإجماع؟ قال " الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني " لا يخرج به عن الخلاف؛ لأنه لم." (١)

"النية؛ لأن الأصل في كل واحدة منها الوجوب، وأما صحة صلاة المستحاضة وصومها مع عدم جزم النية للتردد في الوجوب فلأن أيام الطهر أغلب من أيام الحيض فلا يكون التردد بينهما مستوي الطرفين.

وثانيهما: موضع الضرورة كمن شك هل الخارج من ذكره مني أو مذي فإنه يغتسل احتياطا وليس بجازم، وكذا فيمن ملك إناء بعضه فضة وبعضه ذهب وجهل أكثرهما زكى الأكثر ذهبا وفضة، قال ابن عبد السلام وفيه إشكال من جهة أنه لا يقدر على جزم النية إلا في نصاب واحد من كل واحد من النقدين؛ لأن الأصل عدم ملكه في كل واحد منهما، وكذلك استشكل الأول كما سبق بيانه في مباحث الشك وجوابه أن مثل ذلك يسوغ للحاجة، ولهذا استحب (الإمام) الشافعي (- رضي الله عنه -) للمجنون إذا أفاق الاغتسال عن الجنابة إذا لم يتحقق حصولها في حال جنونه.

الشرط الثالث: المقارنة لأول الواجب كالوضوء يجب قرنها بأول مغسول من الوجه وكالصلاة يجب قرنها بالتكبير وقد لا يشترط في موضع المشقة وكالصلاة يجب قرنها بالتكبير وقد لا يشترط في موضع المشقة، كالصوم فإنه تصح نيته متراخية عن." (٢)

"﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢] أنه استثناء بالصفة وهو في الحقيقة تخصيص وأنه يجوز فيه الكل نحو اقتل من في الدار إلا بني تميم وإلا البيض فيكونون بيضا أو من بني تميم فيحرم قتلهم.

ونقل أبو حيان عن الفراء أن الاستثناء يجوز أن يكون أكثر ومثل بقول المقر له على ألف إلا ألفين قال إلا أنه يكون منقطعا.

وقد تقدم وتقرر أن المذهب لا يصح استثناء الأكثر فكيف صحح الأصحاب في الوصايا استثناء الربع من الثلث والخمس من الربع ونحو ذلك وقد بينه أبو الخطاب لذلك الإشكال في التهذيب١. وأجاب عنه بأن هذا ليس من باب استثناء الأكثر وإنما هو كأنه أوصى بشيء ثم رجع في بعضه وترك البعض.

وفي هذا الجواب نظر إذ هو تحويل للفظ الاستثناء إلى غير معنى الرجوع.

وأيضا فإن الرجوع لا يكون إلا بعد استقرار الحكم والاستثناء مانع من استقرار الحكم وحقيقته إخراج ما لولاه لدخل في اللفظ فهو مانع من دخول ما يقتضي اللفظ دخوله لا أنه يستقر دخوله ثم يخرج.

اللهم إلا أن يقال في تحريره إنا إنما منعنا استثناء الأكثر لأنه إبطال للفظ الأول لا تخصيص له وهو لا يملك إبطالهما بالرجوع فنزل استثناء الأكثر فيها منزلة الرجوع.

واستشكل الحارثي في مسألة من له ثلاث بنين وأوصى بمثل نصيب أحدهم إلا ربع المال فأورد هنا أن الاستثناء مستغرق لأن المثل مع الثلاثة ربع فكيف يستثنى منه الربع؟

---

(١) المنثور في القواعد الفقهية الزركشي، بدر الدين ١٣٧/٢

(٢) المنثور في القواعد الفقهية الزركشي، بدر الدين ٢٩٣/٣

وأجاب عنه بأن الاستثناء يتبع به النصيب فيتبع الوصية لأن الحاصل للوارث مع عدم الاستثناء ربع فقط ومع الاستثناء ربع وشيء فالمثل الموصى به كذلك فإذا استثنى منه الربع لم يكن الاستثناء مستغرقا.

ثم قال ولقائل أن يقول: الزيادة على الربع إنما تثبت بالاستثناء والقدر

---

١ وهو مصنف في الفرائض لأبي الخطاب الكلوذاني انظر الذيل على طبقات الحنابلة "١/١١٧".." (١)

"نفقتها ونفقة ولدها بالمعروف وقد نص أحمد على التفريق بينهما فلا يصح التخريج المذكور.

وأشار إلى الفرق بأن المرأة تأخذ من بيت ولدها يعنى أن لها يدا وسلطة على ذلك وسبب النفقة ثابت وهو الزوجية فلا تنسب بالأخذ إلى خيانة.

وكذا أباح في رواية عنه أخذ الضيف من مال من نزل به ولم يقره بقد قراه كما ورد في الحديث لظهور سببه ومتى ظهر سببه لم ينسب الأخذ إلى الخيانة.

وعكس ذلك طائفة من الأصحاب وقالت إذا ظهر السبب لم يجز الأخذ بغير إذن لإمكان البينة عليه بخلاف ما إذا خفي عليه فإنه يتعذر وصول إليه حينئذ بدون الأخذ خفية.

وأجاب القاضي أبو يعلى عن حديث هند" خذي ما يكفيك" وولدك بالمعروف **بجوابين**.

أحدهما أن الأخذ هنا لإحياء النفس ولذلك جاز بدون إذن كأخذ المضطر مال غيره.

الجواب الثاني: أن قوله: "خذي" حكم فتيا ومع حكم الحاكم الأخذ بغير **إشكال وقد** أشار أحمد في رواية حرب عنه إلى الفرق بين الأخذ من الأمانات كالودائع وهي غير الأمانات فقال في الأمانات لا يأخذ للأمر برد الأمانات إلى أهلها وقال في غير الأمانات فيه اختلاف وكأنه كرهه.

وممن فرق بين الأمانات وغيرها وأباح الأخذ من غير الأمانات الأوزاعي ١ ذكره عنه حرب بإسناده.

وروى الزبيري عن مالك أنه قال يقبض الحيوان من الذهب والفضة إلا أن يكون فرخا.

وحكى الترمذي عن سفيان أنه يأخذ من الجنس ولا يأخذ من غيره حتى لا يأخذ من أحد النقدين عن الآخر وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

---

١ هو علامة الشام في وقته: أبو عمرو عبد الرحمن بن عمر بن محمد الأوزاعي [ت ١٥٧هـ] .." (٢)

"٢ - أن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها إذا الطلوع بظهورها حاجبها والغروب بخفاء آخرها.

٣ - إن العصر يخرج إلى وقت الصلاة لا الفجر والحديث مؤول بأنه لبيان الوجوب بإدراك جزء من الوقت وإن قل وباؤه رواية فيتم صلوته فالصحيح تأويل الطحاوي أنه كان قبل نهيه عن الصلاة في الأوقات الثلاثة وليس ذلك نهيا عن التطوع

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية ومايتبعها من الأحكام الفرعية ابن اللحام ص/٣٢٨

(٢) القواعد والفوائد الأصولية ومايتبعها من الأحكام الفرعية ابن اللحام ص/٣٩٣

كما بعد الفجر والعصر إذ قضاء الفوائت فيها لا يجوز ولذا انتظر عليه السلام غداة ليلة التعريس إلى ارتفاع الشمس ولا يرد مد العصر من أول وقته إلى أن تغرب قبل الفراغ حيث لا يفسد لأن شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة فاتصال الفساد بالبناء جعل عفوا للمقبل عليها لحصوله حكما قصدا كمن قام إلى الخامسة في العصر يستحب له الالقام بخلاف الابتداء وعدم مقصوديته هو معنى تعذر الاحتراز عنه إذ لو أريد تعذر ترصد الموافقة بين آخر الصلاة والوقت كما ظن لم يكن إلى حديث البناء والاستشهاد بالقيام إلى الخامسة حاجة فالمراد اتصال الفساد البنائي بمجموع وقتي الاحمرار والغروب لا بالثاني فقط وبه تحقق أن بناء الفساد لازم الأخذ بالعزيمة لأن ابتداء الفساد من الوقت والباقط مبني على مثله فلا يشكل بالفجر إذ لا فساد في شيء من وقته، وقيل: كل جزء من الوقت سبب لكل جزء من الصلاة يلاقيه وهذا يشكل بالفجر ثم لو لم يؤد في آخره أيضا انتقلت إلى كل الوقت في حق تكامل اللازم وعدمه لا في حق لزوم أصله أو وسفه لأن الضرورة الصارفة اندفعت ولا فساد فيه فوجب القضاء كاملا فلا يقضي عصر الأمس لا في محض الوقت الناقص ولا بالشروع في الكامل وختمه فيه لأن ذات الوقت لا نقصان فيه وإنما يعتبر ناقصا بوقوع الأداء فيه تشبيها بعبادة عبدة الشمس فإذا مضى خاليا عنه كان كسائر الأوقات وبه يندفع **الإشكال بأن** الكل ينقص بنقصان البعض وبنحو إسلام الكافر وقت الإحمرار تم قضاء العصر في اليوم الثاني فيه لو ثبت أنه لا يجوز ويقرب منه **الجواب** بأن الفوات عن الوقت وصيرورته دينا في الذمة توجب القضاء مطلقا عن الوقت ولذا لا يجوز قضاء الاعتكاف في الرمضان الثاني وإنما ورد المنع فيها عما هو قربة مقصودة من شأنها شدة الرعاية واللزوم المطلق فلا يرد جواز سجدة التلاوة والنفل في أحدها بعد وجوبها في الآخر لأنها ليست قربة مقصودة وإن وصفوها بها بمعنى آخر ولذا لا يجب بالنذر والركوع ينوب عنها إنما المقصود منها ما يصلح تواضعا وباب النفل واسع ولذا تجوز قاعدا وراكبا موميا مع القدرة وسره ما سيجيء أن منعته جبرت خرج عمومه لزومه." (١)

"لا تمت وأنت ظالم وقوله تعالى ﴿ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ (آل عمران: من الآية ١٠٢) فإن القيد مناط النفي غالبا وإما نهي للنهى لأن النهي تمنع التثبت كالغضب أي حتى تعلموا علما كاملا.

الثاني: المعدوم مكلف عند الأشاعرة خلافا لغيرهم لا بمعنى كون الفهم أو الفعل حال العدم مطلوبا بل بمعنى المطلوبية حال العدم أعني توجه الحكم في الأزل إلى من علم الله وجوده بالفهم والفعل فيما لا يزال فيندفع قولهم إذا امتنع في النائم والغافل ففى المعدوم أجدر لأن الممتنع هو المعني الأول، لنا لو توقف تعليق التكليف على الوجود الحادث لكان حادثا فكان للتكليف الذي يتحقق حقيقة إلا بالتعلق حادثا وأنه أولى لأنه أمر ونهي وهما كلام الله تعالى وهو أزلي، أولا لزوم الأمر والنهي والخبر والنداء والاستخبار من غير متعلق موجود وأنه سفه محال ولا قياس على خبر الرسول، لنا لأن عه مبلغا وفي الأزل لا مخاطب أصلا قلنا فيه تحقيق وتدقيق إما التحقيق فهو أن الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر المفسر بالنسبة بين المفردين القائمة بالنفس المحتمة للتصدق أو التكذيب وسائر الأقسام أصنافه ينقسم إليها بعارض اختلاف المسند فالخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك أمر وعكسه نهي وبإرادة الإستعلام استخبار والإجابة نداء وبغير هذه

---

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع الفناري ٢٢٢/١

الأربعة خص باسم الخبر ومنه الوعد والوعيد كما ينقسم إلى أصناف الماضي والحال والمستقبل باختلاف أحوال المسند من تقدمه على زمان ظهور الخبر ومعيته وتأخره والكلام يتصف بهذه الأقسام في الأزل ويختلف عنها العبارات ولا إشكال على الخبرية بامتناع تطرق الصدق والكذب لأن امتناعه عقلي لخصوصية المحل لا لغوي فلا ينافيه جواز العفو مع تجويزهم الخلف في الوعيد وعن ابن سعيد رحمه الله هو الخبر المشترك الحالي عن التعلق والأقسام عوارض حادثة بحسب حدوث التعلق لا أنواع حتى يرد عليه أن الجنس لا يوجد إلا في نوع والفرق بين المذهبين اعتبار التعلق قديما وعدمه وإما التدقيق فهو أنه كسائر الصفات لا يتغير بتغير التعلقات كما لا يتغير علمه بإرسال نوح عليه السلام بتغير الأزمنة وهذا قريب مما يقال علمه ليس زمانيا فلا يكون له ماض وحال ومستقبل وأنكره أبو الحسين رحمه الله بوجوه أقواها أن إمكان انفكاك أحد هذه العلوم عن غيره يستلزم مغايرتها وجوابه أن ذلك في علمنا وعلم الله تعالى بجميع الكائنات على ما هي عليه واجب فتنزيل الجواب أن تعلق هذه الأقسام في الأزل بالمعدوم المعلوم وجوده لله عين تعلقها فيما لا يزال حين وجد فإن يختلفان بالامتناع والامكان وقريب." (١)

"٨ - اللفظ الذي له مسمى لغوي وشرعي بناء على الحقائق الشرعية كالنكاح في الوطئ والعقد إذا صدر عن الشارع ظاهر في الشرعي مطلقا وقيل مجمل وقال الغزالي في النهي مجمل كما عن صوم يوم النحر وفي الإثبات ظاهر فيه كقوله عليه السلام: "إني إذا لصائم" (١) بعد سؤاله عن عائشة رضي الله عنها أعندك شيء فقالت لا وقيل في الإثبات بالشرعي وفي النهي باللغوي فلا إجمال.

لنا: ظهور إطلاق المستعمل في متعارفه فلا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه وفرق الغزالي بأن النهي لو كان شرعيا لكان صحيحا والنهي لا يدل على الصحة ولا دليل عليهما غيره إجماعا فيكون مجملا بين المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية والجواب بأن الشرع ليس الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع به من الهيآت قد استفيد فساده من باب النهي بل الحق منع أن النهي لا يدل على الصحة.

ومن يعلم جواب الرابع فإنه لما لم يمكنه حمله في النهي على الشرعي حمله على اللغوي فالرد والتحقيق كما سلف.

الباب الثاني في المبين

وفيه مباحث مشتركة ومقاصد مختصة:

المبحث الأول

أن البيان يطلق على التبين وهو الإظهار كالسلام على التسليم من بان أي ظهر أو انفصل وهو الغالب كما قال تعالى: ﴿علمه البيان﴾ [الرحمن: ٤] أي إظهار ما في الضمير بالمنطق المعرب عنه: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٩] وقال عليه السلام: "إن من البيان لسحرا" فاختاره أصحابنا ويناسبه تعريف الضمير في الإخراج من خبر الأشكال التي حيز التجلي

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع الفناري ٣١١/١

والوضوح وما أورد عليه من البيان الابتدائي ومجازية لفظ الحيز في الموضعين والتكرار في الوضوح مناقشات واهية لأن مقتضي الإخراج عرفا تجويز **الإشكال لا** وقوعه نحو ضيق فمم الركية.

ويجوز التجوز في الحدود إذا اشتهر والترادف للتوضيح فإنه محل البيان وقد يطلق على ما به التبين ولذا عرف القاضي والأكثرون بأنه الدليل وعلى محل التبيين وهو المدلول ولذا عرفه عبد الله البصري بأنه العلم عن الدليل.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٣٢٩) ح (٢٤٥٥)، والنسائي في الكبري (٢/ ١١٦) ح (٢٦٣٨)، وعبد الرازق في مصنفه (٤/ ٢٧٧) ح (٧٧٦٤)، والطرني في الأوسط (٧/ ٢٣٣) ح (٧٣٦٤).." [١]

"سؤر الحمار تعارض الأخبار والآثار وامتناع الأقيسة.

أما الأخبار في روى أنس رضي الله عنه أنه عليه السلام نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية وما روى أنه عليه السلام قال "كل من سمين مالك" لمن قال لم يبق من مالي إلا هذه الحميرات والاشتباه في اللحم يورثه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه.

لا يقال أدلة الإباحة لا تساوي أدله الحرمة حتى أن حرمته مما يكاد يجمع عليه لأنا نقول هذا لتغليب المحرم على المبيح كما في الضبع فسيجىء **الجواب** في حق السؤر بوجهين وقد روى فيه أيضا عن جابر رضي الله عنه أنه عليه السلام سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وبما أفضلت السباع، وأما الآثار فقول ابن عمر رضي الله عنه أن سؤر الحمار نجس (١) وابن عباس رضي الله عنه أنه طاهر.

وأما امتناع الأقيسة فإذ لا يمكن إلحاقه بالهرة لأنه ليس مثلها في الطوف ولا بالكلب للضرورة في سؤره ولا إلحاق لعابه بلحمه أو لبنه في أصح الروايتين وإن روى عن محمد رحمه الله أنه طاهر ولا يؤكل لأن فيه ضرورة لاختلاطه ولا يعرفه الطاهر في ظاهر الرواية لأن الضرورة فيه أكثر فقيل الشك في طهارته إذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء.

وقيل في طهوريته إذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس إذا وجد الماء فالعمل بالأصل على التقديرين واحد وهو أن يحكم بأن لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم شقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث وإهدار دليل النجاسة بالكلية بخلافه إفا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم إليه.

لا يقال في الشك بوجهين:

١ - أنه مثل ما أخبر واحد بطهارة الماء وآخر بنجاسته يجعل طاهرا وطهورا.

٢ - أنه يجب تغليب المحرم على المبيح إذا تعارضا لأنا نقول فتعارض الجهتين أورث **الإشكال على** أن الأول يقتضي التيقن بطهارته فقط وهو ملتزم في الأصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر وإن لم يبلغ حد ضرورة الهرة إليه أشير في المبسوط وإنما سمي مشكلا لتعارض الأدلة أو لضم التيمم حيث صار داخلا في أشكاله لأنه مشمول كل دليل ويشبه الماء المقيد والمطلق حيث تيمم ولم يكتف بالتيمم وليس

---

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع الفناري ٢/ ١٠٩

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ٣٥) ح (٣٠٤ - ٣١١) وعبد الرزاق في مصنفه (١/ ١٠٥) ح (٣٧٣).."
(١)

"وللشافعي - رحمه الله - قوله - عليه الصلاة والسلام - «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» .

ولنا قوله تعالى ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما (وإذا قال الإمام ولا الضالين قال

ـــــــــالركن لأن لازمه نسخ الإطلاق بخبر الواحد، وهو يستلزم تقديم الظني على القاطع وهو لا يحل فيثبت به الوجوب فيأثم بترك الفاتحة ولا تفسد.

واعلم أن الشافعية يثبتون ركنية الفاتحة على معنى الوجوب عندنا، فإنهم لا يقولون بوجوبها قطعا بل ظنا، غير أنهم لا يخصون الفرضية والركنية بالقطعي، فلهم أن يقولوا: نقول بموجب الوجه المذكور وإن جوزنا الزيادة بخبر الواحد لكنها ليست بلازمة هنا، فإنا إنما قلنا بركنيتها واقتراضها بالمعنى الذي سميتموه وجوبا فلا زيادة، وإنما محل الخلاف في التحقيق أن ما تركه مفسد وهو الركن لا يكون إلا بقاطع أو لا، فقالوا لا لأن الصلاة مجمل مشكل، فكل خبر بين فيها أمرا ولم يقم دليل على أن مقتضاه ليس من نفس الحقيقة يوجب الركنية، وقلنا بل يلزم في كل ما أصله قطعي وذلك لأن العبادة ليست سوى جملة الأركان، فإذا كانت قطعية يلزم في كل الأركان قطعيتها لأنها ليست إلا إياها مع الآخر، بخلاف ما أصله ظني فإن ثبوت أركانه التي هي هو يكون بظني بلا إشكال، ولأن الوجوب لما لم يقطع به فالفساد بتركه مظنون والصحة القائمة بالشروع الصحيح قطعية فلا يزول اليقين إلا بمثله وإلا أبطل الظني القطعي (قوله فقلنا بوجوبهما) على إرادة الأعم من السورة بالسورة فإن الواجب بعد الفاتحة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة، سواء كان ذلك سورة أو لا نظرا إلى ما تقدم من الرواية القائلة ومعها غيرها.

بقي أن يقال: ثبوت الوجوب بهذا الظني إنما هو إذا لم يعارضه معارض لكنه ثابت بقوله - عليه الصلاة والسلام - للأعرابي الذي أخف صلاته لما علمه «فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» ومقام التعليم لا يجوز فيه تأخير البيان، فلو كانتا واجبتين لنص عليهما له.

والجواب أن وجوبهما كان ظاهرا ولم يظهر من حال الأعرابي حفظه لهما فقال له - عليه الصلاة والسلام - «فاقرأ ما تيسر معك» أي سواء كان ما معك الفاتحة أو غيرها، غير أنه إن كان معه الفاتحة فالمقصود ما تيسر بعدها لظهور لزومها.

وفي أبي داود من حديث المسيء صلاته «إذا قمت فتوجهت إلى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ» وفي رواية رواها قال فيها «فتوضأ كما أمرك الله، ثم اقرأ وكبر، فإن كان معك قرآن فاقرأ به، وإلا فاحمد الله وكبره وهلله» فالأولى

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع الفناري ٢/ ٤٥٠

في الجمع الحكم بأنه قال له ذلك كله: أي فإن كان معك شيء من القرآن وإلا فكبره إلخ، وإن كان معك فاقرأ بأم القرآن وبما." (١)

"لقوله – عليه الصلاة والسلام – «من أم قوما ثم ظهر أنه كان محدثا أو جنبا أعاد صلاته وأعادوا» وفيه خلاف الشافعي – رحمه الله – بناء على ما تقدم، ونحن نعتبر معنى التضمن وذلك في الجواز والفساد.

ـــــــQالشفع الأول، وكذا لو أفسد عن نفسه يلزمه قضاء الأربع

(قوله قال – صلى الله عليه وسلم – «من أم قوما» إلخ) غريب والله أعلم. وروى محمد بن الحسن في كتاب الآثار: أخبرنا إبراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار أن علي بن أبي طالب قال في الرجل يصلي بالقوم جنبا: قال يعيد ويعيدون. ورواه عبد الرزاق: حدثنا إبراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار عن جعفر أن عليا – رضي الله عنه – صلى بالناس وهو جنب أو على غير وضوء، فأعاد وأمرهم أن يعيدوا. ومما يستدل به على المطلوب ما أخرجه الإمام أحمد بسند صحيح عنه – صلى الله عليه وسلم – قال «الإمام ضامن» وهو ما أشار إليه المصنف بقوله ونحن نعتبر معنى التضمن فإنه المراد بالضمان للاتفاق على نفي إرادة حقيقة الضمان، وأقل ما يقتضيه التضمن التساوي فيتضمن كل فعل مما على الإمام مثله، وغايته أن يفضل كالمتنفل خلف المفترض، وإذا كان كذلك فبطلان صلاة الإمام يقتضي بطلان صلاة المقتدي إذ لا يتضمن المعدوم الموجود، وهذا معنى قوله وذلك في الجواز والفساد. وما أسند أبو داود «أنه – صلى الله عليه وسلم – دخل في صلاة الفجر فأومأ بيده أن مكانكم، ثم جاء ورأسه يقطر ماء فصلى بهم، فلما قضى الصلاة قال: إنما أنا بشر وإني كنت جنبا» وسنده صحيح لا يقتضي أن ذلك كان بعد شروعهم لجواز كون التذكر كان عقيب تكبيره بلا مهلة قبل تكبيرهم، على أن الذي في مسلم قال «فأتى النبي – صلى الله عليه وسلم – حتى قام في مصلاه قبل أن يكبر ذكر فانصرف» فإن كان هذا المراد بقوله في حديث أبي داود «دخل في صلاة الفجر على إرادة دخل في مكانها» فلا إشكال. وإن كانا قضيتين فالجواب ما علمت. وأخرج عبد الرزاق عن حسين بن مهران عن مطيع عن أبي المهلب عن عبيد الله بن زجر عن علي بن زيد عن القاسم عن أبي أمامة قال " صلى عمر – رضي الله عنه – بالناس جنبا فأعاد ولم يعد الناس، فقال له علي – رضي الله عنه –: قد كان ينبغي لمن صلى معك أن يعيد، قال: فرجعوا إلى قول علي ". قال القاسم وقال ابن مسعود مثل قول علي. وما أخرجه الدارقطني عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن البراء بن عازب عنه – صلى الله عليه وسلم – «أيما إمام سها فصلى بالقوم وهو جنب فقد مضت صلاتهم وليغتسل هو ثم ليعد صلاته، وإن صلى بغير وضوء فمثل ذلك» ضعيف، جويبر متروك والضحاك." (٢)

"ولأن سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سها عن السلام ينجبر به،

ـــــــQالموافق لرأينا للزوم التساقط بالتعارض يلزم كون السجود بعد السلام فإنه حينئذ مقتضى الدليل القولي فينافيه كون

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٩٤/١

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٧٤/١

الخلاف في الأولوية حتى لو سجد قبل السلام عندنا يجوز.

فالجواب ما قد روي في غير رواية الأصول أنه قبل السلام لا يجوز فلا **إشكال على** هذه، وعلى ما هو الظاهر فلزوم التساقط عند عدم إمكان العمل بالمتعارضين جميعا، وهنا يمكن إذ المعنى المعقول من شرعية السجود وهو الجبر لا ينتفي بوقوعهما قبل السلام فيجوز كون الفعلين بيانا لجواز الأمرين، وأولوية أحدهما وهو إيقاعه بعد السلام هو المراد بالقول، ويؤكده المعنى المذكور في الكتاب وتقريره أن سجود السهو تأخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو تفاديا عن تكراره، إذ الشرع لم يرد به فأخر ليكون جبرا لكل سهو يقع في الصلاة وما لم يسلم فتوهم السهو ثابت، ألا ترى أنه لو سجد للسهو قبل السلام ثم شك أنه صلى ثلاثا أو أربعا فشغله ذلك حتى أخر السلام. ثم ذكر أنه صلى أربعا فإنه لو سجد بهذا النقص بتأخير الواجب تكرر، وإن لم يسجد بقي نقصا لازما غير مجبور فاستحب أن يؤخر بعد السلام لهذا المجوز.

وهذا دليل أن الخلاف في الأولوية. وفي الخلاصة لو سجد قبل السلام لا تجب إعادتها بعد السلام فإن قلت: لم لم يحمل اختلاف الفعلين على التوزيع على مورديهما، ومورد السجود قبل السلام كان في النقص ومورده بعده كان للزيادة على ما تقدم في الخبرين المذكورين، وهذا التفصيل قول مالك وهذا المأخذ مأخذه.

فالجواب كان ذلك محتما لو لم يثبت قوله – صلى الله عليه وسلم – «لكل سهو، أو في كل سهو سجدتان بعد السلام» فلما ورد ذلك لزم حمل اختلاف الفعلين على بيان جواز كلا الأمرين، غير أن الأولى وقوعه بعد السلام.

ولا يخفى أن بهذا الذي صرنا إليه يقع الجمع بين كل المرويات القولية والفعلية وذلك واجب ما أمكن، بخلاف ما ذهب إليه مالك والشافعي.

فإن قلت: كما تعارضت روايتا فعله كذلك تعارضت روايات قوله، فإن في الصحيح حديث الخدري عنه – صلى الله عليه وسلم – «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم» وغيره أيضا **فالجواب** الكلام في سجود السهو على الإطلاق لم يعارض حديث ثوبان فيه دليل قولي أنه على الإطلاق محله قبل السلام، وهذا الحديث وسائر أمثاله من القوليات خاصة في الشك وليس الكلام الآن في هذا، على أن القولية في الشك قد تعارضت أيضا، روى أبو داود والنسائي عن عبد الله بن جعفر أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال «من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعدما يسلم» ورواه أحمد في مسنده، قيل وابن خزيمة في صحيحه، وقال البيهقي: إسناده لا بأس به. وأحسن منه ما في البخاري من حديث ابن مسعود – رضي الله عنه – «صلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فزاد أو نقص، فلما سلم قيل: يا رسول الله أحدث شيء في الصلاة؟ فقال: وما ذاك؟ قالوا: صليت كذا وكذا، قال فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم، ثم أقبل علينا بوجهه فقال: إنه لو حدث شيء أنبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني،." (١)

"(والسير المذكور هو الوسط) وعن أبي حنيفة – رحمه الله – التقدير بالمراحل وهو قريب من الأول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح (ولا يعتبر السير في الماء) معناه لا يعتبر به السير في البر، فأما المعتبر في البحر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١/٥٠٠

ـــــــــQنقول: لا يقصر هذا المسافر، وأنا لا أقول باختيار مقابله بل إنه لا مخلص من الذي أوردناه إلا به، وأورد أن لزوم ثلاثة أيام في السفر هو على تقديرها ظرفا ليمسح، ولم لا يجوز كونها ظرفا لمسافر، والمعنى المسافر ثلاثة أيام يمسح، وإنه لا ينفي تحقق مسافر في أقل من ثلاثة فيقصر مسافر أقل من ثلاثة؛ لأن مناط رخصة القصر السفر، ولم يتحقق بعد نقل فيه، ولا إجراء حكم الرخصة، ويدل على القصر لمسافر أقل من ثلاثة حديث ابن عباس «عنه – صلى الله عليه وسلم – قال: يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان» فإنه يفيد القصر في الأربعة برد، وهي تقطع في أقل من ثلاثة أيام. وأجيب بضعف الحديث لضعف راويه عبد الوهاب بن مجاهد فبقي قصر الأقل بلا دليل.

ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم أيضا؛ لأن القصر في أربعة برد أو أكثر إذا كان قطعها في أقل من ثلاثة إنما ثبت بمفهوم لا تقصروا في أقل من أربعة برد. فإن قيل: لازم جعله ظرفا لمسافر كما هو جواز مسح الأقل كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما ما دام مسافرا. فإن تم ما ذكر جوابا عن ذلك اللازم بقي هذا محتاجا إلى الجواب. فالجواب أن بقية الحديث لما كان أن المقيم يمسح يوما وليلة بطل كونها ظرفا للمسافر، وإلا لزم اتحاد حكم السفر والإقامة في بعض الصور، وهي صورة مسافر يوم وليلة؛ لأنه إنما يمسح يوما وليلة، وهو معلوم البطلان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم، ويؤيد كونه ظرفا؛ ليمسح أن السوق ليس إلا لبيان كمية مسح المسافر لا لإطلاقه، وعلى تقدير كون الظرف لمسافر يكون يمسح مطلقا وليس بمقصود.

(قوله: والسير المذكور إلخ) إشارة إلى سير الإبل ومشي الأقدام، فيدخل سير البقر يجر العجلة ونحوه. (قوله: هو الصحيح) احتراز عما قيل يقدر بها فقيل بأحد وعشرين فرسخا، وقيل بثمانية عشر، وقيل بخمسة عشر، وكل من قدر بقدر ما اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام، وإنما كان الصحيح أن لا تقدر بها؛ لأنه لو كان الطريق وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص.

وعلى التقدير بأحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة، وعلى اعتبار سير الثلاثة بمشي الأقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم قصر فيه وأفطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل ومشي الأقدام، كذا ذكر في غير موضع، وهو أيضا مما يقوي الإشكال الذي قلناه، ولا مخلص إلا أن يمنع قصر مسافر يوم واحد، وإن قطع فيه مسيرة أيام، وإلا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة الطي؛ لأنه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل وهو بعيد الانتفاء مظنة المشقة وهي العلة: أعني التقدير بسير ثلاثة أيام أو أكثرها؛ لأنها." (١)

"عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – وقد سألته عن التصدق عليه؛ قلنا: هو محمول على النافلة.

قال (ولا يدفع إلى مكاتبه ومدبره وأم ولده) لفقدان التمليك إذا كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) عند أبي حنيفة – رحمه الله – لأنه بمنزلة المكاتب عنده وقالا: يدفع إليه لأنه حر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٠/٢

ــــــــQحاجتها، قالت: وكان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قد ألقيت عليه المهابة قالت: فخرج علينا بلال فقلت: ائت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك هل تجزئ الصدقة عنهما على أزواجهما، وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبره من نحن، قالت: فدخل بلال على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فسأله، فقال له رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: من هما:؟ قال: امرأة من الأنصار وزينب. فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : أي الزيانب؟ قال: امرأة عبد الله. فقال – صلى الله عليه وسلم –: لهما أجران: أجر القرابة، وأجر الصدقة» .

ورواه البزار في مسنده فقال فيه «فلما انصرف وجاء إلى منزله: يعني النبي – صلى الله عليه وسلم – جاءته زينب امرأة عبد الله فاستأذنت عليه، فأذن لها فقالت: يا نبي الله: إنك أمرتنا بالصدقة وعندي حلي لي فأردت أن أتصدق به، فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدق به عليهم، فقال – عليه الصلاة والسلام –: صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم» ولا معارضة لازمة بين هذه الأولى في شيء بأدنى تأمل.

قوله " وولدك " يجوز كونه مجازا عن الربائب وهم الأيتام في الرواية الأخرى، وكونه حقيقة والمعنى أن ابن مسعود إذا تملكها أنفقها عليهم **والجواب**: أن ذلك كان في صدقة نافلة لأنها هي التي كان – عليه الصلاة والسلام – يتخول بالموعظة والحث عليها. وقوله هل يجزئ إن كان في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالبا إلا في الواجب، لكن كان في ألفاظهم لما هو أعم من النفل لأنه لغة الكفاية، فالمعنى: هل يكفي التصدق عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب إلى الله تعالى فيسلم القياس حينئذ عن المعارض

(قوله: وله حق في كسب مكاتبه) ولذا لو تزوج بأمة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمة نفسه.

(قوله لأنه حر مديون) أما أن يكون لفظ أعتق بعضه مبنيا للفاعل أو للمفعول فعلى الأول لا يصلح التعليل لهما بأنه حر مديون، إذ هو حر كله بلا دين عندهما؛ لأن العتق لا يتجزأ عندهما فإعتاق بعضه إعتاق كله وعلى الثاني لا يصح تعليله عدم الإعطاء بأنه بمنزلة المكاتب عنده لأنه حينئذ مكاتب للغير، وهو مصرف بالنص، فلا يعرى عن **الإشكال ويحتاج** في دفعه إلى تخصيص المسألة. فإن قرئ بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه أعتق هو نصيبه فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع إليه لأنه كمكاتب ابنه، وكما لا يدفع لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه.

وعندهما يجوز لأنه حر مديون للابن. وإن قرئ بالبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين أجنبيين أعتق أحدهما نصيبه فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع إليه، لأنه كمكاتب نفسه، وعندهما يجوز لأنه مديونه وهو حر، ويجوز أن يدفع الإنسان." (١)

"" وقال لعمر – رضي الله عنه –: إنك رجل أيد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر، ولكن إن وجدت فرجة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبر ". ولأن الاستلام سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٧١/٢

قال (وإن) (أمكنه أن يمس الحجر شيئا في يده) كالعرجون وغيره (ثم قيل ذلك فعل) لما روي «أنه – عليه الصلاة والسلام – طاف على راحلته واستلم الأركان بمحجنه»

ـــــــQأنه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته. وقال " رأيت عمر – رضي الله عنه – قبله ثم سجد عليه، ثم قال: رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فعل ذلك ففعلته " رواه ابن المنذر والحاكم وصححه.

وما رواه الحاكم عن ابن عباس – رضي الله عنهما – «أن النبي – صلى الله عليه وسلم – سجد على الحجر» وصححه يحمل على أنه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال: وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه (قوله وقال لعمر) في رواية لابن ماجه عن ابن عمر قال «استقبل النبي – صلى الله عليه وسلم – الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا ثم التفت فإذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر هاهنا تسكب العبرات»

(قوله وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئا في يده) أو يمسه بيده (ويقبل ما مس به فعل) أما الأول فلما أخرج الستة إلا الترمذي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – «أن النبي – صلى الله عليه وسلم – طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه» .

وأخرجه البخاري عن جابر إلى قوله لأن يراه الناس. ورواه مسلم عن أبي الطفيل «رأيت النبي – صلى الله عليه وسلم – يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن» .

وهاهنا **إشكال حديثي**، وهو أن الثابت بلا شبهة «أنه – عليه الصلاة والسلام – رمل في حجة الوداع في غير موضع» ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع إليه، وهذا ينافي طوافه على الراحلة. فإن أجيب: بحمل حديث الراحلة على العمرة دفعه حديث عائشة – رضي الله عنها – في مسلم «طاف – عليه الصلاة والسلام – في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية أن يصرف الناس عنه» ومرجع الضمير فيه إن احتمل كونه الركن: يعني أنه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء إليه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – توقيرا له أن يزاحم، لكنه يحتمل كون مرجعه النبي – صلى الله عليه وسلم –: يعني لو لم يركب لانصرف الناس عنه، لأن كل من رام الوصول إليه لسؤال أو لرؤية لاقتداء لا يقدر لكثرة الخلق حوله، فينصرف من غير تحصيل حاجته فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس، فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما.

والجواب: أن في الحج للآفاقي أطوفة فيمكن كون المروي من ركوبه كان في طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم، ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذي يفيده حديث جابر الطويل لأنه حكى ذلك الطواف الذي بدأ به أول دخوله مكة، كما يفيده سوقه للناظر فيه. فإن قلت: فهل يجمع بين ما عن ابن عباس وعائشة – رضي الله عنهم – «إنما طاف راكبا ليشرف ويراه

الناس فيسألوه» ، وبين ما عن سعيد بن جبير أنه إنما طاف كذلك لأنه كان يشتكي.

كما قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان «أنه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة." (١)

"فإن حلق في الأولى لزمته الأخرى ولا شيء عليه، وإن لم يحلق في الأولى لزمته الأخرى وعليه دم قصر أو لم يقصر

ــــــQتتم فصار فعل البعض كعدم فعل شيء، وإذا لم يفعل شيئا ثم أحرم بالحج يرفض العمرة فكذا إذا فعل الأقل. **وجوابه** منع كون الأقل إذا لم يعتبر تمام الشيء فإنه يعتبر عدما؛ لجواز أن لا يعتبر عدما ولا كالكل بل يعتبر بمجرد وجوده عبادة منتهضا سببا؛ للثواب بنفسه إن كان البعض يصلح عبادة بالاستقلال، وبواسطة إتمامه إن لم يصلح مع إيجاب الإتمام، وحينئذ هذا البعض إن كان من الأول فلا إشكال.

وإن كان من الثاني فقد ثبت بمجرد وجوده اعتباره وتعليق خطاب الإتمام به وهو قوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] وفي رفض العمرة إبطاله فوجب إتمامه. ولنذكر تقسيما ضابطا لفروع الباب ثم ننتقل في كلام المصنف فنقول: الجمع إما بين إحرامي حجتين فصاعدا كعشرين أو عمرتين كذلك أو حجة وعمرة الأول إما أن يجمع بينهما معا أو على التعاقب أو على التراخي، فإما بعد الحلق في الأول أو قبله، وفي هذا إما أن يفوته الحج من عامه أو لا، ففيما إذا أحرم بهما معا أو على التعاقب لزماه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وعند محمد في المعية يلزمه إحداهما، وفي التعاقب الأولى فقط، وإذا لزماه عندهما ارتفضت إحداهما باتفاقهما ويثبت حكم الرفض. واختلفا في وقت الرفض، فعند أبي يوسف." (٢)

"وإن أبهم الإحرام بأن نوى عن أحدهما غير عين، فإن مضى على ذلك صار مخالفا لعدم الأولوية، وإن عين أحدهما قبل المضي فكذلك عند أبي يوسف – رحمه الله –، وهو القياس لأنه مأمور بالتعيين، والإبهام يخالفه فيقع عن نفسه، بخلاف ما إذا لم يعين حجة أو عمرة حيث كان له أن يعين ما شاء لأن الملتزم هناك مجهول وهاهنا المجهول من له الحق.

وجه الاستحسان أن الإحرام شرع وسيلة إلى الأفعال لا مقصودا بنفسه. والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به شرطا، بخلاف ما إذا أدى الأفعال على الإبهام لأن المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا

ــــــQمن الأبوين أن يحج عنه حجة الإسلام فأحرم بها عنهما كان **الجواب** **كالجواب** المذكور في الأجنبيين، فلا **إشكال** **أن** مخالفة كل منهما فيما إذا أحرم بحجة عن أحدهما لم تتحقق بمجرد ذلك لأن كلا منهما أمره بحجة وأحدهما صالح لكل منهما صادق عليه، ولا منافاة بين العام والخاص، ولا يمكن أن تصير للمأمور لأنه نص على إخراجها عن نفسه بجعلها لأحد الآمرين فلا تنصرف إليه إلا إذا وجد أحد الأمرين اللذين ذكرناهما ولم يتحقق بعد لأن معه مكنة التعيين ما لم يشرع في الأعمال، بخلاف ما إذا لم يعين حتى شرع وطاف ولو شوطا لأن الأعمال لا تقع لغير معين فتقع عنه ثم ليس في وسعه أن يحولها إلى غيره. وإنما جعل له الشرع ذلك في الثواب ولولا السمع لم يحكم به في الثواب أيضا. ولا خفاء في أن إحرامه بحجة بلا زيادة ليس فيه مخالفة أحد ولا تعذر التعيين ولا يقع عن نفسه لما قدمناه.

وأما الرابع فأظهر من الكل. ولو أمره رجل بحجة فأهل بحجتين إحداهما عن نفسه والأخرى عن الآمر فهو مخالف لتضمن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٥٠/٢

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١١٧/٣

الإذن بالحج مع كون نفقة السفر هي المحققة للصحة إفراد السفر للآمر، فلو رفض التي عن نفسه جازت الباقية عن الآمر كأنه أحرم بها وحدها ابتداء، إذ لا إخلال في ذلك المقصود بالرفض. والحاج عن غيره إن شاء قال لبيك عن فلان وإن شاء اكتفى بالنية عنه. والأفضل أن يكون قد حج عن نفسه حجة الإسلام خروجا من الخلاف، وسنقرره إن شاء الله تعالى.

ويجوز إحجاج الحر والعبد والأمة والحرة. وفي الأصل نص على كراهة المرأة. في المبسوط: فإن أحج امرأته جاز مع الكراهة لأن حج المرأة أنقص فإنه ليس عليها رمل ولا سعي في بطن الوادي ولا رفع صوت التلبية ولا الحلق اهـ.

والأفضل إحجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه حجة الإسلام. وذكر في البدائع كراهة إحجاج الصرورة لأنه تارك فرض الحج والعبد لأنه ليس أهلا لأداء الفرض عن نفسه فيكره عن غيره، وليس للمأمور أن يأمر غيره بما أمر به عن الآمر وإن مرض في الطريق إلا أن يكون وقت الدفع قيل له اصنع ما شئت فحينئذ يكون له أن يأمر غيره به وإن كان صحيحا، وفيه لو أحج رجلا يحج ثم يقيم بمكة جاز لأن الفرض صار مؤدى، والأفضل أن يحج ثم يعود إليه (قوله بخلاف ما إذا لم يعين حجة أو عمرة) هذه هي الصورة الرابعة فيما ذكرناه من صور الإبهام توهمها واردة عليه فدفع الإيراد بالفرق لأن الملتزم فيها مجهول دون الملتزم له وما نحن فيه قلبه.

وجهالة الملتزم لا تمنع لما عرف في الإقرار بمجهول لمعلوم." (١)

"يحج بنفسه، وينبني على ذلك المأمور بالحج.

قال (ومن أهل بحجة عن أبويه يجزيه أن يجعله عن أحدهما) لأن من حج عن غيره بغير إذنه فإنما يجعل ثواب حجه له، وذلك بعد أداء الحج فلغت نيته قبل أدائه، وصح جعله ثوابه لأحدهما بعد الأداء، بخلاف المأمور على ما فرقنا من قبل، والله تعالى أعلم.

ــــــــQفيه غير صحيح لأن جميع الثلث محل الوصية، فما بقي شيء منه يجب تنفيذ الوصية فيه. وأبو حنيفة يقول: المال ليس بمقصود للموصي بل مقصوده الحج به. فإذا لم يفد هذا التعيين هذا المقصود صار كعدمه، وما هلك من المال كان كأن لم يكن بمنزلة ما إذا هلك قبل هذا الإفراز والوصية باقية بعد بالإحجاج مطلقا فينصرف إلى ثلث الباقي إذا صار الهالك كأن لم يكن قبل الوصية فيكون محلها ثلثه.

وأما الثاني فمبناه على أن السفر هل بطل بالموت أو لا فقالا لا وهو استحسان، وقال نعم وهو قياس، وقوله في الأول أوجه وهما هنا أوجه. له قوله - عليه الصلاة والسلام - «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث. صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له» رواه مسلم وأبو داود والنسائي.

ولهما في أنه لم يبطل ما أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو يعلى والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «من خرج حاجا فمات كتب له أجر الحاج إلى يوم القيامة، ومن خرج معتمرا فمات كتب له

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٥١/٣

أجر المعتمر إلى يوم القيامة، ومن خرج غازيا في سبيل الله فمات كتب له أجر الغازي إلى يوم القيامة» قال الحافظ المنذري. رواه أبو يعلى من رواية محمد بن إسحاق، وبقية رواته ثقات. وأنت قد أسمعناك أن الحق في ابن إسحاق أنه ثقة أيضا. ثم ما رواه إنما يدل على انقطاع العمل والكلام في بطلان القدر الذي وجد في حكم العبادة والثواب وهو غيره وغير لازمه، لأن انقطاع العمل لفقد العامل لا يستلزم ما كان قد وجد في سبيل الله، وقال تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة: ١٤٣] فيما كان معتدا به حين وجد ثم طرأ المنع منه.

وجواب أبي حنيفة أن المراد بعدم الانقطاع في أحكام الآخرة والانقطاع في أحكام الدنيا وهو الذي يوجبه هنا كمن صام إلى نصف النهار في رمضان ثم حضره الموت يجب أن يوصي بفدية ذلك اليوم وإن كان ثواب إمساك ذلك اليوم باقيا.

[فرع]

مات وترك ابنين وأوصى أن يحج عنه بثلاثمائة وترك تسعمائة فأنكر أحد الابنين واعترف الآخر فدفع من حصته مائة وخمسين لمن يحج بها ثم اعترف الآخر، فإن كان حج بأمر الوصي يأخذ المقر من الجاحد خمسة وسبعين لأنه جاز عن الميت بمائة وخمسين وبقيت مائة وخمسون ميراثا بينهما، وإن حج بغير أمر الوصي يحج مرة أخرى بثلاثمائة

(قوله ومن أهل بحجة عن أبويه فله أن يجعلها عن أحدهما) فاستفدنا أنه إذا أهل عن أحدهما على الإبهام أن له أن يجعلها عن أحدهما بعينه بطريق أولى، ومبناه على أن نيته لهما تلغو بسبب أنه غير مأمور من قبلهما أو أحدهما فهو متبرع فتقع الأعمال عنه ألبتة، وإنما يجعل لهما الثواب وترتبه بعد الأداء فتلغو نيته قبله فيصح جعله بعد ذلك لأحدهما أو لهما، ولا إشكال في ذلك إذا كان متنفلا عنهما، فإن كان على أحدهما حج الفرض، فإما أن يكون أوصى به أو لا، فإن أوصى به فتبرع الوارث عنه بمال نفسه لا يسقط عن المورث، وإن لم يوص فتبرع عنه بالإحجاج أو الحج بنفسه. قال أبو حنيفة. يجزيه إن شاء الله تعالى «لقوله – عليه الصلاة والسلام – للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين» الحديث، شبهه بدين العباد. وفيه أنه لو قضى الوارث من غير وصية يجزيه." (١)

"بلفظين يعبر بهما عن الماضي) لأن الصيغة وإن كانت للإخبار وضعا فقد جعلت للإنشاء شرعا دفعا للحاجة ـــــــQوذلك بوقوع الثاني جوابا معتبرا محققا لغرض الكلام السابق، ويسمع كل من العاقدين كلام صاحبه، والكلامان هما الإيجاب والقبول. فما قيل في تعريف الإيجاب إنه إصدار الصيغة الصالحة لإفادة ذلك العقد مع أنه صادق على القبول خلاف الواقع من العرف المشهور، بل إن الإيجاب هو نفس الصيغة الصالحة لتلك الإفادة بقيد كونها أولا والقبول هي بقيد وقوعها ثانيا من أي جانب كان كل منهما

فما ذكر في الدراية وغيرها من قوله: لو قدم القبول على الإيجاب، بأن قال تزوجت بنتك فقال زوجتكها ينعقد به صحيح في الحكم ممنوع كونه من تقديم القبول، بل لا يتصور تقديمه لأن ما يقدم هو الإيجاب كما صرح به في النهاية هنا وصرح

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٥٨/٣

الكل به في البيع، وكان الحامل على جعله الإصدار وصل قوله بلفظين بقوله بالإيجاب والقبول فأفاد آليتهما لهما فكانا خلافيهما.

والحق ما أعلمتك ووصلهما إبدال أو بيان يدفع به ما قد يتوهمه من لا يعرف معنى الإيجاب والقبول في العرف فيعمم المقيد فأبدل منه لتخرج الكتابة، فلو كتبا الإيجاب والقبول لا ينعقد، والمراد باللفظين ما هو أعم من الحقيقة والحكم فيدخل متولي الطرفين أو ما يخص الحقيقة، وليس هذا بحد بل إخبارات منسوق بعضها على بعض لإفادة ما يتم به العقد فقال: وينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي وينعقد بلفظين أحدهما مستقبل لأنه توكيل، والواحد يتولى طرفي النكاح فينعقد بكلام الواحد كما ينعقد بكلام الاثنين. ولا إشكال في شيء من هذا وعرف من تعريف الإيجاب والقبول بأنهما اللفظان الصالحان لإفادة ذلك العقد عدم الاختصاص بالعربية.

وعدم لزوم ذكر المفعولين أو أحدهما بعد دلالة المقام والمقدمات على الغرض لأن الحذف لدليل جائز في كل لسان، وعدم لزوم لفظ النكاح والتزويج، فعن هذا قلنا: إذا قالت زوجتك نفسي فقال قبلت، أو قال تزوجتك فقالت قبلت جاز ولا مفعول حتى لو كان القابل سفيرا ولا مفعول ولم يضفه إلى الموكل نفذ عليه.

في التجنيس: رجل خطب لابنه الصغير امرأة، فلما اجتمعا للعقد قال أبو المرأة لأبي الزوج: دادم بزني أين دختر ابهزا ردرم، فقال أبو الزوج: بزير فتم يجوز النكاح على الأب وإن جرى بينهما مقدمات النكاح للابن هو المختار لأن الأب أضافه إلى نفسه، وهذا أمر يجب أن يحتاط فيه، بخلاف ما لو قال أبو الصغيرة: زوجت بنتي من ابنك، فقال أبو الابن قبلت ولم يقل لابني يجوز النكاح للابن لإضافة المزوج النكاح إلى الابن بيقين. وقول القابل قبلت جواب له، والجواب يتقيد بالأول فصار كما لو قال قبلت لأبي، ونظير الأول في البيع لو قال لآخر بعد ما جرى بينهما مقدمات البيع بعت هذا بألف ولم يقل منك، فقال الآخر اشتريت صح ولزم، وكذا لو قالت المرأة بالفارسية: خويشتن خريدم بعده وكآبين، فقال الزوج: فروختم صح ولزم وإن لم يقل منك

(قوله يعبر بهما عن الماضي) مثل أنكحتك وزوجتك فيقول قبلت أو فعلت أو رضيت. وفي الانعقاد بصرت لي وصرت لك خلاف، وظاهر الخلاصة اختياره إذا اتصل به القبول.

ولو قالت عرستك نفسي فقبل ينعقد. ثم بين أن الانعقاد به باعتبار أنه جعل إنشاء شرعا فصار هو علة لمعناه فيثبت المعنى عقيبه. والمراد بقوله جعلت للإنشاء شرعا تقرير الشرع ما كان في اللغة، وذلك لأن العقد قد كان ينشأ بها قبل الشرع فقرره الشرع وإنما اختيرت للإنشاء لأنها أدل على الوجود والتحقق حيث أفادت دخول المعنى في الوجود قبل الإخبار فأفيد بها." (١)

"واختلفوا في الظهر والبطن، والأظهر أنه لا يصح لأنه لا يعبر بهما عن جميع البدن.

(وإن طلقها نصف تطليقة أو ثلثها كانت) طالقا (تطليقة واحدة) لأن الطلاق لا يتجزأ، وذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٩٠/٣

الكل، وكذا **الجواب** في كل جزء سماه لما بينا (ولو قال لها: أنت طالق ثلاثة أنصاف تطليقتين فهي طالق ثلاثا) لأن نصف التطليقتين تطليقة،

ـــــــQولذا لو طلق النبطي بالفارسية يقع، ولو تكلم به العربي ولا يدريه لا يقع، ولا مناقشة في هذا، إنما الخلاف في أن ما يملك تبعا هل يكون محلا لإضافة الطلاق إليه على حقيقته دون صيرورته عبارة عن الكل، فأما على مجازه في الكل لا **إشكال أنه** يقع يدا كان أو رجلا بعد كونه مستقيما لغة أو لغة قوم (قوله واختلفوا في الظهر والبطن والأظهر أنه لا يصح لأنه لا يعبر بهما عن كل البدن) وكذا لو قال: ظهرك علي أو بطنك علي كظهر أمي: أي لا يكون مظاهرا، وقوله – صلى الله عليه وسلم – «لا صدقة إلا عن ظهر غنى» الظهر الصغار فيه، أما لو كان فيهما عرف في إرادة الكل بهما ينبغي أن يقع، ولذا لا يقع بالإضافة إلى ويدع، وما في بعض النسخ: لو قال المحشان طالق يقع.

قال شمس الأئمة الحلواني: تصحيف، إنما هو بعضك أو نصفك. وفي الخلاصة: استك طالق كفرجك طالق، بخلاف الدبر، قال شارح: عندي فيه نظر لأن الاست بمعنى الدبر وليس بذاك لأن البضع بمعنى الفرج أيضا ويقع في الفرج دون البضع لجواز تعارف أحدهما في الكل دون الآخر. والأوجه أن محل النظر كونه كفرجك طالق لما ذكرنا أن المدار تعارف التعبير به عن الكل، وكون الفرج عبر به عن الكل لا يلزم كون الاست كذلك.

وهذا لأن حقيقة الأمر أن يقال: يقع بالإضافة إلى اسم جزء يعبر به عن الكل فإن نفس الجزء لا صفا التعبير به.

هذا وقد يقال على المصنف إن كان المعتبر في كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرته فيجب أن لا يقع بالإضافة إلى الفرج أو وقوع استعماله من بعض أهل اللسان، فيجب أن لا يذكر الخلاف في اليد لما ثبت من استعمالها في الكل في القرآن والحديث على ما ذكرناه، وأيضا ظاهر الكلام أن المضاف إلى الجزء الشائع والمعبر به عن الكل صريح إذا لم يشترط في الوقوع به النية والصراحة بغلبة الاستعمال، ومعلوم انتفاء الطلاق كذلك.

(قوله وإن طلقها نصف تطليقة أو ثلثها كانت تطليقة) وكذا **الجواب** في كل جزء سماه كالثمن أو قال: جزء من ألف جزء من تطليقة.

وقال نفاة القياس: لا يقع به لأن بعض الشيء غيره، والمشروع الطلاق لا غيره، ولا يخفى أن المراد بغيره ما ليس إياه، وإلا فالبعض عند المتكلمين ليس نفسا ولا غيرا. **والجواب** أن الشرع ناظر إلى صون كلام العاقل وتصرفه ما أمكن، ولذا اعتبر العفو عن بعض القصاص عفوا عنه، فلما لم يكن للمذكور جزء كان كذكر كله تصحيحا كالعفو (قوله ولو قال لها: أنت طالق ثلاثة أنصاف تطليقتين فهي طالق ثلاثا لأن نصف التطليقتين تطليقة." (١)

"وللحكم تعلق به والمذكور بهذه الصفة والمعلق به التطليق لأن في التعليقات يصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا، وإذا كان التطليق معلقا بالإعتاق أو العتق يوجد بعده ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متأخرا عن العتق فيصادفها وهي حرة فلا تحرم حرمة غليظة بالثنتين. بقي شيء وهو أن كلمة مع للقران. قلنا: قد تذكر للتأخر كما

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٦/٤

ـــــــQواحد، والإعتاق معنى مجازي للعتق من استعارة اسم الحكم للعلة، وعلى هذا فإعماله في لفظ إياك على اعتبار إرادة الفعل به إعمال المستعار للمصدر أو على اعتبار إعمال اسم المصدر كأعجبني كلامك زيدا، وأما على التجويز الآخر وهو أن يراد العتق الذي هو أثر فمشكل لأنه قاصر، وإنما يعمل في المفعول المتعدي وجعل العامل العتق اسما للمصدر يرده إلى الوجه الأول لأنه يصير معبرا به عن الإعتاق فلم يكن التعليق إلا بالإعتاق فقط.

والوجه الثاني هو أن لا يكون كذلك، بل عن العتق، هذا معنى **الإشكال المذكور** في الكافي لحافظ الدين، والعجب مما نقل في **جوابه** من قول من قال: ليس بمشكل لأنه لما علق التطليق بالإعتاق يلزم منه تعليقه بالعتق الحاصل منه وأين هذا من صحة الإعمال. وأيضا كان الوجه أن يقول المصنف بالإعتاق، والعتق بالواو لا بأو.

وحاصل تقرير المسألة أن مع قد تذكر للمتأخر تنزيلا لا منزلة المقارن لتحقق وقوعه بعده ونفي الريب عنه كما في الآية ﴿إن مع العسر يسرا﴾ [الشرح: ٦] فصارت إن محتملة لذلك وإن كانت حقيقتها خلافه فيصار إليه بموجب وقد تحقق، وهو إناطة ثبوت حكم على ثبوت معنى مدخولها المعدوم حال التكلم وهو على خطر الوجود فإن الإناطة كذلك هو معنى التعليق ومعنى مدخولها المعدوم كائنا على خطر الوجود من حيث هو مناط بوجود حكم هو معنى الشرط فلزم كون الإعتاق أو العتق شرطا للتطليق، فإن كان الإعتاق فيوجد تطليق الثنتين بعده مقارنا للمتأخر عن الإعتاق ويقع الطلاق المتأخر عن التطليق بعده فيصادفها حرة فيملك الزوج الرجعة وإن كان العتق فأظهر، هذا تقرير المصنف.

وقيل عليه المعلول مع العلة يقترنان كالكسر مع الانكسار في الخارج، فالعتق مع الإعتاق والطلاق مع التطليق يقترنان، بل الوجه أنه قرن الطلاق بالإعتاق فيكون مقرونا بالعتق وهو ضد الرق، ووجود أحد الضدين مستلزم زوال الضد الآخر، ولا ينبني زواله على وجود الآخر، إذ لا يصح أن يقال: وجد السكون فزالت الحركة أو وجد الحركة فزال السكون لأنه يستلزم اجتماع الضدين، بل وجود أحدهما يقترن بزوال الآخر فيثبت زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهي حالة زوال الرق، فلا توجب التطليقتان حرمة غليظة في الحرة فيملك الرجعة، وهذا." (١)

". . . . .

ـــــــQتعليقه بل على نفي تنجيزه. فإن قيل: لا معنى لحمله على التنجيز لأنه ظاهر يعرفه كل أحد فوجب حمله على التعليق **فالجواب** صار ظاهرا بعد اشتهار حكم الشرع فيه لا قبله، فقد كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدون ذلك طلاقا إذا وجد النكاح فنفى ذلك - صلى الله عليه وسلم - في الشرع في هذه الأحاديث وغيرها.

بقي لهم بعد ذلك أن يمنعوا كون المعلق ليس طلاقا ليخرج عن تناول النص، بل هو طلاق تأخر عمله إلى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار. **والجواب** أن أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه، وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يحنث إجماعا. ومما يؤيد ذلك ما في موطإ مالك أن سعيد بن عمر بن سليم الزرقي سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته إن هو تزوجها، فقال القاسم: إن رجلا جعل امرأته عليه كظهر أمه إن هو تزوجها، فأمره عمر إن هو تزوجها أن لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٤/٤

فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعا والكل واحد. والخلاف فيه أيضا وكذا في الإيلاء إذا قال: إن تزوجتك فوالله لا أقربك أربعة أشهر يصح فمتى تزوجها يصير موليا. فإن قيل: هذا التعليق إنشاء تصرف في محل في حال لا ولاية له عليه فيلغو كتعليق الصبي بأن قال: إذا بلغت فزوجته طالق، وتعليق البالغ طلاق الأجنبية بغير الملك.

قلنا: لا بد أولا من بيان المراد بقولنا هو طلاق أو ليس به إذ لا شك في أنه لفظ الطلاق، والمراد أنه ليس سببا في الحال لحكم الطلاق من العدة وغيرها تأخر عمله كالبيع بشرط الخيار.

وحينئذ نقول: لا إشكال في أن كون الشيء سببا شرعا لثبوت حكم في محل لا يتصور بدون اتصاله بذلك المحل شرعا: أعني أن يعتبر الشرع أنه اتصل به سببا للحكم فيه لا مجرد الاتصال في اللفظ فإن سببيته ليست إلا بإيجابه الحكم في محل حلوله ملزوما للحكم فيحل حيث حل، ولا ريب في أن الشرط يمنع من ذلك للقطع بأنه لم يعن أنت طالق الآن، بل إذا كان كذا فأنت طالق إذ ذاك لا الآن، فإذا كان ذاك يرتفع المانع وهو التعليق فحينئذ ينزل بالمحل سببا، بخلاف البيع بشرط الخيار لأنه لم يعلق البيع على منتظر بل أثبته في الحال، غير أنه جعل له خيار أن يفسخ إن لم يوافق غرضه رفقا به، وهذا لا يمنعه من الوصول في الحال بل يحقق سببيته في الحال لو تأملت هذا التركيب.

وأما عدم اعتباره من الصبي فليس لعدم ولايته على المحل بل لعدم أهليته للتعليق كالتنجيز، بخلاف البالغ فإن افتقاره في التصرف إلى المحل إنما هو عند قصد التنجيز فيه للحال، وما نحن فيه التزام يمين يقصد بها بالذات البر: أعني منع نفسه من تزوجها، وهذا يقوم به وحده فيتضمن هذا منع كونه تصرفا في المحل في حال عدم ولايته عليه بل تصرف مقتصر عليه إلا أنه لما كان الحنث أحد الجائزين وبتقديره ينعقد كلامه سببا وهو يستدعي المحلية وهما معا يتوقفان على ملك النكاح لزم لصحة كلامه في الحال ظهور قيام ملكه عند انعقاده. ثم رأينا الشرع صححه مكتفيا بظهور قيامه عنده فيما إذا قال للمنكوحة: إن دخلت الدار فأنت طالق فإن قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه إياه مع تيقن قيامه أحرى وذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك، وبهذا حصل الجواب عن الأخير: أعني تطليقه في الأجنبية بغير الملك، ولهذا رأينا الشرع صحح قوله للأمة إذا ولدت ولدا فهو حر حتى يعتق ما تلده مع عدم قيام ملك عتق الولد قبل الولادة، فظهر أن قيام المحلية للحكم ليس شرطا لصحة التعليق، ولعمري إن جل هذه المقاصد اشتمل عليها عبارة المصنف بنهاية الإيجاز وطلاوة الألفاظ.

وقوله وقع عقيب النكاح يفيد أن الحكم يتأخر عنه وهو المختار لأن الطلاق المقارن." (١)

"فيكون الاستثناء أو ذكر الشرط بعده رجوعا عن الأول. قال - رضي الله عنه -:

ولو طلق فشهد اثنان أنك قد استثنيت وهو غير ذاكر إن كان بحيث إذا غضب لا يدري ما يقول وسعه الأخذ بشهادتهما وإلا لا يأخذ بها.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١١٧/٤

ـــــــــــQومنها إطلاق قوله – صلى الله عليه وسلم – في الحديث السابق «فلا حنث عليه» **والجواب** أنه محمول على الاتصال بالعرف العملي، لأن عرف جميع الناس وصل الاستثناء لا فصله لو لم يكن في لفظ الحديث ما يدل عليه، فكيف ولفظه يدل عليه حيث قال بالفاء الدالة على الوصل والتعقيب بلا مهلة «من حلف على يمين فقال: إن شاء الله» ثم يوجبه أيضا اللوازم المذكورة في الأصل من أنه يستلزم أن لا يحكم بوقوع طلاق ولا عتاق ولا إقرار بمال ولا ما لا يحصى من اللوازم الباطلة، وبذلك أخاف أبو حنيفة المنصور حين وشى به أعداؤه إليه بأنه يرد رأي جدك ابن عباس في جواز الاستثناء المنفصل، فقال له ما معناه: إن مخالفته فيها تحصين الخلافة عليك ومنع خروج المخالفين لك من الخروج عليك، وإلا جاز لهم أن يستثنوا إذا خرجوا من عندك.

ومذهب الشافعي كمذهبنا في أنه إذا قال متصلا بقوله طالق أو حرة إن شاء الله لا يقع الطلاق والعتاق. وقال مالك وأحمد في ظاهر الرواية عنه: يتنجزان لأنه علقهما بشرط محقق، لأنه لو لم يشأ الله كلا من طلاقها وعتاقها لم يمكنه التلفظ به، ويوضحه أنه إذا أراد صدور اللفظ منه فقد شاء الله صدوره، وإن أراد وجود الطلاق والعتاق فقد حكمت الشريعة أنه إذا صدر اللفظ وجب كل منهما، وإن أراد ما يكون من المشيئة فيما بعد فمشيئته قديمة عند أهل السنة والجماعة فظنه أنها تتجدد محال.

والحجة لنا ما روينا وبينا من المعنى. **والجواب** عن متمسكه أنه لم يعلقه بمحقق لأنه لا يمكن الاطلاع على ما في مشيئة الله تعالى، ونختار أنه أراد تعليق وجود الطلاق والعتاق بمشيئة الله تعالى، وقوله فقد حكمت الشريعة إلى آخره ليس على إطلاقه، إذ التعليقات من نحو أنت طالق إن قدم زيد أو دخلت الدار وجد فيه لفظ الطلاق ولم تحكم الشريعة بوقوعه في الحال بالإجماع وما نحن فيه من هذا القبيل.

(قوله فيكون الاستثناء أو ذكر الشرط إلخ) إنما نوعه لما ذكرنا أنه على قول محمد استثناء، وعلى قول أبي يوسف تعليق على أحد وجهي النقل عنهما، وقريب من الاستثناء لو قال: إن دخلت فلله علي أن أتصدق بمائة مثلا، قال في النوازل: هذا قريب من الاستثناء لأن من الأمثال ما ليس به حقيقة، ولأن المثل تشبيه ولا يكون في التشبيه إيجاب المال، قال: وبه نأخذ إلا أن يريد الإيجاب على نفسه.

[فروع]

طلق أو خلع ثم ادعى الاستثناء أو الشرط ولا منازع لا **إشكال في** أن القول قوله، وكذا إذا كذبته المرأة فيه ذكره في الحاوي للإمام محمود البخاري ولو شهد عليه بأنه طلق أو خالعها بغير الاستثناء أو قالا: لم يستثن قبلت، وهذه من المسائل التي تقبل فيها الشهادة على النفي، فإن لم يشهدا على النفي بل قالا: لم نسمع منه غير لفظة الطلاق والخلع والزوج يدعي الاستثناء. ففي المحيط القول قوله. وفي فوائد شمس الإسلام الأوزجندي: لا يسمع دعوى الاستثناء إذا عرف الطلاق بالبينة

بل إذا عرف بإقراره، ومثله إذا قال لعبده: أعتقتك أمس وقلت: إن شاء الله لا يعتق.

وفي الفتاوى للنسفي: لو ادعى الاستثناء وقالت: بل طلقني فالقول لها ولا يصدق الزوج إلا ببينة، بخلاف." (١)

"أو في العقبى ولا رضا مع الاضطرار. وأما إذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض، فإن كان الفعل مما لها منه بد فلا **إشكال أنه** لا ميراث لها، وإن كان مما لا بد لها منه فكذلك **الجواب** عند محمد - رحمه الله -، وهو قول زفر لأنه لم يوجد من الزوج صنع بعدما تعلق حقها بماله. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ترث لأن الزوج ألجأها إلى المباشرة فينتقل الفعل إليه كأنها آلة له كما في الإكراه.

قال (وإذا طلقها ثلاثا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث) وقال زفر رحمة الله تعالى عليه: ترث لأنه قصد الفرار حين أوقع في المرض وقد مات وهي في العدة، ولكنا نقول: المرض إذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لأنه ينعدم به مرض الموت فتبين أنه لا حق لها يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا. ولو طلقها فارتدت والعياذ بالله ثم أسلمت ثم مات الزوج من مرضه وهي ـــــــQبالشرط، ولم يجعل ذلك رضا بالمشروط إذا لم يكن مضطرا إلى فعل الشرط لكنه مضطر في مسألة الإعتاق فإنها موضوعة فيما إذا كان أحد الشريكين قال إن لم أضرب هذا العبد اليوم فهو حر فقال له شريكه إن ضربته فهو حر فضربه فللضارب تضمين الحالف لأنه مضطر إلى فعل الشرط، وفعل الشرط مضطرا لا يدل على الرضا.

وأجاب في الكافي بأن حكم الفرار ثبت على خلاف القياس بشبهة العدوان فيبطل بما له شبهة الرضا، ولا كذلك الضمان، وقد وجد هنا شبهة رضا المرأة فكفى لنفي حكم الفرار (وإن كان الفعل مما لا بد لها منه كأكل الطعام والصلاة الواجبة وكلام الأبوين) ومنه قضاء الدين واستيفاؤه والقيام والقعود والتنفس فلها الميراث لأنها مضطرة في المباشرة (قوله كما في الإكراه) بأن أكره إنسانا على إتلاف مال صار المكره متلفا حتى يضمن وينتقل الفعل إليه، فكذا هنا، وكفعل القاضي فإنه ينتقل إلى الشاهدين حتى يضمنان إذا رجعا لأنه يصير ملجأ حتى لو لم يقض يفسق.

وفي مبسوط فخر الإسلام: الصحيح ما قاله محمد

(قوله فلا يصير الزوج فارا) يعني الفرار المستلزم للحكم الشرعي الخاص إنما يتحقق شرعا بالإبانة في حال تعلق حقها ولا يتعلق إلا في مرض موته، وقد ظهر خلافه.

أو نقول: هو بطلاقه فار لكن الفرار إنما يؤثر في الحكم المذكور بشرط ثبوت تعلق حقها فانتفى شرط عمل العلة (قوله ولو طلقها) أي بائنا." (٢)

"ولا بد من قيام العدة لأن الرجعة استدامة الملك؛ ألا ترى أنه سمى إمساكا وهو الإبقاء وإنما يتحقق الاستدامة في العدة لأنه لا ملك بعد انقضائها

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٤٠/٤

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٥٤/٤

(والرجعة أن يقول راجعتك أو راجعت امرأتي) وهذا صريح في الرجعة ولا خلاف فيه بين الأئمة قال (أو يطأها أو يقبلها أو يلمسها بشهوة أو ينظر إلى فرجها بشهوة) وهذا عندنا

ـــــــQالرد إلى الحالة الأولى وهي كونها بحيث لا تحرم بعد مضي العدة فلا **إشكال حينئذ** أصلا (قوله ولا بد من قيام العدة لأن الرجعة) إمساك على الوجه الذي كان أولا وهو الملك على وجه لا يزول بانقضاء العدة ولا ملك بعد العدة ليستدام، وكأنه **جواب** عن مقدر تقديره كما وقع الإطلاق بالنسبة إلى رضاها وعدمه كذلك هو بالنسبة إلى قيام العدة وعدمها.

أجاب بأن اشتراط قيامها ضروري لما قلنا

(قوله وهذا صريح) ألفاظ الرجعة صريح وكناية، فالصريح راجعتك في حال خطابها وراجعت امرأتي في حال غيبتها وحضورها أيضا، ومن الصريح ارتجعتك ورجعتك ورددتك وأمسكتك.

وفي المحيط: مسكتك بمنزلة أمسكتك وهما لغتان، فهذه يصير مراجعا بها بلا نية، وفي بعض المواضع يشترط في رددتك ذكر الصلة فيقول إلي أو إلى نكاحي أو إلى عصمتي، ولا يشترط في الارتجاع والمراجعة وهو حسن إذ مطلقه يستعمل لضد القبول.

والكنايات أنت عندي كما كنت وأنت امرأتي فلا يصير مراجعا إلا بالنية.

لأن حقيقته تصدق على إرادته باعتبار الميراث.

واختلفوا في الإمساك والنكاح والتزوج، فلو تزوجها في العدة لا يكون رجعة عند أبي حنيفة، وعند محمد هو رجعة، وعن أبي يوسف روايتان، قال أبو جعفر: وبقول محمد نأخذ.

وفي الينابيع عليه الفتوى، وكذا في القنية.

وجه قول أبي حنيفة أن تزوج الزوجة ملغي فلا يعتبر ما في ضمنه.

قلنا نحن لا نعتبره باعتبار ما في ضمنه بل باعتبار لفظ التزوج مجازا في معنى الإمساك.

وفي الذخيرة: لو قال راجعتك بمهر ألف درهم إن قبلت صح وإلا فلا لأنها زيادة في المهر فيشترط قبولها.

وفي المرغيناني والحاوي قال: راجعتك على ألف، قال أبو بكر: لا تجب الألف ولا تصير زيادة في المهر كما في الإقالة (قوله ولا خلاف فيه بين الأئمة) كأنه لم يعتبر أحد قولي مالك خلافا، فإنه ذكر في الجواهر في حصول الرجعة براجعتك بلا نية قولان لمالك كما في نكاح الهازل (قوله أو يقبلها أو يلمسها بشهوة) يحتمل كون الشهوة قيدا في اللمس لا فيهما لأنه أفرد النظر إلى الفرج بقيد الشهوة، فلو كان من غرضه التشريك في القيد لاقتصر على ذكره بعد الكل.

وفي المبسوط والذخيرة: التقبيل بشهوة والنظر إلى داخل فرجها بشهوة رجعة، ولم يقيد التقبيل في الكتاب.

وأما النظر إلى دبرها فليس برجعة على قياس قول أبي حنيفة.

وفي البدائع وهو قول محمد المرجوع إليه، وفي بعض المواضع يكره التقبيل واللمس بغير شهوة، فدل أنهما لا يكونان رجعة.

وفي الخلاصة أجمعوا على أنه لو مكنها أو قبلها بشهوة أو لمسها بشهوة تثبت الرجعة فقيد القبلة بالشهوة، لكن قولهم في

الاستدلال إن الفعل يصلح دليلا على الاستدامة والدلالة إنما تقوم بفعل يختص بالنكاح: أي يختص حكمه به يفيد عدم." (١)

"والأحكام الثابتة أيضا ضرورية اقتضائية، ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما،

ــــــــــoالوجه الذي يستباح به لينتفي به قصر الصحة به على فرض واحد لا ينافي قولهم إنها ضرورية على ما سمعت، فمن قال إنها مطلقة في موضع وقال في آخر إنها ضرورية لم يكن مناقضا أصلا.

وقول من ذكر في تقريره إنه لا يرفع بيقين حاصله أنه فرق بينه وبين الماء فإن الماء يرفعه بيقين، وهذا يرفعه ظنا للخلاف في أن الحدث أمر حقيقي أو مجرد مانعية، فعلى الأول لا يرفعه إلا الماء وحين قيل به صار محل اجتهاد، غير أن الراجح هو الظن.

والثاني لما قدمنا في باب التيمم من الحديث والمعنى، وهو أنه لم يقدر أحد على إثبات أن الحدث وصف حقيقي قائم بالأعضاء زائد على نفس المانعية الشرعية، وعلى هذا فلا إشكال في ارتفاعه بالتيمم، وكون الحدث يظهر بعينه عند رؤية الماء لا يستلزم عدمه، إذ قدمنا أن الحدث اعتبار شرعي فله أن يقطع ذلك الاعتبار إلى غاية ثم يعيده بعينه عند رؤية الماء، والدليل الملجئ إلى هذا كون رؤية الماء لا يعقل وجه كونها نفسها حدثا ثم النظر في وجه تعيين كل منهم إحدى الجهتين بخصوص ذلك الموضع الذي عينه فيه، فأما وجه تخصيص محمد فهو أنه رأى وجوب الاحتياط في الموضعين، فالاحتياط في اقتداء المتوضئ بالمتيمم أن لا يصح، ولا يعلل هذا إلا بجهة الضرورة فاعتبر لها فيقول: لما كانت ضرورية حيث كانت تنتقض بوجود الماء ولا تثبت إلا مع عدمه كانت ضعيفة بالنسبة إلى طهارة الماء فيكون الاقتداء والحالة هذه بناء القوي على الضعيف.

وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعلل إلا بجهة الإطلاق فاعتبر هاهنا، وهما لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن من عكس المبني فيهما بد، والباقي بعد هذا إنما هو النظر في الترجيح في الخلافين في الحكم.

وعندي أن قولهما في الاقتداء أحسن من قول محمد، وقول محمد في الرجعة أحسن من قولهما لأن الضعف الكائن في طهارة التيمم لم يظهر قط له أثر في شيء من الأحكام عندنا، فعلمنا أنه شيء له في نفسه فيجوز اقتداء المتوضئ به وتنقطع به الرجعة خصوصا والاحتياط في ذلك واجب.

هذا ولقائل أن يقول: إن اشتراط الغسل بعد الانقطاع لتمام العادة قبل العشرة يرده الدليل وهو قوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] لخلوه عن اشتراطه، فاشتراطه لانقضاء العدة يرده النص.

فإن أجيب بأن تعين الانقضاء منتف لفرض أنه ليس أكثر الحيض واحتمال عود الدم دفع بأن هذا الاعتبار الزائد لا يجدي قطع هذا الاحتمال لا في الواقع ولا شرعا، لأنها لو اغتسلت ثم عاد الدم ولم يجاوز العشرة كان له الرجعة بعد أن قلنا انقطعت الرجعة فكان الحال موقوفا على عدم العود بعد الغسل كما هو كذلك قبله.

ولو راجعها بعد هذا الغسل الذي قلنا إنه به تنقطع الرجعة ثم عاودها ولم يجاوز العشرة صحت رجعته، وكذا الكلام في

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٥٩/٤

التيمم فليس جواب المسألة في الحقيقة إلا مقيدا، هكذا إذا انقطع لأقل من عشرة ولم يعاودها أو عاودها وتجاوزها ظهر انقطاع الرجعة من وقت الانقطاع لانقضاء العدة إذ ذاك حتى لو كانت تزوجت قبل الغسل ظهر صحته، وإن عاودها ولم يتجاوز فالأحكام المذكورة بالعكس، والله أعلم (قوله والأحكام الثابتة أيضا ضرورية اقتضائية) إذ حل دخول المسجد والقراءة من ضرورة حل الصلاة ومقتضاه." (١)

"معنى قوله بألف بعوض ألف يجب لي عليك، ومعنى قوله على ألف على شرط ألف يكون لي عليك، والعوض لا يجب بدون قبوله، والمعلق بالشرط لا ينزل قبل وجوده. والطلاق بائن لما قلنا.

(ولو قال لامرأته أنت طالق وعليك ألف فقبلت، وقال لعبده أنت حر وعليك ألف فقبل عتق العبد وطلقت المرأة، ولا شيء عليهما عند أبي حنيفة)

ـــــــQأو خلعتك أو بارأتك أو طلقتك بألف أو على ألف يقع على القبول في مجلسها وهو يمين من جهته فيصح تعليقه وإضافته، ولا يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ إليها إذا كانت غائبة لأنه تعليق الطلاق بقبولها المال، وهو من جهتها مبادلة فلا يصح تعليقها وإضافتها، ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويبطل بقيامها.

أما تعليقه بالقبول فلأن الباء للمعاوضة، وقدمنا أن في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول، وكذا على عندهما فلا إشكال، وعنده هي للشرط فلا بد من تقدير فعله فهو إما القبول أو الأداء، ويتعين القبول بدلالة الحال وهو قصد المعاوضة. فإن قلت: فلم لم تعتبر جهة المعاوضة في قولها طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة على قوله وكان يجب ثلثها.

فالجواب: صلاحية هذا القدر لكونه قرينة معينة للشرط أنه القبول أو الأداء بعد لزوم إرادة أحدهما لا يستلزم لزوم جعله موجبا لأصل المال من غير أن يثبت لزومه، بل قالوا ما هو أبلغ من هذا، وهو لو قال أنت طالق على أن تعطيني ألفا تعلق بالقبول مصرح به في جواب الرواية من كتب محمد، أما لو قال إذا أعطيتني أو إذا جئتني بألف فلا تطلق حتى تعطيه للتصريح بجعل الإعطاء شرطا بخلافه مع على، حتى إنه إذا كان على الزوج دين لها وقعت المقاصة في مثله في مسألة (على أن تعطيني) دون إن أعطيتني إلا أن يرضى الزوج طلاقا مستقبلا بألف لها عليه، وذلك لأنه يقال على أن تعطيني منك كذا، ويراد قبوله في العرف، قال تعالى ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة: ٢٩] أي حتى يقبلوا، للإجماع على أن بقبولها ينتهي الحرب معهم، هذا ثم في قوله إن أعطيتني يشترط الإعطاء في المجلس لوقوع الطلاق، وفي قوله إذا أو متى أعطيتني لا حاجة إلى الإعطاء في المجلس، وهذا يبين أن معنى المعاوضة ملاحظ وإن ذكر بصريح الشرط، وسنذكر نحوه من مختصر الحاكم.

وأما الثاني وهو اشتراط مجلسها فلأنه معاوضة من جانبها حتى صح رجوعها إذا ابتدأ قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا إضافتها والمبادلات تستدعي جوابا في المجلس، فإذا لم تجب حتى قامت لم يعتبر قبولها إذ ذاك وفي جانبه هو يمين على ما سنذكره.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٦٨/٤

[فرع]

قال لأجنبية أنت طالق على ألف إن تزوجتك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول إلا بعد التزوج، ولم يحك خلافا في جوامع الفقه، وغيره جعل هذا قول أبي حنيفة.

وعند أبي يوسف: إذا قبلت عند قوله ثم تزوجها طلقت. والحق قول أبي حنيفة لأنه خلع بعد التزوج فيشترط القبول بعده

(قوله ولو قال لامرأته أنت طالق وعليك ألف أو لعبده أنت حر وعليك ألف) أو قالت هي أو العبد طلقني أو أعتقني ولك ألف ففي ابتدائه." (١)

". . . . .

ـــــــQلأن المال مذكور عرفا بذكر الخلع. وفي رواية عن أبي حنيفة وهو قولهما لا يبرأ أحدهما عن صاحبه ولا يبرأ عن نفقة العدة ومئونة السكنى في قولهم جميعا إلا إذا شرطا في الخلع، نقله في الخلاصة وكذا ذكره السغدي: أعني ردها المهر. وذكر في الوجيز فيما إذا قال اختلعي ولم يذكر البدل فقالت اختلعت عن خواهر زاده أنه يقع طلاق بائن ولا يكون خلعا كأنه. قال طلقي نفسك بائنا فقالت طلقت، ثم استشكله على ما حكى عنه من ردها ما ساقه إليها من الصداق إذا كان مقبوضا إذ لم يجعل كأنه قال طلقتك بائنا فهذا مذكور في غير موضع.

ذكر في التجنيس: إذا قال اختلعي فقالت اختلعت تطلق، وفرق بينه وبين ما إذا قال اشتري نفسك مني فقالت اشتريت لا تطلق بأن قوله اختلعي أمر بالطلاق بلفظ الخلع والمرأة تملك الطلاق بأمر الزوج، بخلاف اشتري نفسك لأنه أمر بالخلع الذي هو معاوضة إذا لم يكن البدل مقدرا، فإن قدره بأن قال بمهرك ونفقة عدتك وقالت اشتريت صح على رواية وهو المختار، يريد بالرواية الأخرى ما ذكر في غير موضع أنه إذا قال اشتري نفسك مني بكذا فقالت اشتريت لا يقع ما لم يقل الزوج بعت، وكذا الروايتان فيما إذا قال اختلعي مني بكذا وذكر مالا مقدرا فقالت اختلعت.

في رواية كتاب الطلاق: لا يصح ما لم يقل الزوج خلعت، وفي رواية كتاب الوكالة: يصح ويبرأ الزوج عن المهر وهو الأصح، وأما الجواب عن الإشكال فبحمل سقوط المهر وجعله بدلا فيما إذا لم ينوبه كونه خلعا بغير مال وحمل كونه طلاقا بائنا بلا مال على ما إذا نوى به كونه بلا مال، وهذا لأن مطلق الخلع ينصرف إلى الفرقة بعوض فيحمل عليه إلا بموجب، فإذا لم يسميا مالا انصرف إلى المهر إلا أن ينوي خلافه، ويدل على هذا ما في المنتقى.

قال أبو يوسف: إذا قال لها اختلعي نفسك فقالت قد خلعت نفسي لا يكون خلعا إلا على مال إلا أن ينوي بغير مال، ولا فرق بين خلعتك وخالعتك، فإذا قال خالعتك ينوي به الطلاق وقع ولا يبرأ الزوج عن المهر وعلى هذا فلا يلزم هذا الحكم إلا إذا تصادقا على عدم النية، ومما يوجب حمله على مجرد الطلاق التصريح بنفي المال كما إذا قال اختلعي مني بغير شيء فالخلع واقع بلا مال لأنه صرح بنفي المال، نقله عن محمد الفضلي والطلاق بائن، وعلى ما ذكرنا من أن حقيقته ما فيه المال لو قال لأجنبي اخلع امرأتي لم يملك خلعها بلا عوض ولم يجعل كقوله طلقها بائنا. ولو قال اختلعي على مال أو

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٢٨/٤

بما شئت ولم يقدره فقالت اختلعت على ألف لا يصح ما لم يقل الزوج خلعتك أو نحو أجزت، فرق بين هذا وبين ما إذا قال الزوج اخلعي نفسك مني بألف والباقي بحاله حيث يتم.

والفرق أن التعويض في المسألة الأولى لم يصح لأن البدل مجهول، فلو صح صار الواحد مستزيدا مستنقصا وهذا مفقود في الثانية، فلو لم يصح إنما لا يصح لمضادة الحقوق، وحقوق الخلع لا ترجع إلى الوكيل.

إذا لقنها اختلعت منك بالمهر ونفقة العدة بالعربية وهي لا تعلم معناه، أو لقنها أبرأتك من نفقة العدة قيل يصح. والأصح أنه لا يصح لأن التفويض كالتوكيل لا يتم إلا بعلم الوكيل، والإبراء عن نفقة العدة والمهر وإن كان إسقاطا لكنه إسقاط يحتمل الفسخ فصار شبه البيع، والبيع وكل المعاوضات لا بد فيها من العلم.

وهذه صورة كثيرا ما تقع قال أبرئيني من كل حق يكون للنساء على الرجال فقالت أبرأتك من كل حق يكون للنساء على الرجال فقال في فوره طلقتك وهي مدخول بها يقع بائنا لأنه بعوض، وإذا اختلعت بكل حق لها عليه فلها النفقة ما دامت في العدة لأنها لم تكن لها حقا حال الخلع، فقد ظهر أن تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء صحيحة وينصرف." (١)

"صغيرة) لأن الخطاب موضوع عنها (وعلى الأمة الإحداد) لأنها مخاطبة بحقوق الله تعالى فيما ليس فيه إبطال حق المولى، بخلاف المنع من الخروج لأن فيه إبطال حقه وحق العبد مقدم لحاجته.

ـــــــQفيعم النساء كالعدة.

قلنا: يجب الحداد عند موت الزوج حقا من حقوق الشرع، ولهذا لو أمرها الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يخاطب هؤلاء به، ولذا شرط الإيمان فيه حيث قال - صلى الله عليه وسلم - «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر» الحديث. قولهم كما تعم العدة عليهن. قلنا: العدة قد تقال على كف النفس عن الحرمات الخاصة وعلى نفس الحرمات وعلى مضي المدة على ما أسلفناه بتحقيقه، والعدة اللازمة لهن بكل من المفهومين الآخرين على معنى أن عند البينونة بالموت والطلاق يثبت شرعا عدم صحة نكاحهن إلى انقضاء مدة معينة، فإذا باشره ولي الصغيرة والمجنونة قبلها لا يصح شرعا، ولا خطاب للعباد فيه تكليفي بل هو من ربط المسببات بالأسباب، بخلاف منعها عن اللبس والطيب فإنه فعلها الحسي محكوم بحرمته فلا بد فيه من خطاب التكليف، بخلاف الأول فإنه محكوم بعدم صحته ولا يتوقف على خطاب التكليف، فلو اكتحلن أو لبسن المزعفر أو اختضبن لا يأثمن لعدم التكليف به. نعم قد ثبت على الكافرة في العدة خطاب عدم التزوج لحق الزوج، فإن في العدة بهذا المعنى جهتين.

(قوله وعلى الأمة الحداد) يعني إذا كانت منكوحة في الوفاة والطلاق البائن، وكذا المدبرة وأم الولد والمكاتبة والمستسعاة لثبوت العلة الموجبة لأنها مخاطبة بحقوقه تعالى فيما ليس فيه إبطال حق المولى، وليس في الإحداد فوات حقه في الاستخدام، بخلاف المنع من الخروج فإنه لو لزمها في العدة ثبت ذلك، فقلنا: لا تمنع من الخروج في عدتها كي لا يفوت حقه في استخدامها، وحق العبد مقدم على حق الشرع بإذنه لفنائه، قال تعالى ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ [الأنعام: ١١٩] فإن قيل:

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٤٣/٤

لو وجب الحداد لعلة فوات نعمة النكاح لوجب بعد شراء المنكوحة. **فالجواب** أنها لم تفت لقيام الحل والكفاية، غاية الأمر أنه ثبت على وجه أحط من الحل الثابت بالعقد باعتبار ثبوت النسب بلا دعوة في العقد بخلاف الملك، ولا أثر لهذا القدر من الأحطية فإن نعمة النكاح ليس فواتها مؤثرا باعتبار ذلك القدر من الخصوصية بل باعتبار فوات ما فيها من أنها سبب لصونها وكفاية مئونتها، وهذا القدر لم يفت فلا موجب للحداد، وبهذا التقرير يندفع **إشكال أنه** لا ينوب الأدنى وهو هذا الحل عن الأعلى والتقصي عنه بالتزام وجوب الحداد على الزوجة المشتركة، إلا أنه لم يظهر لكونها حلالا حتى لو أعتقها ظهر فإنه دعوى بلا دليل عليها بل دليل نفيها أنه وجوب." (١)

". . . . .

ـــــــــQالمولى بالبيان، وللعبيد مخاصمته في ذلك، فإذا بين العتق في الثابت وهو العبد الذي لم يخرج بالكلام الأول عتق وبطل الكلام الثاني لأنه حينئذ جمع بين حر وعبد وقال: أحدكما حر إنشاء في المبهم الدائر بينهما، ولا يمكن ذلك إلا إذا كان كل منهما محلا لحكمه، والحر ليس كذلك فبطل إنشائيته وصار خبرا بأن أحدهما حر وهو الثابت، فلا يفيد في الخارج عتقا. فإن قيل: البيان له حكم الإنشاء لأنه في المعين والعتق المبهم لا ينزل في المعين فصار ببيانه في الثابت كأنه إنشاء لأن العتق فيه بعدما أعتق الأحد الدائر بينه وبين الخارج بالكلام الثاني ولو نجز عتق الثابت بعتق مستقل عتق الخارج فكذا يعتق بالبيان.

أجيب بأن البيان إنشاء من وجه لا من كل وجه، بل من حيث إن وقوع العتق الأول في المعين به لا يكون بالعتق الأول فقط لأنه عتق مبهم وهو غير المعين يكون إنشاء، ومن حيث إن المولى يجبر على البيان إذا خاصمه العبدان ولا يجبر على إنشاء العتق يكون إظهارا، فعلى تقدير الإنشاء يعتق الداخل، وعلى تقدير الإخبار لا يعتق فلا يعتق بالشك، وإن بين بالكلام الأول عتق الخارج فلا **إشكال ويؤمر** ببيان الكلام الثاني ويعمل ببيانه، وإن بدأ ببيان الكلام الثاني فقال عنيت بالكلام الثاني الداخل عتق ويؤمر ببيان الأول فأيهما بينه من الخارج والثابت عمل به.

وإن قال: عنيت بالكلام الثاني الثابت عتق وتعين عتق الخارج بالكلام الأول، ولا يبطل لأن حال وجوده كانا رقيقين، وإن لم يبين المولى شيئا حتى مات أحد العبيد فالموت بيان أيضا، فإن مات الخارج تعين الثابت للعتق بالإيجاب الأول والخارج بالإيجاب الأول لزوال المزاحم وبطل الإيجاب الثاني لما ذكرنا، وإن مات الثابت تعين الخارج بالإيجاب الأول والداخل بالإيجاب الثاني لأن الثابت هو المزاحم لهما ولم يبق، وإن مات الداخل أمر ببيان الأول، فإن عنى به الخارج عتق الثابت أيضا بالإيجاب الثاني، وإن عنى به الثابت بطل الإيجاب الثاني لما ذكرنا، وإن مات المولى قبل البيان فهي مسألة الكتاب، واتفقوا فيها على عتق نصف الخارج وثلاثة أرباع الثابت.

واختلف في الداخل، ومذهب أبي حنيفة وأبي يوسف أنه يعتق نصفه أيضا، وعند محمد يعتق ربعه. واستشكل قولهما بعتق النصف وثلاثة الأرباع مع قولهما يعدم تجزي الإعتاق. **والجواب** أن قولهما بعدم تجزيه إذا وقع في محل معلوم، أما إذا كان الحال إنما هو الحكم بثبوته بالضرورة وهي مقتضية لانقسامه انقسم ضرورة. والحاصل أن عدم التجزي عند الإمكان والانقسام

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤١/٤

هنا ضروري. ورده بعض الطلبة بمنع ضرورة الانقسام؛ لأن الواقع أن كل من عتق منه البعض الذي ذكر لا يقر في الرق بل يسعى في باقيه حتى يخلص كله حرا، فيمكن أن يقول: يعتق جميع كل واحد عندهما ويسعى في ذلك القدر فيتحد الحاصل على قولهما وقول أبي حنيفة، غير أنهم يسعون وهم عبيد عنده، وعندهما يسعون وهم أحرار، إذ الحاصل أن الضرورة أوجبت أن لا يعتق جميع واحد مجانا لا أن يعتق بعض فقط ثم يتأخر عتق الباقي إلى." (١)

". . . . .

ـــــــQالمال عوضا عنه وهو معنى المعاوضة، وقد فرض صحة هذا التصرف لتحقيق هذا الغرض شرعا فلا بد من اعتباره معاوضة، ولذا كان عوضا في الطلاق إذا قال إن أديت إلي ألفا فأنت طالق حتى وقع بائنا لكن لما لم يكن المال لازما على العبد تأخر هذا الاعتبار إلى وقت أدائه إياه، ويلزم اعتباره مكاتبا؛ لأن ما بالضرورة يتقدر بقدرها فيثبت ملكه لذلك قبيله ويلزم قبوله على السيد وبه يندفع الإيراد القائل فيه كيف تصح المعاوضة وكل من البدل والمبدل للمولى؛ لأن على ما ذكر يكون المال للعبد لا للمولى.

وقد أجيب بأن هذه مغالطة؛ لأن العتق حصل للعبد، وهذا يتم إن أريد بالمبدل العتق، أما إن أريد به الإعتاق الذي هو فعله فلا، ولو حول تقرير الإشكال إلى أن المال ملك السيد فكيف يعتق بأدائه، وإن أنزل مكاتبا كما أن المكاتب لا يعتق بأداء ما كان اكتسبه قبل الكتابة لم يقع هذا الجواب دافعا، بخلاف ذلك الجواب فإنه يدفع الإشكال كيفما قرر. فأما ما قبل الأداء فالواجب اعتبار الشرط وإلا لتضرر السيد إذ يمتنع بيعه عليه ويصير العبد أحق بمكاسبه من سيده مع أنه لم يجب عليه أداء مال وتسري الحرية إلى المولود للأمة المعلق عتقها بالأداء، بخلاف ما لو كان عبدا؛ لأن رق الولد وحريته تابعة لأمه. والحاصل أنه ثبت له جهتا التعليق والمعاوضة فوجب توفير مقتضى كل عليه، وعلى هذا يدور الفقه، أي على ترتيب مقتضى كل شبه عليه وتخرج المسائل المختلفة التي بعضها يقتضي اعتباره تعليقا وبعضها يقتضي اعتباره معاوضة، إلا أنه لما تأخر اعتبار المعاوضة إلى وقت الأداء كانت أحكام الشرط أكثر من أحكام المعاوضة فلم يثبت من أحكامها إلا ما هو بعد الأداء، وهو ما إذا وجد السيد بعض المؤدى زيوفا فإن له أن يرجع بقدره جيادا وما كان من." (٢)

"(فإذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله) لما روينا؛ ولأن التدبير وصية؛ لأنه تبرع مضاف إلى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث، حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى في ثلثيه، وإن كان على المولى دين يسعى في كل قيمته؛ لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته.

(وولد المدبرة مدبر) وعلى

ـــــــQالمقصد فيها؛ لأنها تعقد للبر وأنه يضاد وقوعهما، ووقوعها هو المقصود في التعليق الذي هو التدبير، فلزم من كلامه أن التعليق منه ما ليس بيمين وهو التدبير بلفظ التعليق، ومنه ما هو يمين فلا يمكن سببية المعلق قبل الشرط لما ذكرنا،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٩١/٤

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٥

وأمكن في التدبير إذ ليس فيه معنى اليمين فلزمت سببيته في الحال.

وإذا انعقدت سببية العتق في الحال يتحقق ثبوت حق العتق له وهو ملحق بحقيقة فلا يقبل الفسخ ولا شك أنه يرد عليه النقض بما إذا قال إذا جاء غد فأنت حر فإنه لما أعتق بأمر كائن ألبتة لزم أن المراد ثبوت المعلق فيه لا منعه فلم يكن يمينا فانتفى مانع السببية في الحال فينعقد فيه فيلزم أن لا يجوز بيعه قبل الغد وهو منتف، وهذا **الإشكال لا** يندفع عن هذا الوجه بمنع كونه كائنا لا محالة؛ لجواز قيام القيامة قبل الغد فإنما يستقيم إذا كان التعليق بمجيء الغد وجود أشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى ونزول عيسى – عليه السلام – وغيرهما، أما قبل ذلك فليس بصحيح. **والجواب** بأن الكلام في في الأغلب فيلحق الفرد النادر به اعتراف بالإيراد، على أن كون التعليق بمثل مجيء الغد ورأس الشهر نادرا غير صحيح. وأجيب أيضا بما هو حاصل الوجه الثاني وهو أن التعليق الذي هو التدبير وصية والوصية خلافه في الحال كالوراثة.

ويرد عليه أنه يجوز الرجوع عن الوصية، وهذا وارد على عبارته إلا بعناية، وهو أن المراد بقوله والوصية خلافه: أي الوصية المذكورة وهي الوصية برقبته خلافة كالوراثة حتى منعت من لحوق الرجوع عنها. ويفرق بين قوله إذا مت فأنت حر وأنت حر بعد موتي وبين قوله أعتقوه بعد موتي، فإن الأول استخلاف موجب لثبوت حق الحرية في الحال بخلاف أعتقوه، وأورد عليه أن هذا فرق بعين محل النزاع؛ لأن حاصله أن الوصية بالعتق إذا كانت تدبيرا كانت خلافة تستدعي لزوم الموصى به وعدم جواز الرجوع عنه، وإن كانت غيره كأعتقوا هذا العبد لا تكون كذلك وجاز بيعه، وهذا عين المتنازع فيه فإن الخصم يقول الوصية بالعتق بهذه الصيغة وبالصيغة الأخرى سواء، ولا مخلص إلا أن تبدي خصوصية في تلك العبارة تقتضي ذلك، وليس هنا إلا كون العبد خوطب به أو كون العتق علق صريحا بالموت أو أضيف، وكون ذلك في الشرع يقتضي ما ذكرتم من اللزوم، وعدم جواز الرجوع ممنوع، فألحق أن الاستدلال إنما هو بالسمع المتقدم بناء على عدم معارضة حديث جابر له لما قدمناه، ثم المذكور بيان حكمة الشرع لذلك.

(قوله: فإذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله) لما روينا أول الباب، ولأن التدبير وصية ونفاذها من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره عتق ثلثه ويسعى في ثلثيه للورثة، ولو كان على المولى دين في هذه الصورة يستغرق رقبة المدبر يسعى في كل قيمته؛ لأن الدين مقدم على الورثة فكيف بالوصية، ولا يمكن نقض العتق فيرد قيمته.

(قوله: وولد المدبرة مدبر) فيعتق بموت سيد أمه." (١)

"(ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها بإناء لم يحنث) حتى يكرع منها كرعا عند أبي حنيفة وقالا: إذا شرب منها بإناء يحنث لأنه متعارف المفهوم. وله أن كلمة من للتبعيض وحقيقته في الكرع وهي مستعملة، ولهذا يحنث بالكرع إجماعا فمنعت المصير إلى المجاز وإن كان متعارفا.

ـــــــQلا مدلولا للفظ. هذا، وكون إرادة نوع ليس تخصيصا من العام مما يقبل المنع لأنه لا يخرج عن قصر عام على بعض

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٥/٥

متناولاته، وأقرب الأمور إليك قوله «لا تقتلوا النساء والصبيان» تخصيص لاقتلوا المشركين، والنساء نوع مندرج تحت المشركين، ومعنى تخصيص النوع ليس إلا إخراج جميع أفراده كما نحن فيه تخصيص السفر تخصيص كل ما يصدق عليه اسم السفر فيستمر **الإشكال في** يمين المساكنة والخروج وقد أنكر هذه من ذكرنا.

ولا يجاب بما ذكر في الذخيرة **جوابا** عن إيراد قائل لو صحت نية الشراء لنفسه فمن حيث إنه بيان نوع لا بيان تخصيص كان يجب أن يصدق في القضاء كما في الخروج، وكما في قوله أنت بائن قلنا نية الشراء لنفسه بيان نوع من وجه وتخصيص عام من وجه في حق الحقوق لأن الشراء لنفسه ولغيره سواء في حق الحقوق، فمن هذا الوجه هو شيء واحد وله عموم، فإذا نوى أحدهما كان تخصيصا، ولكن في حق الملك بيان نوع لأنهما مختلفان في حق الملك فوفرنا على الشبهين حظهما فقلناه من حيث إنه بيان نوع يصح هذا البيان فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يكن الاسم ملفوظا، ومن حيث إنه تخصيص لم يجز في القضاء.

وهذا بخلاف قوله أنت بائن يصح نية أي أنواع البينونة شاء من عصمة النكاح وغيرها لأن الأعم في الإثبات لا يعم استغراقا. بخلافه في النفي لو قلت رأيت رجلا لا يعم أصناف الرجال استغراقا بخلاف ما رأيت رجلا.

(قوله ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها بإناء لم يحنث حتى يكرع منها كرعا) أي يتناول بفمه من نفس النهر عند أبي حنيفة: يعني إذا لم تكن له نية، أما إذا نوى بإناء حنث به إجماعا، وقالا: إن شرب منها كيفما شرب بإناء أو بيده أو كرعا حنث لا فرق بين ذلك وبين قوله من ماء دجلة حيث يحنث بالشرب من مائها بإناء أو كرعا في دجلة أو نهر آخر يأخذ من دجلة لأن نسبة الماء إليها ثابتة في جمع هذه الصور.

وقولهما قول الشافعي وأحمد، وجهه أنه هو المتعارف المفهوم من قولنا شربت من دجلة، وهو وإن كان مجازا إما مجاز حذف، أي من ماء دجلة، أو مجاز علاقة بأن يعبر بدجلة عن مائها وهو أولى من مجاز الحذف لأكثريته بالنسبة إليه ولشهرة جري النهر مقررين له بأن علاقته المجاورة، ثم هو أشهر من أن يراد به." (١)

". . . . .

ــــــQيمشي إلى البيت ولا يفعل نسكا، إما ابتداء معصية وإما بأن يقصد مكانا في الحل داخل المواقيت ليس غير، فإذا وصل إليه صار حكمه حكم أهله، وله بعد ذلك أن يدخل مكة والبيت بلا إحرام، وهذا لأن من الجائز أن يكون في البيت ويوجب المشي إليه مرة أخرى فيلزمه إذا خرج أن يعود، كما لو كان في بيت فقال، والله لأدخلن هذا البيت فإن عليه أن يخرج ثم يدخل مرة ثانية، ولا باعتبار الحكم بذلك مجازا باعتبار أنه سبب الإحرام صونا له عن اللغو لأنه ليس لازما له لجواز أن يقصد بسيره مكانا داخل المواقيت ليس غير كما ذكرنا، ولا بالنظر إلى الغالب وهو أن الذهاب إلى هناك يكون لقصد الإحرام لما عرف من إلغاء الألفاظ وهي ما إذا نذر الذهاب إلى مكة كأن قال: علي الذهاب أو لله علي الذهاب إلى مكة أو السفر إليها أو الركوب إليها أو المسير أو المضي أنه لا يلزمه شيء مع إمكان أن يحكم بذلك فيها صونا عن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٣٦/٥

اللغو، بل لأنه تعورف إيجاب أحد النسكين به فصار فيه مجازا لغويا وحقيقة عرفية، مثل ما لو قال: علي حجة أو عمرة، وإلا فالقياس كما ذكره المصنف أن لا يجب بهذا شيء لأنه التزم ما ليس بقربة واجبة وهو المشي ولا مقصودة في الأصل. ولو قيل بل هي واجبة فإن المكي إذا قدر على المشي يلزمه الحج ماشيا، أجيب بأن الشرط للزوم النذر على ما قدمناه بعد كونه من جنسه واجب أن يكون مقصودا لنفسه لا لغيره حتى يلزمه النذر بالوضوء لكل صلاة والمشي المذكور، وكذا السعي إلى الجمعة كذلك لمن لا يملك مركبا ويقدر على المشي إلا أنه قد يعكر عليه الطواف فإنه واجب مقصود لنفسه لا شرط لغيره إلا أن يراد من جنس المشي إلى مكة. وأورد أن الاعتكاف يلزم بالنذر وليس من جنسه واجب. أجيب بأن من شرطه الصوم ومن جنسه واجب، وتوجيهه أن إيجاب المشروط إيجاب الشرط، ولا خفاء في بعده فإن وجوب الصوم فرع وجوب الاعتكاف بالنذر، والكلام الآن في صحة وجوب المتبوع فكيف يستدل على لزومه بلزومه ولزوم الشرط فرع لزوم المشروط، وإن استدل بالإجماع أو النص المتقدم في حديث عمر – رضي الله عنه – الاعتكاف في الجاهلية فهم لا يقولون بهذا الحديث بل يصرفونه عن ظاهره لأنهم والشافعي لا يصححون نذر الكافر. ثم قد يقال تحقق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر يوجب إهدار اشتراط وجود واجب من جنسه، وإذا تعارفوه للإيجاب صار كقوله: علي زيارة البيت ماشيا فإنه موجب لذلك، ولو أراد ببيت الله بعض المساجد لم يلزمه شيء، وكذا لا يلزمه بقوله: علي المشي إلى بيت المقدس أو مدينة الرسول – صلى الله عليه وسلم – شيء. وأورد أنه إذا كان كقوله: علي حجة أو عمرة ينبغي أن لا يلزمه المشي لأنه لو قال: علي الحج لا يلزمه. **والجواب** أن الحق أن التقدير علي حجة أو عمرة ماشيا لأن المشي لم يهدر اعتباره شرعا، فإنه روي «عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أن أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشي إلى البيت، فأمرها النبي – صلى الله عليه وسلم – أن تركب وتهدي هديا» رواه أبو داود وغيره وسنده حجة، وما في صحيح مسلم أنه قال «لتمش ولتركب» فمحمول إما على ذكر بعض المروي، وعلى هذا اقتصرنا في كتاب الحج: يعني أن محل **الإشكال جواز** ركوبها ولو أهدت؛ كما لو نذر الصوم بصفة التتابع ليس له أن يفرق ويتصدق، بل لو فرق لزم استئنافه فاقتصر الراوي على ذلك ليفيد دفع ذلك، وعرف لزوم الفدية من الحديث الآخر أو محمول على حالة الجهد، فإن في بعض طرقه «وإنها لا تطيق ذلك» ثم يعرف لزوم الفدية من الحديث الآخر وقد ذكرنا بقيته هناك ذيلا طويلا وفروعا جمة، وأن الراجح أنه يلزمه المشي من بيته." (١)

"لأن الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده بمنزلة الولد الحادث من المبيع قبل القبض.

وترثه امرأته المسلمة إذا مات أو قتل على ردته وهي في العدة؛ لأنه يصير فارا، وإن كان صحيحا وقت الردة.

ـــــــQلأن الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده) ألا ترى أن الولد الذي يحدث من المبيع بعد البيع قبل القبض يجعل كالموجود عند ابتداء العقد في أنه يصير معقودا عليه ويكون له حصة من الثمن إلا أنها غير مضمونة. حتى لو هلك في يد البائع قبل القبض بغير فعل أحد هلك بغير شيء، وبقي الثمن كله على البائع، فلو كان من بحيث يرثه كافرا أو عبدا يوم ارتد فعتق بعد الردة قبل أن يموت أو يلحق أو أسلم ورثه، وهو قول أبي يوسف ومحمد، إلا أن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٨٣/٥

الكرخي حكى بينهما خلافا في اللحاق، فعند أبي يوسف يعتبر حال الوارث يوم الحكم باللحاق، وعند محمد يوم اللحاق لا الحكم.

وجه أبي يوسف أن العارض يعني الردة متصور زواله فتوقف ثبوت حكمه على القضاء. ووجه محمد أن اللحاق تزول به العصمة والأمان والذمة في حق المستأمن والذمي فكان هذا بمنزلة المكاتب يموت ويترك وفاء فتؤدى الكتابة فإنه يعتبر حال وارثه يوم مات لا حال أداء الكتابة. وجوابه من قبل أبي يوسف أن اللحاق ليس حقيقة الموت المأيوس عن ارتفاعه ليثبت الحكم به بلا قضاء، بل في حكمه لانقطاع ولايتنا عنه وأحكامنا، فلا يثبت به أحكام الموت قبل أن يتأكد وذلك بالحكم به.

(قوله: وترثه امرأته) أي المرأة المسلمة (إذا مات أو قتل) أو لحق بدار الحرب (وهي في العدة؛ لأنه يصير فارا وإن كان صحيحا وقت الردة) وهذا؛ لأن الردة لما كانت سبب الموت، وهي باختياره أشبهت الطلاق البائن في مرض الموت وهو يوجب الإرث إذا مات وهي في العدة؛ لأنه فار، ولو كان وقت الردة مريضا فلا إشكال في إرثها. وقد يقال كون الردة تشبه الطلاق قصاراها أن يجعل بالردة كأنه طلقها والفرض أنه صحيح وطلاق الصحيح لا يوجب حكم الفرار، فالتحقيق أن يقال بالردة كأنه مرض مرض الموت باختياره بسبب المرض ثم هو بإصراره على الكفر مختارا في الإصرار الذي هو سبب القتل حتى قتل بمنزلة المطلق في مرض الموت ثم يموت قتلا أو حتف أنفه أو بلحاقه فيثبت حكم الفرار.

وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنها ترثه وإن كانت منقضية العدة؛ لأنها كانت وارثة عند ردته، وبه قال أبو يوسف، وهو تفريع على رواية الاكتفاء بالتحقق بصفة الوارث حال الردة فقط، وهي رواية أبي يوسف، وما في الكتاب على رواية الحسن من اعتباره وبقائه بالصفة إلى الموت، أو على رواية اعتباره." (١)

". . . . .

ـــــــQالعناية بوجه آخر حيث قال: والذمي جاز له توكيل المسلم والممتنع توكل المسلم عنه، وليس كلامنا في ذلك لجواز أن يمنع مانع عن التوكل وإن صح التوكيل، وقد وجد المانع وهو حرمة اقترابه منها انتهى. وقال بعض الفضلاء: هذا على تقدير صحته يكون جوابا عن النقض بالاستقراض أيضا، إلا أنه لما كان مخالفا لما سيجيء من المصنف من أن التوكيل بالاستقراض باطل لم يذكره الشارح في معرض الجواب، ولم يجب بما أجاب به غيره من الشراح لذلك أيضا انتهى. أقول: ليس هذا بسديد، أما أولا فلأن ما ذكره صاحب العناية هاهنا لا يكاد يكون جوابا عن النقض بالاستقراض؛ لأن المانع هناك في نفس التوكيل وهو بطلان الأمر بالتصرف في ملك الغير، والمانع هاهنا على رأيه إنما هو حق التوكل وهو حرمة اقتراب المسلم من الخمر فأين هذا من ذاك.

وأما ثانيا فلأنه لا معنى لقوله ولم يجب بما أجاب به غيره من الشراح على ما ذكرناه من قبل وليس فيه شيء مناف لما سيجيء من المصنف - رحمه الله - من أن التوكيل بالاستقراض باطل كما لا يخفى على الفطن، فلا وجه لدرج قوله المذكور

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٧٧/٦

في حيز **جواب** لما في قوله إلا أنه لما كان مخالفا لما سيجيء من المصنف إلخ. ثم قال ذلك القائل: بقي فيه بحث، إذ التوكيل والتوكل كالكسر والانكسار، ثم ليت شعري ما معنى جوازه انتهى. أقول: هذا ساقط جدا، إذ لا يذهب على ذي مسكة أن الانكسار مطاوع الكسر فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر، بخلاف التوكيل والتوكل، فإن التوكيل تفويض الأمر إلى الغير، والتوكل قبول الوكالة على ما صرحوا به، ولا شك في جواز تحقق الأول بدون الثاني، ثم لا ينبغي أن يتوهم لزوم مطاوع لكل فعل متعد، ألا يرى إلى صحة قولك خيرته فلم يختر، وصحة قولك نبهته فلم يتنبه وما أشبههما، فمن ذلك قولك وكلته فلم يتوكل فلا **إشكال أصلا**.

قال المصنف – رحمه الله – في تعليل جواز الوكالة فيما ذكره (لأن الإنسان قد يعجز عن المباشرة بنفسه على اعتبار بعض الأحوال) بأن كان مريضا أو شيخا فانيا أو رجلا ذا وجاهة لا يتولى الأمور بنفسه (فيحتاج إلى أن يوكل غيره) فلو لم يجز التوكيل لزم الحرج وهو منتف بالنص (فيكون) أي الإنسان (بسبيل منه) أي من التوكيل (دفعا لحاجته) ونفيا للحرج. واعترض على هذا بأنه دليل أخص من المدلول وهو جواز الوكالة فإنها جائزة وإن لم يكن ثمة عجز أصلا. وأجيب بأن ذلك بيان حكمة الحكم وهي تراعى في الجنس لا في الأفراد. قال صاحب العناية بعد ذكر ذلك الاعتراض مع **جوابه** المزبور: ويجوز أن يقال ذكر الخاص وأراد العام، وهو الحاجة؛ لأن الحاجة للعجز حاجة خاصة وهو مجاز شائع، وحينئذ يكون المناط هو الحاجة وقد توجد بلا عجز انتهى.

أقول: وجود الحاجة بدون العجز في باب الوكالة ممنوع، فإنهم صرحوا ومنهم الشارح ابن الهمام بأن الوكالة أبدا إما للعجز وإما للترفه، والظاهر أن ليس في صورة الترفه حاجة فتأمل (وقد صح أن النبي – صلى الله عليه وسلم – وكل بالشراء) أي بشراء الأضحية (حكيم بن حزام) ويكنى أبا خالد. ولد قبل الفيل بثلاث عشرة سنة أو باثنتي عشرة سنة على اختلاف الروايتين، أسلم يوم الفتح وشهد مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – مسلما، وكان من وجوه قريش وأشرافها، وعاش في الجاهلية ستين سنة وفي الإسلام ستين سنة، ومات بالمدينة في خلافة معاوية – رضي الله عنه – سنة أربع وخمسين وهو ابن مائة وعشرين سنة، كذا ذكره ابن شاهين في كتاب المعجم.

وقال الكرخي في أول كتاب الوكالة في مختصره: حدثنا إبراهيم بن موسى الجوزي قال: حدثنا يعقوب الدورقي قال: حدثنا عبد الرحمن بن أبزى عن سفيان عن أبي حصين عن شيخ من أهل المدينة «عن حكيم بن حزام أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أعطاه دينارا يشتري له به أضحية، فاشترى له أضحية بدينار فباعها بدينارين، ثم اشترى أضحية بدينار فجاءه بدينار وأضحية، فتصدق النبي – صلى الله عليه وسلم – بالدينار ودعا له بالبركة» (وبالتزويج عمر بن أم سلمة) أي وكله بتزويج أمه أم سلمة من النبي – صلى الله عليه وسلم – كذا في الشروح. قال صاحب غاية البيان: ولنا في توكيل عمر بن أم سلمة نظر؛ لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – تزوج أم سلمة بعد وقعة بدر في سنة اثنتين، كذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى، وكان عمر بن أبي سلمة يوم توفي رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ابن تسع سنين، قاله الواقدي. ويكون على هذا الحساب سن عمر بن أم سلمة يوم تزوج رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أمه سنة واحدة فكيف يوكله رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهو طفل لا يعقل؟ انتهى. وقد سبقه إلى هذا النظر ابن الجوزي حيث قال: في هذا الحديث

نظر؛ لأن عمر بن أم سلمة كان له من العمر يوم تزوجها رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ثلاث سنين، وكيف يقال لمثل هذا زوج. بيانه أنه – عليه الصلاة والسلام –." (١)

"أو جنسه ومبلغ ثمنه) ليصير الفعل الموكل به معلوما فيمكنه الائتمار،

ـــــــــــالمقام. وأما الثالث فلأن ذلك المعنى الذي هو مصطلح حكماء اليونان في الجنس على ما نقل عن أبي علي بن سينا يصدق على كل مفهوم كلي يندرج تحته أشخاص فيعم ما فوق الأجناس الشرعية وما تحتها من الأنواع الشرعية وأصنافها، فلا يتميز الجنس الشرعي حينئذ من غيره أيضا فيختل معنى المقام. وقال صاحب العناية: والمراد بالجنس والنوع هاهنا غير ما اصطلح عليه أهل المنطق، فإن الجنس عندهم هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو كالحيوان، والنوع هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالإنسان مثلا، والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي، والمراد هاهنا بالجنس ما يشمل أصنافا على اصطلاح أولئك وبالنوع الصنف انتهى.

أقول: لا يخفى على العارف بالفقه أن ما قاله صاحب العناية أقرب إلى ضبط ما هو المراد من الجنس والنوع عند أهل الشرع، لكن فيه أيضا إشكال؛ لأنه إن أراد بالصنف في قوله وبالنوع الصنف الصنف المنطقي كما هو المتبادر من سياق كلامه، يرد عليه أن الحمار نوع عند أهل الشرع على ما سيجيء في الكتاب مع أنه ليس بصنف منطقي، بل هو نوع عند أهل المنطق أيضا، وإن أراد بذلك الصنف اللغوي بمعنى الضرب والقسم يرد عليه أن الرقيق مثلا صنف بهذا المعنى؛ لأنه ضرب من الإنسان وليس بنوع عند أهل الشرع، بل هو عندهم مما يجمع الأجناس الشرعية كالعبد والجارية على ما صرحوا به، وإن العبد والجارية مثلا صنفان بالمعنى المذكور وليسا بنوعين عندهم بل هما عندهم جنسان كما نصوا عليه (أو جنسه ومبلغ ثمنه) أي أو تسمية جنسه ومقدار ثمنه (ليصير الفعل الموكل به معلوما فيمكنه الائتمار) أي فيمكن الوكيل الامتثال لأمر الموكل، فإن ذكر الجنس مجردا عن الصفة أو الثمن لا يفيد المعرفة فلا يتمكن الوكيل من الإتيان بما أمره الموكل به. واعترض على قوله ليصير الفعل الموكل به معلوما بأن الفعل الموكل به معلوم وهو الشراء.

والجواب: إن الفعل الموكل به في هذا القسم ليس هو الشراء، بل هو شراء نوع من جنس، وإذا لم يعلم النوع لم يعلم الفعل المضاف إليه كذا في العناية. أقول: لقائل أن يقول: إن أراد أن الفعل الموكل به في هذا القسم شراء نوع معين من جنس فهو ممنوع، كيف ومعنى الدليل المذكور أنه لو لم يسم الموكل بشراء شيء نوعه مع جنسه أو مبلغ ثمنه مع جنسه لم يصر الفعل الموكل به معلوما فلم يمكن للوكيل الائتمار بما أمر به، وعلى هذا لا يحتمل أن يكون الفعل الموكل به شراء نوع معين لكونه خلاف المفروض.

وإن أراد أن الفعل الموكل به في هذا القسم شراء نوع ما من أنواع جنس فهو مسلم، لكن يرد عليه الاعتراض بأن الفعل الموكل به حينئذ معلوم، وهو شراء نوع ما من جنس، فإذا اشترى الوكيل أي نوع كان من ذلك الجنس يصير مؤتمرا بما أمر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٥

به. ويمكن الجواب بأن الفعل الموكل به حينئذ وإن كان شراء نوع مطلق من جنس نظرا إلى ظاهر لفظ الموكل لكن يجوز أن يكون مراد الموكل شراء نوع مخصوص من ذلك الجنس، فإذا لم يعلم ذلك النوع المراد لم يمكن للوكيل." (١)

"(ومن قال لآخر بعني هذا العبد لفلان فباعه ثم أنكر أن يكون فلان أمره ثم جاء فلان وقال أنا أمرته بذلك فإن فلانا يأخذه) ؛ لأن قوله السابق إقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الإنكار اللاحق.

ـــــــQاحتمال أن اشتراءه لنفسه شبهة، وبعد ذلك احتمال أن اشتراءه لنفسه على وجه المخالفة لا على وجه الموافقة شبهة شبهة، وقد تقرر عنده أن الشبهة تعتبر وشبهة الشبهة لا تعتبر، والتهمة في صورة غير المعين نفس الشبهة وفي صورة المعين شبهة الشبهة، فاعتبرت في الأولى ولم تعتبر في الثانية. قال صاحب النهاية والكفاية: فإن قيل الولي إذا أقر بتزويج الصغيرة لا يقبل عند أبي حنيفة – رحمه الله – مع أنه يملك استئناف النكاح في الحال. قلنا: قوله يملك استئنافه وقع على قولهما، وقوله ولا تهمة فيه وقع على قول أبي حنيفة فكان في هذه المسألة اتفاق الجواب مع اختلاف التخريج، فلما لم يكن قوله يملك استئنافه على قول أبي حنيفة لم يرد الإشكال على قوله. أو نقول: لو كان في تزويج الصغيرة إخبار عند حضور شاهدين يقبل قوله عنده أيضا، فكان ذلك إنشاء للنكاح ابتداء فلا يرد الإشكال لما أنه إنما لا يقبل هناك إقرار بتزويج الصغيرة عند عدم الشاهدين؛ لأنه لا يتصور إنشاؤه شرعا لعدم الشهود فكان لا يملك استئنافه فاطرد الجواب عنده في المسألتين انتهى كلامهما.

وقال صاحب غاية البيان: فإن قلت: الأصل في الدلائل الاطراد. وهذا لا يطرد على أصل أبي حنيفة؛ لأن الأب إذا أقر على الصغير والصغيرة بالنكاح لم يصح الإقرار إلا ببينة، وكذا وكيل الزوج والزوجة ومولى العبد إذا أقر بالنكاح لا يصح إلا ببينة عند أبي حنيفة خلافا لصاحبيه مع أن المقر يملك استئناف العقد؟ قلت: لا نسلم أنه يملك استئناف العقد مطلقا بل يملك مقيدا بحال حضرة الشهود ولم يكن شهود النكاح حضورا وقت الإقرار فلم يكن الإنشاء بلا شهود، وهذا هو الجواب الثاني. وقول بعض الشارحين: إن قوله يملك استئنافه وقع على قولهما، وقوله ولا تهمة فيه وقع على قول أبي حنيفة بعيد عن التحقيق؛ لأن المجموع دليل أبي حنيفة لا قوله ولا تهمة فيه وحده انتهى كلامه. ورد عليه بعض الفضلاء حيث قال: وفي قوله لا نسلم أنه يملك استئناف العقد مطلقا بل يملكه مقيدا بحث، فإن تملك الاستئناف دائر مع التصور كما ذكروا انتهى.

أقول: هذا ساقط جدا؛ لأن مرادهم بالدوران مع التصور الإمكان الشرعي، وما لم يحضر الشهود لم يمكن إنشاء النكاح شرعا. وقد أفصح عنه صاحب النهاية والكفاية حيث قال: لأنه لا يتصور إنشاء شرعا لعدم الشهود. وأفصح عنه صاحب الغاية أيضا حيث قال: ولم يكن شهود النكاح حضورا وقت الإقرار فلم يكن الإنشاء بلا شهود فكون تملك الاستئناف دائرا مع التصور لا يقدح أصلا في قول صاحب الغاية. لا نسلم أنه يملك استئناف العقد مطلقا بل يملكه مقيدا بحال حضرة الشهود. ثم اعلم أن هذه المسألة على ثمانية أوجه كما صرح به في الكافي وغيره؛؛ لأنه إما أن يكون التوكيل بشراء عبد بعينه أو بغير عينه، وكل ذلك على وجهين: إما أن يكون الثمن منقودا أو غير منقود. وكل ذلك على وجهين: إما أن

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٨/٨

يكون العبد حيا حين اختلفا أو هالكا.

وقد ذكر ستة أوجه منها في الكتاب مدللا ومفصلا كما عرفت فبقي منها وجهان، وهما أن يكون التوكيل بشراء عبد بعينه، ويكون العبد هالكا والثمن منقودا أو غير منقود، وقد ذكرهما مع دليلهما صاحب العناية حيث قال في تقسيم التوكيل بشراء عبد بعينه: وإن كان العبد هالكا والثمن منقودا فالقول للمأمور؛ لأنه أمين يريد الخروج عن عهدة الأمانة، وإن كان غير منقود فالقول للآمر؛ لأنه أخبر عما لا يملك استئنافه ويريد بذلك الرجوع على الآمر وهو منكر فالقول له انتهى.

أقول: دليل الوجه الأخير منها محل إشكال، فإن الآمر وإن كان منكرا لاشتراء المأمور للآمر لكنه معترف باشترائه لنفسه حيث قال للمأمور بل اشتريته لنفسك. وقد تقرر أن الوكيل بشراء شيء بعينه لا يملك شراءه لنفسه بمثل ذلك الثمن بل يقع الشراء للموكل ألبتة فينبغي أن لا يكون لإنكار الآمر شراء المأمور حكم في هذا الوجه أيضا فتأمل

(ومن قال لآخر: بعني هذا العبد لفلان) أي لأجل فلان (فباعه ثم أنكر) أي المشتري (أن يكون فلان أمره ثم جاء فلان وقال أنا أمرته بذلك فإن فلانا يأخذه) يعني أن لفلان ولاية أخذه من المشتري، وهذه المسألة من مسائل الجامع الصغير. قال المصنف في تعليلها (لأن قوله السابق) أي قول المشتري السابق وهو قوله لفلان (إقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الإنكار اللاحق) ؛ لأن." (١)

"إذ هو حاضر وفي المسألة الأولى هو غائب، فاعتبر الاختلاف، وقيل يتحالفان كما ذكرنا، وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع والبائع بعد استيفاء الثمن أجنبي عنهما وقبله أجنبي عن الموكل إذ لم يجر بينهما بيع فلا يصدق عليه فيبقى الخلاف، وهذا قول الإمام أبي منصور - رحمه الله - وهو أظهر.

ـــــــQإذ هو) أي البائع (حاضر) فيجعل تصادقهما بمنزلة إنشاء العقد، ولو أنشأ العقد لزم الآمر فكذا هاهنا (وفي المسألة الأولى هو) أي البائع (غائب فاعتبر الاختلاف) لعدم ما يرفعه ووجب التحالف (وقيل يتحالفان) في هذه المسألة أيضا وهو قول الشيخ أبي منصور الماتريدي (كما ذكرنا) أي في المسألة الأولى من أنهما ينزلان منزلة البائع والمشتري، وقد وقع الاختلاف في الثمن وموجبه التحالف، ولما استشعر أن يقال كيف قيل إنهما يتحالفان وقد نص محمد في الجامع الصغير أن القول قول المأمور مع يمينه والتحالف مخالفة أجاب بقوله (وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع) يعني أن محمدا اكتفى بذكر معظم اليمين من يميني التحالف. وهو يمين البائع: أي المأمور؛ لأنه بمنزلة البائع في العقد الذي جرى بينه وبين الآمر حكما، وإنما قال إن يمين البائع الذي هو المأمور معظم يميني التحالف؛ لأنه مدع هاهنا ولا يمين على المدعي إلا في صورة التحالف، وأما المشتري وهو الآمر فمنكر، وعلى المنكر اليمين في كل حال، فلما كان يمين المأمور هو المختص بالتحالف كانت أعظم اليمينين، ثم إذا وجب اليمين على المأمور وهو المدعي فلأن تجب على الآمر وهو المنكر أولى، كذا في الشروح.

قال الإمام الزيلعي في التبيين بعدما بين المقام على هذا النمط: هكذا ذكر المشايخ إلا أن فيه إشكالا؛ لأنه وإن كان يدل

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٥٤/٨

على ما ذكروا من حيث المعنى لكن لفظه لا يدل على ذلك، فإن قوله إن القول قول المأمور مع يمينه يدل على أن المأمور يصدق فيما قاله، وفي التحالف لا يصدق واحد منهما، فلو كان مراده التحالف لما قال ذلك انتهى كلامه فتأمل (والبائع بعد استيفاء الثمن أجنبي عنهما) هذا جواب عن تعليل القول الأول بقوله؛ لأنه ارتفع الخلاف بتصديق البائع إذ هو حاضر: يعني أن بائع العبد بعد استيفاء الثمن أجنبي عن الموكل والوكيل معا (وقبله) أي قبل استيفاء الثمن (أجنبي عن الموكل إذ لم يجر بينهما) أي بين البائع والموكل (بيع) فلم يكن كلامه معتبرا (فلا يصدق عليه) أي على الموكل (فبقي الخلاف) بين الآمر والمأمور فلزم التحالف.

قال المصنف (وهذا) أي القول بالتحالف (قول الإمام أبي منصور وهو أظهر) وقال صاحب الكافي: وهو الصحيح، ولكن جعل الإمام قاضي خان في شرح الجامع الصغير قول الفقيه أبي جعفر أصح. قال الإمام المحبوبي في شرح الجامع الصغير بعد هذا: هذا إذا تصادقا على الثمن عند التوكل، وإن اختلفا فقال الوكيل أمرتني بالشراء بألف وقال الموكل لا بل بخمسمائة فالقول قول الآمر مع يمينه، ويلزم العبد الوكيل؛ لأن الأمر يستفاد من جهته فكان القول قوله، فلو أقاما البينة فبينة الوكيل أولى لما فيها من زيادة الإثبات، كذا في النهاية ومعراج الدراية. أقول: يرد على ظاهره أن وضع هذه المسألة فيما إذا لم يسم عند التوكيل الثمن للعبد فكيف يصح." (١)

"رواية الحسن عن أبي حنيفة لأن القبض غير الخصومة، وليس كل من يؤتمن على المال يهتدي في الخصومات فلم يكن الرضا بالقبض رضا بها. ولأبي حنيفة – رحمه الله – أنه وكله بالتملك لأن الديون تقضى بأمثالها، إذ قبض الدين نفسه لا يتصور إلا أنه جعل استيفاء العين حقه من وجه

ــــــQرواية الحسن عن أبي حنيفة) وبه قال الشافعي في الأصح وأحمد في ظاهر الرواية (لأن القبض غير الخصومة) فلم يكن التوكيل بالقبض توكيلا بالخصومة (وليس كل من يؤتمن على المال يهتدي في الخصومات فلم يكن الرضا بالقبض رضا بها) أي بالخصومة (ولأبي حنيفة أنه) أي الموكل (وكله بالتملك) أي وكل الوكيل بقبض الدين بتملك المقبوض بمقابلة ما في ذمة المديون قصاصا (لأن الديون تقضى بأمثالها) لا بأعيانها (إذ قبض الدين نفسه) أي قبض نفس الدين (لا يتصور) لأنه وصف ثابت في ذمة من عليه (إلا أنه جعل استيفاء العين حقه من وجه) استثناء من قوله لأن الديون تقضى بأمثالها: يعني أن الديون وإن كانت تقضى بأمثالها لا بأعيانها لما ذكرنا آنفا، إلا أن قبض المثل جعل استيفاء لعين حق الدائن من وجه ولهذا يجبر المديون على الأداء، ولو كان تملكا محضا لما أجبر عليه، وكذا إذا ظفر الدائن بجنس حقه حل له الأخذ.

هذا خلاصة ما ذكره الجمهور في شرح هذا المقام. وأما صاحب العناية فقال في شرحه: لكن الشرع جعل قبضه استيفاء لعين حقه من وجه لئلا يمتنع قضاء ديون لا يجوز الاستبدال بها، والتوكيل بقبض الدين، فإنه إذا كان توكيلا بالتملك كان توكيلا بالاستقراض، إذ التوكيل بقبض مثل مال الموكل لا عين ماله ثم يتقاصان، والتوكيل بالاستقراض باطل اهـ. أقول: فيه بحث، إذ لمانع أن يمنع امتناع التوكيل بقبض الدين على تقدير أن لا يجعل قبضه استيفاء لعين حقه من وجه لجواز تصحيح التوكيل بقبض الدين على ذلك التقدير يجعله رسالة بالاستقراض من حيث المعنى، والرسالة بالاستقراض جائزة، وقد أفصح

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٦٥/٨

عنه صاحب الذخيرة حيث قال: وفي المسألة نوع إشكال، لأن التوكيل بقبض الدين توكيل بالاستقراض معنى، لأن الديون تقضى بأمثالها، فما قبضه رب الدين من المديون يصير مضمونا عليه وله على الغريم مثله فيلتقيان قصاصا.

وقد ذكرنا أن التوكيل بالاستقراض غير صحيح. **والجواب** أن التوكيل بقبض الدين رسالة بالاستقراض من حيث المعنى، وليس بتوكيل بالاستقراض لأنه لا بد للوكيل بقبض الدين من إضافة القبض إلى موكله بأن يقول: إن فلانا وكلني بقبض ماله عليك من الدين كما لا بد للرسول في الاستقراض من إضافة المرسل بأن يقول: أرسلني فلان إليك يقول لك أقرضني كذا، بخلاف الوكيل بالاستقراض فإنه يضيف إلى نفسه فيقول أقرضني فصح ما ادعيناه أنه رسالة معنى، والرسالة بالاستقراض جائزة، إلى هنا كلامه.

ثم اعلم أن الإمام الزيلعي قد ذكر في شرح الكنز ما ذكره صاحب الذخيرة من **الإشكال والجواب** المزبورين وقال: هكذا ذكره في النهاية وعزاه إلى الذخيرة، ثم قال: وهذا سؤال حسن، **والجواب** غير مخلص على قول أبي حنيفة، فإنه لو كان رسولا لما كان له أن يخاصم اهـ. أقول: ليس ذاك بسديد، إذ ليس المراد أن الوكيل بقبض الدين رسول من كل وجه حتى لا يكون خصما، بل المراد أنه رسول." (١)

"لأن التوكيل تصرف غير لازم فيكون لدوامه حكم ابتدائه فلا بد من قيام الأمر وقد بطل بهذه العوارض، وشرط أن يكون الجنون مطبقا لأن قليله

ــــــــQكانت الوكالة لازمة بحيث لا يقدر الموكل على عزله لا يكون لبقاء الوكالة حكم الإنشاء، وكان الوكيل في هذه الوكالة بمنزلة المالك من حيث إنه لا يملك الموكل عزله. ومن ملك شيئا من جهة أخرى ثم جن المملك فإنه لا يبطل ملكه، كما لو ملك عينا فكذا إذا ملك التصرف، وبهذا الطريق إذا جعل أمر امرأته بيدها ثم جن الزوج لا يبطل الأمر انتهى، وفي غاية البيان قال في التتمة والفتاوى الصغرى: وهذا كله في موضع يملك الموكل عزله، أما في موضع لا يملك عزله كالعدل في باب الرهن والأمر باليد للمرأة فإنه لا ينعزل الوكيل بموت الموكل وجنونه، والوكيل بالخصومة بالتماس الخصم ينعزل بموت الموكل وجنونه، والوكيل بالطلاق ينعزل بجنون الموكل استحسانا ولا ينعزل قياسا انتهى. أقول: في المنقول عن التتمة والفتاوى الصغرى إشكال؛ لأن الظاهر من عبارته أن يكون الأمر باليد للمرأة من باب التوكيل، وليس كذلك فإنه من باب التمليك لا التوكيل على ما تقرر فيما مر في باب تفويض الطلاق من كتاب الطلاق، بخلاف عبارة الذخيرة كما لا يخفى على المتأمل.

ثم أقول: فيما بقي هاهنا شيء، وهو أن تقسيمهم الوكالة على اللازمة وغير اللازمة وحملهم **الجواب** في الجنون المطبق على الثانية دون الأولى ينافي ما ذكروا في صدر كتاب الوكالة من أن صفة الوكالة هي أنها عقد جائز غير لازم حتى يملك كل واحد من الموكل والوكيل العزل بدون رضا صاحبه، إذ الظاهر أن المذكور هناك صفتها العامة لجميع أنواعها، اللهم إلا أن يقال: الأصل في الوكالة عدم اللزوم، واللزوم في أحد القسمين المذكورين لعارض وهو تعلق حق الغير به على عكس ما قالوا في البيع بالخيار كما سيأتي فتأمل.

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/ ١١٠

قال المصنف في تعليل مسألة الكتاب (لأن التوكيل تصرف غير لازم) قال صاحب العناية في تعليل هذه المقدمة: إذ اللزوم عبارة عما يتوقف وجوده على الرضا من الجانبين، وهاهنا ليس كذلك لأن كلا منهما ينفرد في فسخها، فإن للوكيل أن يمنع نفسه عن الوكالة وللموكل أن يمنع الوكيل عنها انتهى. وقد سبقه تاج الشريعة إلى هذا التعليل. أقول: فيه خلل؛ لأن توقف الوجود على الرضا من الجانبين متحقق في كل عقد لازما كان أو غير لازم، وإنما اللازم ما يتوقف فسخه على الرضا من الجانبين؛ فقولهما إذا للزوم عبارة عما يتوقف وجوده على الرضا من الجانبين ليس بصحيح.

والصواب أن يقال: إذ التصرف اللازم عبارة عما يتوقف فسخه على الرضا من الجانبين وهاهنا ليس كذلك (فيكون لدوامه) أي لدوام التوكيل (حكم ابتدائه) لأن التصرف إذا كان غير لازم كان المتصرف بسبيل من فسخه في كل لحظة من لحظات دوامه، فلما لم ينفسخ جعل امتناعه عن الفسخ عند تمكنه منه بمنزلة ابتداء تصرف آخر من جنسه إنزالا للمتمكن مكان المبتدئ والمنشئ كما قالوا في قوله تعالى ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] فصار كأنه يتجدد عقد الوكالة في كل ساعة فينتهي، فكان كل جزء منه بمنزلة ابتداء العقد (فلا بد من قيام الأمر) أي فلا بد من قيام أمر الموكل بالتوكيل في كل ساعة إذا كان لا بد من أمره بذلك في ابتداء العقد، فكذا فيما هو بمنزلته (وقد بطل) أي أمر الموكل (بهذه العوارض) وهي الموت والجنون والارتداد.

فإن قيل: البيع بالخيار غير لازم ومع ذلك لا يبطل البيع بالموت بل يتقرر ويبطل الخيار. قلنا: الأصل في البيع اللزوم وعدم اللزوم بسبب العارض وهو الخيار، فإذا مات تقرر الأصل وبطل العارض، كذا في الشروح (وشرط) أي شرط في بطلان الوكالة (أن يكون الجنون مطبقا لأن قليله) أي قليل." (١)

"قال (ومن ادعى على آخر مالا فافتدى يمينه أو صالحه منها على عشرة فهو جائز) وهو مأثور عن عثمان - رضي الله عنه -.

ــــــQذكر ما في النهاية وقال: وفيه كلام، وهو أن الظاهر عدم الحكم بالنكول لعدم وجوب اليمين على البتات كما لا يخفى انتهى. وقد سبقهما إليه الإمام عماد الدين حيث قال في فصوله: ورأيت فيما كتبته من نسخة المحيط في فصل المتفرقات من أدب القاضي منه: في كل موضع وجب اليمين على البتات فحلفه القاضي على العلم لا يكون معتبرا، وإذا نكل عن اليمين على العلم لا يعتبر ذلك النكول، ولو وجب على العلم فحلفه على البتات سقط عنه الحلف لأن البتات أقوى، ولو نكل عنه يقضي عليه.

قلت: وهذا الفرع مشكل انتهى. ولا يخفى أن مراده بهذا الفرع هو قوله ولو نكل عنه يقضي عليه وإن وجه إشكاله توجه ما ذكراه. وأما بحثه الأول **وجوابه** فمنظور فيهما: أما البحث فلأن اللازم من النكول عن الحلف عن العلم أن يفهم نكوله عن الحلف على البتات لو حلف عليه لا أن يتحقق النكول عن الحلف على البتات بالفعل، والذي من أسباب القضاء هو الثاني دون الأول كما لا يخفى. وأما **الجواب** فلأنه لو علم بيقين كون نكوله لعلمه بعدم فائدة اليمين على العلم فالحكم أيضا ما ذكر، ولا يجري الجواز المذكور هناك، على أنه لا وجه لقوله فلا يحلف حذرا عن التكرار، إذ المحذور تكرار التحليف

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٤١/٨

لا تكرار الحلف كما لا يخفى.

(قال) أي محمد – رحمه الله – في الجامع الصغير في كتاب القضاء (ومن ادعى على آخر مالا فافتدى يمينه) أي افتدى الآخر عن يمينه (أو صالحه منها) أي صالح الآخر المدعي من اليمين (على عشرة دراهم مثلا فهو) أي الافتداء أو الصلح (جائز) فالافتداء قد يكون بمال هو مثل المدعي، وقد يكون بمال هو أقل من المدعي. وأما الصلح من اليمين فإنما يكون على مال أقل من المدعي في الغالب لأن الصلح ينبئ عن الحطيطة، وكلاهما مشروع، كذا في النهاية ومعراج الدراية (وهو) أي الافتداء عن اليمين (مأثور عن عثمان – رضي الله عنه –) قال صاحب العناية: ولفظ الكتاب يشير إلى أنه كان مدعى عليه.

ذكر في الفوائد الظهيرية أنه ادعى عليه أربعون درهما فأعطى شيئا وافتدى يمينه ولم يحلف، فقيل ألا تحلف وأنت صادق؟ فقال: أخاف أن يوافق قدر يميني فيقال هذا بسبب يمينه الكاذبة، وذكر أن المقداد بن الأسود استقرض من عثمان – رضي الله عنه – سبعة آلاف درهم ثم قضاه أربعة آلاف، فترافعا إلى عمر – رضي الله عنه – في خلافته، فقال المقداد: ليحلف يا أمير المؤمنين أن الأمر كما يقول وليأخذ سبعة آلاف، فقال عمر لعثمان: أنصفك المقداد احلف إنها كما تقول وخذها، فلم يحلف عثمان – رضي الله عنه –، فلما خرج المقداد قال عثمان لعمر – رضي الله عنهما –: إنها كانت سبعة آلاف، قال: فما منعك أن تحلف." (١)

"ولأنه يتعجل فائدة النكول وهو إلزام الثمن، ولو بدئ بيمين البائع تتأخر المطالبة بتسليم المبيع إلى زمان استيفاء الثمن. وكان أبو يوسف – رحمه الله – يقول أولا: يبدأ بيمين البائع لقوله – عليه الصلاة والسلام – «إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قاله البائع» خصه بالذكر، وأقل فائدته التقديم.

ـــــــQالوجوب ووجوب الأداء في الحال فكان أشد إنكارا، وعند هذين المحملين الصحيحين لإجراء الكلام على الحقيقة كيف يجوز حمل الأشد على الأقدم تجوزا مع عدم ظهور العلاقة بينهما (ولأنه يتعجل فائدة النكول) أي بالابتداء بيمين المشتري (وهو) أي فائدة النكول إلزام الثمن ذكر الضمير الراجع إلى الفائدة، وإما باعتبار الخبر وهو (إلزام الثمن) أو بتأويل الفائدة بالنفع (ولو بدئ بيمين البائع تتأخر المطالبة بتسليم المبيع إلى زمان استيفاء الثمن) لأن تسليم المبيع يؤخر إلى زمان استيفاء الثمن لأنه يقال له: امسك المبيع إلى أن تستوفي الثمن فكان تقديم ما تتعجل فائدته أولى، كذا في الكافي (وكان أبو يوسف يقول أولا: يبدأ بيمين البائع) وذكر في المنتقى وفي جامع أبي الحسن أنه رواية عن أبي حنيفة وهو قول زفر، كذا في العناية وغيرها (لقوله – عليه الصلاة والسلام – «إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قاله البائع») وجه الاستدلال أنه – عليه الصلاة والسلام – (خصه بالذكر) أي خص البائع بالذكر حيث قال: فالقول ما قاله البائع (وأقل فائدته) أي فائدة التخصيص (التقديم) يعني أنه – عليه الصلاة والسلام – جعل القول قول البائع، وهذا بظاهره يقتضي الاكتفاء بيمينه، فإذا كان لا يكتفى بيمينه فلا أقل من أن يبدأ بيمينه.

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٢٠٣

وفي غاية البيان قال في شرح الأقطع جوابا عن هذا الحديث: إنما خص البائع بالذكر لأن يمين المشتري معلومة لا تشكل لقوله – عليه الصلاة والسلام – «واليمين على من أنكر» فسكت – صلى الله عليه وسلم – عما تقدم بيانه وبين ما يشكل ولم يتقدم بيانه انتهى.

أقول: فيه نظر لأن قوله – عليه الصلاة والسلام – «واليمين على من أنكر» كما أنه دليل في حق المشتري دليل أيضا في حق البائع، فإنه قد مر أن كل واحد منهما ينكر في كل واحدة من الصور الثلاث المذكورة فيما إذا اختلفا قبل القبض وفيما إذا اختلفا بعد القبض. ففي صورة الاختلاف في الثمن بعد قبض المبيع المنكر هو المشتري، وفي صورة الاختلاف في المبيع بعد قبض الثمن المنكر هو البائع، فاستوى كل واحد من البائع والمشتري في الاندراج تحت قوله – عليه الصلاة والسلام – «واليمين على من أنكر» في أكثر الصور وعدم الاندراج تحته في بعض الصور، فلا فرق بينهما في إشكال اليمين وعدم إشكالها، وتقدم البيان وعدم تقدمه فلم يتم الجواب المذكور.

ثم إن هذا الذي ذكر من لزوم الابتداء بيمين المشتري على القول الصحيح، أو بيمين البائع على القول." (١)

". . . . .

ـــــــQفائدة تحليف البائع؟ قلنا: لم يحصل تمام الفائدة بتحليف المشتري، فإن المشتري إذا نكل يجب الثمن الذي ادعاه البائع، والبائع إذا نكل يندفع عن المشتري ما ادعاه البائع عليه من الزيادة فيتحالفان، إلى هنا كلامه. وقد اقتفى أثره صاحب معراج الدراية كما هو دأبه في أكثر المحال.

أقول: فيه بحث، أما أولا فلأنه لما فسر الدفع الواقع في كلام المصنف بالإعطاء على البائع أن يكون من دفع إليه لا من دفع عنه حيث قال: أي وإن التحالف يفيد إعطاء المشتري زيادة الثمن التي يدعيها البائع على تقدير نكول المشتري عن الحلف وجعل مراد المصنف أن فائدة التحالف عند محمد هي إعطاء المشتري الزيادة التي يدعيها البائع على تقدير نكول المشتري اتجه عليه السؤال الذي ذكره بقوله: فإن قيل بالضرورة، ولم يدفعه ما ذكره جوابا عنه أصلا؛ لأنه إن أراد أن لا تحصل تمام الفائدة التي حمل عليه مراد المصنف هاهنا بتحليف المشتري فليس بصحيح، إذ لا شك أنه إذا حلف المشتري وحده ونكل عن الحلف يجب عليه إعطاؤه زيادة الثمن التي يدعيها البائع، وإن أراد أنه لا يحصل تمام الفائدة الحقيقية بتحليف المشتري فلا يفيد شيئا في دفع السؤال لأن مورده ما حمل عليه مراد المصنف هاهنا، وأما ثانيا فلأنه إن أراد بقوله في الجواب والبائع إذا نكل إلخ أنه إذا نكل بعد نكول المشتري يندفع عن المشتري ما ادعى عليه البائع من الزيادة فليس بصحيح، إذ قد تقرر فيما مر أنه إذا نكل أحد المتعاقدين عن اليمين لزمه دعوى الآخر، فبعد نكول المشتري يلزمه دعوى البائع فلا يجوز تحليفه فكيف يتصور نكوله، وإن أراد به أنه إذا نكل بعد حلف المشتري يندفع عن المشتري ما ادعى عليه البائع من الزيادة يتجه عليه أن في هذه الصورة يندفع عن المشتري ذلك بحلفه السابق فلا تأثير فيه لنكول البائع.

وأيضا يتجه على مجموع الجواب أن الأمر الثاني وهو اندفاع الزيادة عن المشتري يحصل بتحليف المشتري إن حلف، كما أن الأمر الأول هو وجوب إعطاء الزيادة على المشتري يحلف بتحليفه إن نكل، فتمام الفائدة الذي ذكره وهو أحد الأمرين

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٠٩/٨

لا بعينه يحصل بتحليف المشتري وحده فلم تظهر فائدة تحليف البائع قط. وقال صاحب الكفاية وتاج الشريعة: يعني أن التحالف يفيد دفع زيادة الثمن عن المشتري عند نكول البائع فكان التحالف مفيدا انتهى. أقول: فيه أيضا بحث، لأنهما حملا الدفع الواقع في كلام المصنف على معنى المنع حيث جعلاه من دفع عنه كما ترى، واعتبرا ظهور الفائدة عند نكول البائع، فيتجه على ما ذهبا إليه أن نكول البائع إنما يتصور بعد حلف المشتري لا بعد نكوله لما بيناه آنفا، وعند حلف المشتري قد حصلت هذه الفائدة: أعني دفع زيادة الثمن عن المشتري فما الفائدة في تحليف البائع ونكوله بعد ذلك.

وقال صاحب العناية: وإنه يعني التحالف يفيد دفع زيادة الثمن: يعني أن التحالف يدفع عن المشتري زيادة الثمن التي يدعيها البائع عليه بالنكول، وإذا حلف البائع اندفعت الزيادة المدعاة فكان مفيدا انتهى. أقول: وفيه أيضا بحث لأنه جعل الدفع الواقع في كلام المصنف من دفع عنه كما ترى، فالظاهر أن قوله بالنكول متعلق بقوله يدفع عن المشتري، وأن مراده بالنكول نكول البائع دون نكول المشتري، لأن الذي يقتضي دفع زيادة الثمن عن المشتري إنما هو نكول البائع، وأما نكول المشتري فيقتضي دفعه زيادة الثمن بمعنى إعطائه إياها فإذا يئول قوله: يعني أن التحالف يدفع عن المشتري زيادة الثمن التي يدعيها البائع عليه بالنكول إلى ما ذكره صاحب الكفاية وتاج الشريعة كما مر فيرد عليه ما يرد على ذلك ويزداد **إشكال** **قوله** وإذا حلف البائع اندفعت الزيادة المدعاة، لأن مدلوله أن يكون اندفاع الزيادة المدعاة بحلف البائع، ومدلوله قوله السابق أن يكون اندفاعها بنكول البائع فيلزم أن يتحد حلف البائع ونكوله حكما وهذا ظاهر الفساد.

فإن قلت: يجوز أن يكون معنى قوله اللاحق وإذا حلف البائع بعد حلف المشتري اندفعت الزيادة المدعاة بأن يفسخ البيع على قيمة الهالك، ومعنى قوله السابق إذا نكل البائع تندفع الزيادة المدعاة عن المشتري بأن يقضي بما ادعاه المشتري وهو أقل الثمنين لا بأن يفسخ البيع على قيمة الهالك، فاختلف حكم حلف البائع وحكم نكوله بهاتين الجهتين وهو كاف.

قلت: لا يتعين أن يكون قيمة الهالك أنقص مما ادعاه البائع، بل يجوز أن تكون مساوية له بل أزيد منه، فلا يلزم من فسخ البيع على قيمة الهالك اندفاع." (١)

". . . . .

ـــــــQأقر به المشتري ثم المشتري يدعي سقوط زيادة من الثمن بنقصان قيمة الهالك والبائع ينكره فالقول قول المنكر مع يمينه.

فإن قيل: لماذا تعتبر قيمتهما يوم القبض دون العقد في حق انقسام القيمة ومسائل الزيادات تدل على هذا؛ حتى قال محمد: قيمة الأم تعتبر يوم العقد وقيمة الزيادة يوم الزيادة وقيمة الولد يوم القبض، لأن الأم صارت مقصودة بالعقد والزيادة بالزيادة والولد بالقبض، وكل واحد من العبدين هاهنا صار مقصودا بالعقد فوجب اعتبار قيمتهما يوم العقد لا يوم القبض. قال الإمام ظهير الدين صاحب الفوائد: هذا **إشكال هائل** أوردته على كل قرم نحرير فلم يهتد أحد إلى **جوابه**، ثم قال: والذي يخايل لي بعد طول التجشم أن فيما ذكر عن المسائل لم يتحقق ما يوجب الفسخ فيما صار مقصودا بالعقد، وفيما نحن بصدده تحقق ما يوجب الفسخ فيما صار مقصودا بالعقد وهو التحالف، أما في الحي منهما فظاهر وكذلك في الميت

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢١٤/٨

منهما، لأنه إن تعذر الفسخ في الهالك لمكان الهلاك لم يتعذر اعتبار ما هو من لوازم الفسخ في الهالك وهو اعتبار قيمته يوم القبض لأن الهالك مضمون بالقيمة يوم القبض على تقدير الفسخ كما هو قول محمد، حتى قال: يضمن المشتري قيمة الهالك على تقدير التحالف عنده فيجب إعمال التحالف في اعتبار قيمة الهالك يوم القبض فلهذا يعتبر قيمتهما يوم القبض، كذا في النهاية وأكثر الشروح، أقول: في التوجيه الذي ذكره الإمام ظهير الدين نظر، لأن تحقق ما يوجب الفسخ فيما صار مقصودا بالعقد في حق الميت على قول أبي يوسف ممنوع، لأن ما يوجب ذلك فيما نحن فيه إنما هو التحالف كما صرح به، والتحالف إنما يجري عنده في الحي دون الميت، وتعذر الفسخ في الهالك عنده لامتناع جريان التحالف فيه للهلاك لا لمجرد الهلاك بدون امتناع جريان التحالف؛ ألا ترى أن محمدا لما أجاز التحالف على الهالك أيضا أجاز الفسخ في الهالك على قيمته ولم يكن الهلاك مانعا عنه.

فإذا لم يتحقق التحالف في الهالك على قول أبي يوسف وتعذر الفسخ فيه أيضا فما الباعث على اعتبار ما هو من لوازم الفسخ فيه ومجرد عدم تعذر اعتباره لا يقتضي اعتباره سيما عند تحقق ما يقتضي اعتبار القيمة يوم العقد وهو كونه مقصودا بالعقد. ثم إن صاحب العناية قال بعد نقل ما في تلك الشروح وأقول: الأصل فيما هلك وكان مقصودا بالعقد أن تعتبر قيمته يوم العقد؛ إلا إذا وجد ما يوجب فسخ العقد فإنه يعتبر حينئذ قيمته يوم القبض، لأنه لما انفسخ العقد وهو مقبوض على جهة الضمان تعين اعتبار قيمته يوم قبضه، فيما نحن فيه لما كانت الصفقة واحدة وانفسخ العقد في القائم دون الهالك صار العقد مفسوخا في الهالك نظرا إلى اتحاذ الصفقة غير مفسوخ نظرا إلى وجود المانع وهو الهلاك، فعملنا فيه بالوجهين وقلنا بلزوم الحصة من الثمن نظرا إلى عدم الانفساخ، وبانقسامه على قيمته يوم القبض نظرا إلى الانفساخ انتهى.

أقول: وفيه أيضا نظر، لأن قوله وفيما نحن فيه لما كانت الصفقة واحدة وانفسخ العقد في القائم صار العقد مفسوخا في الهالك نظرا إلى اتحاد الصفقة غير تام، لأن اتحاد الصفقة إنما يقتضي انفساخ العقد في الهالك بانفساخه في القائم لو وقع الفسخ قبل قبضهما فإنه حينئذ يلزم تفريق الصفقة قبل تمامها وهو غير جائز. وأما إذا وقع الفسخ بعد قبضهما." (١)

"لأن البينة قامت على ما لا تدل عليه فاستويا، وترجحت بينة ذي اليد باليد فيقضي له

ــــــQوهذا **جواب** الاستحسان. وأما **جواب** القياس فالخارج أولى، وبه أخذ ابن أبي ليلى. ووجهه أن بينة الخارج أكثر استحقاقا من بينة ذي اليد لأن الخارج ببينته كما يثبت استحقاق أولية الملك بالنتاج يثبت استحقاق الملك الثابت لذي اليد بظاهر يده، وذو اليد ببينته لا يثبت استحقاق الملك الثابت للخارج بوجه ما، فكانت بينة الخارج أولى بالقبول كما في دعوى الملك المطلق، كذا في النهاية وكثير من الشروح. ووجه الاستحسان ما أشار إليه المصنف بقوله (لأن البينة) أي بينة ذي اليد (قامت على ما لا تدل عليه اليد) وهو أولية الملك بالنتاج كبينة الخارج (فاستويا وترجحت بينة ذي اليد باليد فيقضي له) أي لذي اليد سواء كان ذلك قبل القضاء بها للخارج أو بعده. أما قبله فظاهر، وأما بعده فلأن ذا اليد لم يصر مقضيا عليه لأن بينته في نفس الأمر دافعة لبينة الخارج لأن النتاج لا يتكرر، فإذا ظهرت بينة دافعة تبين أن الحكم لم يكن مستندا إلى حجة فلا يكون معتبرا، كذا قرر في العناية واكتفى به. أقول: يرد عليه أن وجه الاستحسان بهذا التقرير لا يدفع

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٢٣/٨

ما ذكروا من وجه القياس؛ لأن تساوي البينتين من جهة دلالة كل وجه منهما على أولية الملك بالنتاج لا ينافي أن تكون بينة الخارج أكثر إثباتا للاستحقاق من بينة ذي اليد من جهة إثبات بينة الخارج استحقاق الملك الثابت لذي اليد بظاهر يده، وعدم إثبات بينة ذي اليد استحقاق الملك الثابت للخارج بوجه ما على ما صرح به في وجه القياس، فينبغي أن تكون بينة الخارج أولى بناء على زيادة الإثبات.

وقد كان صاحب النهاية والكفاية تداركا ذلك فزادا في تقريرهما شيئا لدفعه حيث قالا: وأما قوله: إن بينة الخارج أكثر استحقاقا. قلنا: نعم كذلك، إلا أن في بينة ذي اليد سبق التاريخ لأنها تثبت أولية الملك على وجه لا يحتمل التمليك من جهة الغير فكان أولى ألا يرى أنهما لو ادعيا ملكا مطلقا وأرخا وذو اليد أسبقهما تاريخا يقضي لذي اليد وإن كانت في بينة الخارج زيادة استحقاق على ذي اليد انتهى.

أقول: ويرد عليه أن كون بينة ذي اليد مثبتة لأولية الملك على وجه لا يحتمل التمليك من جهة الغير إنما نشأ من إثباتها النتاج الذي لا يتكرر، وهذا المعنى بعينه موجود في بينة الخارج أيضا؛ لأن كلامنا فيما إذا أقام كل واحد من الخارج وصاحب اليد بينة على النتاج كما هو صريح مسألة الكتاب هاهنا وفيما إذا لم يذكرا تاريخا، فإن ما إذا ذكرا تاريخا مسألة أخرى لها أقسام وأحكام أخر كما سيجيء في آخر هذا الباب، فإذا لا معنى لسبق التاريخ في بينة ذي اليد في مسألتنا هذه فلا تمشية للتوجيه الذي ذكراه هاهنا. واعلم أن وجه الاستحسان الذي لا يحوم حوله شائبة **إشكال هاهنا** ما روى أبو حنيفة عن الهيثم عن رجل عن جابر بن عبد الله – رضي الله تعالى عنه – «أن رجلا ادعى ناقة في يدي رجل وأقام البينة أنها ناقته نتجها وأقام ذو اليد." (١)

"لأن الهاء في الأول والثاني كناية عن المذكور في الدعوى، فكأنه قال: اتزن الألف التي لك علي، حتى لو لم يذكر حرف الكناية لا يكون إقرارا لعدم انصرافه إلى المذكور، والتأجيل إنما يكون في حق واجب، والقضاء يتلو الوجوب ودعوى الإبراء كالقضاء لما بينا، وكذا دعوى الصدقة والهبة لأن التمليك يقتضي سابقة الوجوب، وكذا لو قال أحلتك بها على فلان ــــــــــ يعني أن ما ذكره المجيب في هذه الصور كلها يكون إقرارا بالمدعى؛ لأن ما خرج **جوابا** إذا لم يكن كلاما مستقلا كان راجعا إلى المذكور أولا فكأنه أعاده بصريح لفظه، فلما قرن كلامه في الأول والثاني بالكناية رجع إلى المذكور في الدعوى وإليه أشار المصنف بقوله (لأن الهاء في الأول والثاني) أي في قوله اتزنها وفي قوله انتقدها (كناية عن المذكور في الدعوى فكأنه قال) في الأول (اتزن الألف التي لك علي) وفي الثاني انتقد الألف التي لك علي فصار كما لو أجاب بنعم لكونه غير مستقل بنفسه وقد أخرجه مخرج **الجواب** (حتى لو لم يذكر حرف الكتابة) يعني الهاء (لا يكون) كلامه (إقرارا) بالمدعى (لعدم انصرافه) أي لعدم انصراف كلامه (إلى المذكور) أي إلى المذكور في الدعوى لكونه مستقلا بنفسه، فكأنه قال: اقعد وزانا للناس أو نقادا لهم دراهمهم واكتب المال ولا تؤذني بالدعوى الباطلة (والتأجيل إنما يكون في حق واجب) هذا إشارة إلى تعليل كون قوله أجلني بها إقرارا، يعني أن التأجيل إنما يكون في حق واجب لأنه للترفيه فاقتضى ذلك أن يكون طلب التأجيل إقرارا بحق واجب (والقضاء يتلو الوجوب) أي يتبع الوجوب هذا إشارة إلى تعليل كون قوله قد قضيتكها إقرارا:

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٦٦/٨

يعني أن القضاء يقضي سبق الوجوب لأنه تسليم مثل الواجب فلا يتصور بدونه، فلما ادعى قضاء الألف صار مقرا بوجوبها (ودعوى الإبراء) بأن قال أبرأتني منها (كالقضاء) أي كدعوى القضاء (لما بينا) أشار به إلى قوله والقضاء يتلو الوجوب: يعني أن الإبراء أيضا يتلو الوجوب لأن الإبراء إسقاط، وهذا إنما يكون في مال واجب عليه، كذا في الكافي.

أقول: هاهنا إشكال، وهو أنه قد أطبقت كلمة الفقهاء في كتاب الإقرار على أن قول المدعى عليه بالألف للمدعي: قد قضيتكها أو أبرأتني منها إقرار بوجوب الألف عليه. وقالوا في تعليل هذا: إن القضاء يتلو الوجوب، وكذا الإبراء يتلوه. وقد صرحوا في كتاب الدعوى في أكثر المعتبرات وفي مسائل شتى من كتاب القضاء في الهداية والوقاية بأن المدعى عليه بالألف لو قال للمدعي: ليس لك علي شيء قط أو ما كان لك علي شيء قط ثم ادعى قضاء تلك الألف للمدعي، أو ادعى إبراء المدعي إياه من تلك الألف وأقام بينة على ذلك سمعت دعواه وقبلت بينته عند أصحابنا سوى زفر، وقالوا في تعليل ذلك: إن التوفيق ممكن لأن غير الحق قد يقضى ويبرأ منه دفعا للخصومة، حتى قال المصنف هناك: ألا ترى أنه يقال قضى بباطل وقد يصالح على شيء فيثبت ثم يقضي، ولم يعتبروا قول زفر هناك القضاء يتلو الوجوب، وكذا الإبراء، وقد أنكره فيكون مناقضا فكان بين كلاميهم المقررين في المقامين تدافع لا يخفى فتدبر

(وكذا دعوى الصدقة والهبة) يعني لو قال: تصدقت بها علي أو وهبتها لي كان ذلك أيضا إقرارا منه (لأن التمليك يقتضي سابقة الوجوب) يعني أن الصدقة والهبة من قبيل التمليك، فدعوى الصدقة والهبة دعوى التمليك منه وذا لا يكون إلا بعد وجوب المال في ذمته كما لا يخفى (وكذا لو قال: أحلتك بها على فلان) أي كان هذا القول منه أيضا." (١)

"ولأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه ولهذا يمنع من التبرع على الوارث أصلا، ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين، ولأن حالة المرض حالة الاستغناء، والقرابة سبب التعلق،

ـــــــQالمدعي، اللهم إلا أن يلتزم ذلك بناء على إفادة الدليل العقلي الآتي كلية المدعي، فتأمل. (ولأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه ولهذا يمنع) ، أي: المريض (من التبرع على الوارث) ، كالوصية والهبة له (أصلا) ، أي: بالكلية، (ففي تخصيص البعض به) ، أي: ففي تخصيص بعض الورثة بماله (إبطال حق الباقين) ، أي: إبطال حق باقي الورثة، وهو جور عليهم فيرد، وتذكر هاهنا ما ورد عليه من **الإشكال بالإقرار** في المرض بوارث آخر **وجوابه**، فإنا قد ذكرناهما فيما مر نقلا عن المبسوط والأسرار.

فإن قيل: حق الورثة إنما يظهر بعد الفراغ عن حاجته، فإذا أقر بالدين لبعض الورثة فقد ظهر حاجته؛ لأن العاقل لا يكذب على نفسه خرافا، وبالمرض تزداد جهة الصدق؛ لأن الباعث الشرعي ينضم إلى العقلي فيبعثه على الصدق.

قلنا: الإقرار للوارث إيصال نفع إليه من حيث الظاهر، وفيه إبطال حق الباقين، ووجوب الدين لم يعرف إلا بقوله وهو متهم فيه لجواز أنه أراد الإيثار بهذا الطريق؛ حيث عجز عنه بطريق الوصية فوجب أن تتوقف صحته على رضا الباقين، دفعا للوحشة والعداوة، بخلاف الأجنبي؛ لأنه غير متهم فيه؛ لأنه يملك إيصال النفع إليه بطريق الوصية، وكل تصرف يتمكن المرء في تحصيل المقصود به إنشاء لا تتمكن التهمة في إقراره، كذا في الكفاية، ومعراج الدراية.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٣٣٧

(ولأن حالة المرض حالة الاستغناء) عن المال لظهور أمارات الموت الموجب لانتهاء الآمال، وكل ما هو كذلك فالإقرار لبعض الورثة فيه يورث تهمة تخصيصه، (والقرابة) تمنع عن ذلك؛ لأنها. (سبب التعلق) ، أي: سبب تعلق حق الأقرباء بالمال، وتعلق حقهم به يمنع تخصيص بعضهم بشيء منه بلا مخصص، وعلى هذا التقرير الذي هو مختار صاحب العناية يكون قول المصنف: ولأن حالة المرض حالة الاستغناء ... إلخ. دليلا مستقلا على أصل المسألة وهو الظاهر من أسلوب تحريره.

وقال بعض الفضلاء: قوله: "ولأن حالة المرض حالة الاستغناء" عطف على قوله: "ولهذا يمنع ... إلخ". فإنه كان دليلا إنيا، وهذا دليل لما انتهى.

أقول: لا يذهب على ذي فطرة سليمة أن تقديم قوله ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين يأبى عن ذلك جدا؛ لأن قوله: لأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه مقدمة لدليل أصل المسألة، وقوله: "ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين"، مقدمة أخرى له مربوطة بالأولى، ولو كان قوله: ولأن حالة المرض حالة الاستغناء، معطوفا على قوله: ولهذا يمنع من التبرع، لكان دليلا على المقدمة الأولى كالمعطوف عليه، فيلزم توسيط المقدمة الثانية بين دليلي المقدمة الأولى ولا يخفى ما فيه، نعم يصلح قوله: ولأن حالة المرض حالة الاستغناء، والقرابة سبب التعلق؛ لأن يكون دليلا على قوله: ولأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه لولا توسيط قوله: "ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين".

وعن هذا قال في الكافي: ولأنه آثر بعض ورثته بشيء من ماله بعد تعلق حق الكل بما له فيرد، كما لو أوصى له بشيء من ماله، وهذا؛ لأن حالة المرض حالة الاستغناء عن ماله لظهور آثار الموت فيها، والظاهر أن الإنسان لا يحتاج إلى ماله لانتهاء آماله عند إقباله على الآخرة فيظهر عند استغنائه حق أقربائه؛ ولهذا منع من التبرع على وارثه أصلا فلم يصح إقراره للوارث؛ لأنه يوجب إبطال حق الباقين، انتهى. وقال في التبيين: ولأن فيه إيثار." (١)

". . . . .

ـــــــQالتصديق باعتبار الإرث المعدوم وقتئذ، وأما المعنى الذي ذكره صاحب العناية فمع كونه مما لا يساعده عبارة المصنف أصلا ليس بسديد هاهنا.

أما أولا: فلأنه لم يقل أحد بأن التصديق يثبت بنفس الإرث حتى يتم أن يقال في **الجواب** عنه: لا يمكن أن يثبت التصديق بالإرث لثبوت الإرث به، بل قيل: صحة التصديق باعتبار مصادفته وقت الإرث الذي هو من آثار النكاح، ولا ينافيه ثبوت نفس الإرث بالتصديق.

وأما ثانيا: فلأن ذلك ينتقض بما إذا كان التصديق قبل موتها، فإنه يصح اتفاقا لمصادفته وقت ثبوت النكاح مع أنه يجري أن يقال: إن التصديق هو الموجب لثبوت النكاح، فلا يمكن أن يثبت بثبوت النكاح.

وأما ثالثا: فلأنه يلزم حينئذ أن يكون قول المصنف: لأنه معدوم حالة الإقرار، وإنما يثبت بعد الموت ضائعا مستدركا لجريان ذلك المعنى، وإن فرض أن الإرث موجود حالة الإقرار ثابت قبل الموت، تدبر.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٨٩/٨

وقال صاحب العناية: ولقائل أن يعارض فيقول: لا يصح التصديق على اعتبار العدة؛ لأنها معدومة حالة الإقرار، وإنما تثبت بعد الموت، والتصديق يستند إلى أول الإقرار، ويفسر بما ذكرتم. ويمكن أن يجاب عنه بأن العدة لازمة للموت عن نكاح بالإجماع، فجاز أن يعتبر النكاح المعاين قائما باعتبارها، فكذا المقر به، وأما الإرث فليس بلازم له لجواز أن تكون المرأة كتابية فلم يعتبر قائما باعتباره، انتهى كلامه.

أقول: **جوابه** ليس بتام؛ لأن العدة أيضا غير لازمة للموت عن نكاح عند أبي حنيفة لجواز أن تكون المرأة ذمية مات عنها زوجها الذمي، أو تكون حربية خرجت إلينا مسلمة أو ذمية أو مستأمنة أو صارت ذمية، فإنه لا عدة عليها في هذه الصورة عند أبي حنيفة – رحمه الله – إذا لم تكن حاملا، كما تقرر في محله، والمعارضة المذكورة إنما ترد على قول أبي حنيفة، **فالجواب** المزبور لا يدفعها على أصله.

ثم إن بعض العلماء قال بعد نقل ما ذكره صاحب العناية في هذا المقام: الظاهر أن مراد صاحب الهداية أن التصديق يستند إلى حالة الإقرار، وفي تلك الحالة لا يجب الإرث بل هو حكم يجب ويثبت بعد الموت، فمتى صححنا الإقرار صححنا لإثبات الإرث ابتداء، فيكون التصديق واقعا في شيء، وهو في الحال معدوم من كل وجه وهو النكاح، وأشير إلى هذا في النهاية، فلا ترد المعارضة أصلا؛ لأن وجوب العدة ثابت قبل الموت فلا يكون التصديق واقعا في نكاح معدوم من كل وجه، إلى هاهنا كلامه.

أقول: نعم، أشير إلى ذلك المعنى في النهاية وغيرها، ولكن قوله: فلا ترد المعارضة أصلا ممنوع، قوله: لأن وجوب العدة ثابت قبل الموت إن أراد به أن وجوبها ثابت قبل الموت في المعتدة بالطلاق فمسلم، لكن ذلك لا يجدي نفعا؛ إذ الكلام في المعتدة بالموت، وإن أراد به أن وجوبها ثابت قبل الموت في المعتدة بالموت أيضا فممنوع، بل وجوبها في المعتدة بالموت بعد الموت، كما لا يخفى وصرح به في النهاية وغيرها.

وقال بعض الفضلاء: هذه المعارضة مدفوعة عن المصنف؛ فإنه لم يعين أن المراد من حكم النكاح في قوله: حكم النكاح باق، هو العدة، فلعله أراد به مثل حرمة التزوج بزوج آخر وحل غسلها؛ فإنه ثابت في حال النكاح أيضا، ولو عينه لأمكن أن يقال: أراد بالعدة ما يلازمها من أمثال ما ذكرنا مجازا، فلا إشكال، انتهى كلامه.

أقول: ما ذكره من مثل حرمة التزوج بزوج آخر وحل غسلها ليس بحكم مستقل للنكاح بعد الموت بل هو من متفرعات العدة، كما لا يخفى على العارف بالفقه، فإذا لم يصح التصديق على اعتبار العدة لم يصح ذلك على اعتبار ما هو متفرع عليها؛ لأن سقوط الأصل عن حيز الاعتبار يقتضي سقوط الفرع عن حيز ذلك أيضا **فالإشكال باق**.

فإن قيل: إذا أقر رجل لرجل بعبد، فمات العبد وترك كسبا اكتسبه بعد الإقرار، ثم صدقه المقر له استحق الكسب والإرث في مسألتنا كذلك.

قلنا: الكسب يقع ملكا من الابتداء لمالك الرقبة؛ لأنه في حكم المنفعة. ومن ملك رقبة ملك منافعها حكما لها، فيصير الإقرار بالعبد إقرارا بأن الكسب للمقر له، فيصير قيامه بمنزلة قيام العبد، فأما الإرث فإنما يثبت بعد موت المرأة على سبيل

الخلافة عنها بسبب الزوجية لا بحكم الإقرار، والمستحق عليها بالنكاح يفوت بموتها، فيبقى تصديقها بعد ذلك دعوى إرث مبتدأ، كذا في الأسرار والإيضاح وغيرهما." (١)

"وقال الشافعي: لا يجوز مع إنكار أو سكوت لما روينا، وهذا بهذه الصفة لأن البدل كان حلالا على الدافع حراما على الآخذ، فينقلب الأمر، ولأن المدعى عليه يدفع المال لقطع الخصومة وهذا رشوة. ولنا ما تلونا، وأول ما روينا وتأويل آخره أحل حراما لعينه كالخمر، أو حرم حلالا لعينه كالصلح على أن لا يطأ الضرة

ــــــــQالصلح في دعوى النكاح عليها إذا أنكرته فصالحت على مال؛ لأنه يجوز. وبه صرح القدوري في مختصره: وسيجيء ذلك في فصل عقيب هذا، انتهى.

وقال في ذلك الفصل: وهذا الذي ذكره القدوري هو ظاهر الجواب يدل على ذلك ما ذكره في مختصر الكافي وشرحه كذلك. فعلى هذا لا يرد علينا سؤال الشافعية في مسألة الصلح على الإنكار بقولهم: إذا ادعى على امرأة نكاحا فأنكرت فصالحت على مال لا يجوز، ولئن صحت تلك المسألة، كما أوردوها في نسخ طريقة الخلاف. فالجواب عنه ما مر في تلك المسألة، انتهى.

(قوله: وقال الشافعي: لا يجوز مع إنكار أو سكوت لما روينا. . .) إلخ. قلت: كان الأظهر أن يقال: لآخر ما روينا لا أن أوله حجة عليه لا له. (قوله: ولنا ما تلونا وأول ما روينا. . .) إلخ، كرر ذكرهما تأكيدا وتوطئة لقوله: وتأويل آخره. . . إلخ. وإلا لكفى هاهنا بيان هذا التأويل مع بيان أن دفع الرشوة لدفع الظلم جائز في الشرح؛ لأنه بصدد الجواب عما قاله الشافعي والجواب عنه يتم ببيانهما.

أقول: بقي هاهنا إشكال في قوله: وأول ما روينا: وهو أن المفهوم منه أن يكون أول ذلك الحديث دليلا لنا مع قطع النظر عن آخره، وهذا ليس بصحيح؛ لأن آخره مستثنى من أوله. وقد تقرر في علم أصول الفقه أن المذهب الصحيح المختار عند الأئمة الحنفية في الاستثناء أن يتأخر حكم صدر الكلام عن إخراج المستثنى من المستثنى منه، فلا يكون لأول الكلام في صورة الاستثناء حكم مستقل بدون آخره، بل لا يتم المعنى إلا بمجموع المستثنى والمستثنى منه. ويمكن أن يوجه بأن قوله: " وتأويل آخره أحل حراما لعينه. . . " إلخ، متصل من حيث المعنى بقوله: وأول ما روينا.

فحاصل الكلام أن لنا أول ما رويناه مع تأويل آخره، فالدليل مجموع الحديث بملاحظة هذا التأويل، ولكن الإنصاف أن لفظة أول هاهنا مع كونها زائدة لا فائدة لها موهمة لما يخل بالكلام ويضر بالمقام، كما نبهنا عليه، فالأولى أن تطرح من البين.

(قوله: وتأويل آخره أحل حراما لعينه كالخمر أو حرم حلالا لعينه كالصلح على أن لا يطأ الضرة) وحمله على هذا أحق؛ لأن الحرام المطلق ما هو حرام لعينه، والحلال." (٢)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٩٨/٨

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٠٧/٨

"وفي النكاح يجب مهر المثل في الفصلين؛ لأنه الموجب الأصلي، ويجب مع السكوت عنه حكما، ويدخل في إطلاق **جواب** الكتاب الجناية في النفس وما دونها، وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصح؛ لأنه حق التملك، ولا حق في المحل قبل التملك.

وأما القصاص فملك المحل في حق الفعل فيصح الاعتياض عنه، وإذا لم يصح الصلح تبطل الشفعة؛ لأنها تبطل بالإعراض والسكوت، والكفالة بالنفس بمنزلة حق الشفعة حتى لا يجب المال بالصلح عنه، غير أن في بطلان الكفالة روايتين على ما عرف في موضعه.

ـــــــQقال الشراح في شرح قوله: إن ما صالح مسمى فيه صلح هاهنا، ولا ينعكس هذا، أي: لا يقال: كل ما يصلح بدلا في الصلح يصلح مسمى في النكاح؛ فإن هذا العكس غير لازم ولا ملتزم؛ لأن الصلح عن دم العمد على أقل من عشرة دراهم صحيح، وإن لم يصلح ما دون العشرة صداقا، ولأنه لو صالح من عليه القصاص على أن يعفو عن قصاص له على آخر جاز، وإن لم يصلح العفو عن القصاص صداقا؛ لأن كون الصداق مالا منصوص عليه بقوله تعالى: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ [النساء: ٢٤] ، وبدل الصلح في القصاص ليس كذلك، فيكتفى بكون العوض فيه متقوما، والقصاص متقوم حتى صلح المال عوضا عنه، فيجوز أن يقع عوضا عن قصاص آخر، انتهى كلامهم.

أقول: هنا **إشكال وهو** أنه إذا صح أن يكون بدل الصلح في جناية العمد ما ليس بمال كالعفو عن القصاص لزم أن لا يصح قول المصنف؛ إذ كل واحد منهما مبادلة المال بغير المال؛ لأن الصلح عن جناية العمد في صورة أن صالح من صالح من عليه القصاص على العفو عن قصاص له على آخر ليس بمبادلة المال بغير المال بل هو هناك مبادلة غير المال بغير المال، كما لا يخفى.

وقال الشراح تفريعا على قول المصنف: حتى أن ما صلح مسمى فيه صلح هاهنا، فلو صالح عن دم العمد على سكنى دار أو خدمة عبد سنة جاز؛ لأن المنفعة المعلومة صلحت صداقا فكذا بدلا في الصلح، ولو صالحه على ذلك أبدا." (١)

"قال العبد الضعيف: وهذه المسألة على وجوه: أحدها ما ذكرناه. والثاني إذا قال صالحتك من الألف على خمسمائة تدفعها إلي غدا وأنت بريء من الفضل على أنك إن لم تدفعها إلي غدا فالألف عليك على حاله.

وجوابه: أن الأمر على ما قال؛ لأنه أتى بصريح التقييد فيعمل به. والثالث إذا قال: أبرأتك من خمسمائة من الألف على أن تعطيني الخمسمائة غدا والإبراء فيه واقع أعطى الخمسمائة أو لم يعط لأنه أطلق الإبراء أولا، وأداء الخمسمائة لا يصلح عوضا مطلقا، ولكنه يصلح شرطا، فوقع الشك في تقييده بالشرط فلا يتقيد به،

ـــــــQالنهاية في شرح قوله: كما في الحوالة، يعني: أن البراءة مما يتقيد كالحوالة؛ لأن الحوالة على نوعين: مطلقة ومقيدة. وقال صاحب الكافي في تقرير هذا المقام: والإبراء يتقيد بالشرط وإن لم يتعلق به كالحوالة؛ فإنها مقيدة بشرط السلامة حتى لو مات المحتال عليه مفلسا يعود الدين إلى ذمة المحيل، انتهى.

وعلى هذا المنوال شرح جمهور الشراح هذا المقام ولم أر أحدا ذهب إلى كون قوله، كما في الحوالة متعلقا بقوله: فيفوت بفواته

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤١٦/٨

سوى صاحب العناية. والعجب منه أن ما صوره من المعنى لا يساعد ما ذهب إليه بل يناسب خلاف ذلك؛ فإنه قال: يعني: أنه لما كان مقيدا بشرط يفوت بفواته كان كالحوالة، فإن براءة المحيل مقيدة بشرط السلامة. ولا يخفى على الفطن أن قوله لما كان مقيدا بشرط كان كالحوالة، وقوله: "فإن براءة المحيل"، مقيدة بشرط السلامة إنما يناسب كون قوله: كما في الحوالة متعلقا بقوله: " والإبراء"، مما يتقيد بالشرط، وإنما المساعد لما ذهب إليه أن يقال: يعني أن الإبراء لما كان فائتا بفوات الشرط كان كالحوالة، فإنها تفوت بفوات شرط السلامة على أن فوات الشيء بفوات الشرط فرع لصحة تقيد ذلك الشيء بالشرط وليس بأصل مستقل في الكلام، فكيف يحسن تعلق قوله، كما في الحوالة بذلك دون أصله، تبصر ترشد.

(قوله: قال العبد الضعيف: وهذه المسألة على وجوه) . قال صاحب النهاية، أي: وجوه خمسة: فوجه الحصر فيها هو أن رب الدين في تعليق الإبراء بأداء بعض الدين لا يخلو إما أن بدأ بالأداء أم لا، فإن بدأ به فلا يخلو إما أن يذكر معه بقاء الباقي على المديون صريحا عند عدم الوفاء بالشرط أم لا. فإن لم يذكره فالوجه الأول وإن ذكره فالوجه الثاني، وإن لم يبدأ بالأداء فلا يخلو إما أن بدأ بالإبراء أم لا، فإن بدأ فالوجه الثالث، وإن لم يبدأ بالإبراء فلا يخلو إما أن بدأ بحرف الشرط أم لا، فإن لم يبدأ فالوجه الرابع وإن بدأ فالوجه الخامس، انتهى كلامه، وهكذا ذكر وجوه الحصر في العناية أيضا نقلا عن صاحب النهاية.

أقول: فيه إشكال، أما أولا فلأنه جعل الوجه الثاني قسما مما بدأ بالأداء مع أنه لم يبدأ فيه بالأداء، بل بدأ فيه بالمصالحة، وأما ثانيا فلأنه جعل الوجه الرابع قسما مما لم يبدأ بالأداء مع أنه بدأ فيه بالأداء، كما ترى. ويمكن **الجواب** عن كل واحد منهما بنوع عناية. أما عن الأول فبأن يقال: إن البدء في الوجه الثاني وإن لم يكن بالأداء صورة إلا أنه كان به معنى؛ لأن حاصل معناه: أد إلي غدا خمسمائة من الألف وأنت بريء من الفضل على أنك إن لم تدفعها إلي غدا فالألف عليك على حاله، فالمراد بأن بدأ بالأداء أن بدأ به فيما يتم به وجه المسألة، ويمتاز عن سائر وجوهها. ولا يخفى أن الوجه الثاني يتم بما ذكرناه من حاصل." (١)

"بخلاف ما إذا بدأ بأداء خمسمائة لأن الإبراء حصل مقرونا به، فمن حيث إنه لا يصلح عوضا يقع مطلقا، ومن حيث إنه يصلح شرطا لا يقع مطلقا فلا يثبت الإطلاق بالشك فافترقا. والرابع إذا قال أد إلي خمسمائة على أنك بريء من الفضل ولم يؤقت للأداء وقتا. **وجوابه** أنه يصح الإبراء ولا يعود الدين لأن هذا إبراء مطلق، لأنه لما لم يؤقت للأداء وقتا لا يكون الأداء غرضا صحيحا لأنه واجب عليه في مطلق الأزمان فلم يتقيد بل يحمل على المعاوضة ولا يصلح عوضا، بخلاف ما تقدم لأن الأداء في الغد غرض صحيح. والخامس إذا قال إن أديت إلي خمسمائة أو قال إذا أديت أو متى أديت.

فالجواب فيه أنه لا يصح الإبراء لأنه علقه بالشرط صريحا، وتعليق البراءات بالشروط باطل لما فيها من معنى التمليك حتى يرتد بالرد، بخلاف ما تقدم لأنه ما أتى بصريح الشرط فحمل على التقييد به.

قال (ومن قال لآخر لا أقر لك بمالك حتى تؤخره عني أو تحط عني ففعل جاز عليه) لأنه ليس بمكره، ومعنى المسألة إذا

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٤٣٠

قال ذلك سرا، أما إذا قال علانية يؤخذ به.

ـــــــQالمعنى، ويمتاز به عن سائر الوجوه. وأما المصالحة فإنها ذكرت فيه لمجرد التفصيل والإيضاح. وأما عن الثاني فبأن يقال: ليس المراد بالبدء بالأداء في وجه الحصر البدء بالأداء المطلق، بل المراد به البدء بالأداء المؤقت. ولا يخفى أنه لم يبدأ في الوجه الرابع بالأداء الموقت، بل إنما بدأ فيه بالأداء المطلق فاستقام التقسيم. ٥٠ وأجاب بعض الفضلاء عن **الإشكال** **الأول** بوجه آخر؛ حيث قال: فإن قيل: لم يبدأ في الوجه الثاني بالأداء بل بالمصالحة، فلا معنى لجعله قسما مما بدئ فيه بالأداء. قلنا: ذلك مبني على اتحاده مع ما بدئ فيه بالأداء حكما، فليتأمل، انتهى.

أقول: ليس هذا **الجواب** بشيء؛ لأن اتحاده مع ما بدئ فيه بالأداء حكما لا يقتضي ولا يجوز جعله مما بدئ فيه بالأداء؛ إذ الاتحاد في الحكم لا يستلزم الاتحاد في الذات، ولا في الصفات، كيف ولو جاز جعل الوجه الثاني مما بدئ فيه بالأداء بناء على اتحاده في الحكم مع ما بدئ فيه بالأداء وهو الوجه الأول لجاز جعل ما لم يذكر معه بقاء الباقي على المديون صريحا عند عدم الوفاء بالشرط مما ذكر معه ذلك، بناء على الاتحاد في الحكم أيضا، فلم يظهر وجه لجعل الوجه الأول والوجه الثاني قسمين مستقلين.

(قوله: بخلاف ما إذا بدأ بأداء خمسمائة؛ لأن الإبراء حصل مقرونا به. فمن حيث إنه لا يصلح عوضا يقع مطلقا، ومن حيث إنه يصلح شرطا لا يقع مطلقا، فلا يثبت الإطلاق بالشك فافترقا) .

أقول: فيه بحث؛ لأن هذا، وإن أفاد الفرق بين الوجهين إلا أنه ينافي ما تقرر في التعليل المذكور من قبل أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله في الوجه الأول؛ لأنه كما لا يثبت الإطلاق بالشك لا يثبت الشرط به أيضا، فيلزم أن لا يثبت تقييد الإبراء بالشرط في ذلك الوجه؛ إذ لم يثبت تقييده به أولا هناك، كما ثبت إطلاقه أولا في الوجه الثالث حتى لا يزول بالشك، بل إن أخذ التقييد هناك فإنما يؤخذ من مقارنة الإبراء بالأداء، وإذا كان الأداء مترددا بين ما يقتضي الإطلاق وما يقتضي التقييد، كما ذكره هاهنا كان تقييده بالشرط مشكوكا غير ثابت، وقد جزم في التعليل المذكور هناك من قبلهما بكون الإبراء مقيدا بالشرط في ذلك الوجه، وبين ذلك بما لا مزيد عليه، فكان بين الكلامين تناف، فليتأمل في التوفيق.." (١)

"ومعنى التخصيص أن يقول له على أن تعمل كذا أو في مكان كذا، وكذا إذا قال خذ هذا المال تعمل به في الكوفة لأنه تفسير له، أو قال فاعمل به في الكوفة لأن الفاء للوصل أو قال خذه بالنصف بالكوفة لأن الباء للإلصاق، أما إذا قال خذ هذا المال واعمل به بالكوفة فله أن يعمل فيها وفي غيرها لأن الواو للعطف فيصير بمنزلة المشورة،

ـــــــQفلا يكون مخالفة خلافا لزفر، وهذا، كما لو وكله بأن يبيع عبده بألف فباعه بألفين يجوز عندنا خلافا لزفر؛ لأنه مخالفة بالخير، اهـ.

أقول: في كل واحد من السؤال **والجواب** خبط. أما في الأول فلأن قوله: "أو على العكس"، غير صحيح؛ إذ لم يذكر كون **الجواب** في عكس قوله: بع بالنسيئة ولا تبع بالنقد، **كالجواب** فيه لا في الذخيرة ولا في شيء من الكتب الشرعية. وأما في الثاني فلأن قوله: هذا مخالفة بالخير مما لا يكاد يصح بعد درج العكس المذكور في **الإشكال**؛ لأنه إذا كان البيع بالنقد مخالفة

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٤٣١

بالخير فيما إذا كان السعر بالنقد والنسيئة غير متفاوت لم يتصور كون البيع بالنسيئة في العكس مخالفة بالخير أيضا، وهذا ظاهر جدا، فالصواب أن يطرح حديث العكس في السؤال، كما فعله غيره.

(قوله: ومعنى التخصيص أن يقول له: على أن تعمل كذا أو في مكان كذا ... إلخ) . يعني: أن معنى التخصيص يحصل بأن يقول: كذا وكذا بهذه الألفاظ، ومقصوده التمييز بين ما يفيد التخصيص من الألفاظ وما لا يفيد ذلك منها. وجملة ذلك على ما عينوا ثمانية: ستة منها تفيد التخصيص فتعتبر شرطا، واثنان منها لا تفيده فتعتبر مشورة. والضابط في التمييز ما يفيد التخصيص عما لا يفيده هو أن رب المال متى ذكر عقيب المضاربة ما لا يصح التلفظ به ابتداء ويصح متعلقا بما قبله يجعل متعلقا به لئلا يلغو، ومتى ذكر عقيبها ما يصح الابتداء به لا يجعل متعلقا بما قبله لانتفاء الضرورة. هذا خلاصة ما ذكر هاهنا في جملة الشروح والكافي.

أقول: فيه شيء، وهو أنهم اتفقوا على أن قول رب المال: خذ هذا المال تعمل به في الكوفة برفع تعمل وبجزمه من تلك الألفاظ الستة التي تفيد التخصيص مع أنه يصح الابتداء بتعمل مرفوعا على أن يجعل كلاما مستأنفا، كما يصح الابتداء باللفظين اللذين حصروا فيهما ما يصح الابتداء به في باب المضاربة وهما قوله: واعمل به بالواو، وقوله: اعمل به بغير الواو فعلى مقتضى الضابط المذكور ينبغي أن يكون قوله: تعمل به في الكوفة بالرفع مما لا يفيد التخصيص أيضا فتأمل.

(قوله: أما إذا قال: خذ هذا المال واعمل به في الكوفة فله أن يعمل فيها وفي غيرها؛ لأن الواو للعطف فيصير بمنزلة المشورة) . فإن قيل: لماذا لم تجعل الواو للحال، كما في قوله: أد إلي ألفا وأنت حر. قلنا: لأنه غير صالح للحال.." (١)

"وإن لم يكن في المال ربح جاز أن يشتريهم لأنه لا مانع من التصرف، إذ لا شركة له فيه ليعتق عليه (فإن زادت قيمتهم بعد الشراء عتق نصيبه منهم) لملكه بعض قريبه (ولم يضمن لرب المال شيئا) لأنه لا صنع من جهته في زيادة القيمة ولا في ملكه الزيادة، لأن هذا شيء يثبت من طريق الحكم فصار كما إذا ورثه مع غيره (ويسعى العبد في قيمة نصيبه منه) لأنه احتسبت ماليته عنده فيسعى فيه كما في الورثة.

قال (فإن كان مع المضارب ألف بالنصف فاشترى بها جارية قيمتها ألف فوطئها فجاءت بولد يساوي ألفا فادعاه ثم بلغت قيمة الغلام ألفا وخمسمائة

ــــــQفي الجواب المزبور لعدم صلاحية قوله: واعمل به بالكوفة للحال وهي كون العمل بعد الأخذ لا وقت الأخذ جارية بعينها في قوله: تعمل به بالكوفة بالرفع فيلزم أن لا يصلح للحال أيضا. وإن قالوا: هذا حال مقدرة، كما في قوله تعالى: ﴿محلقين رءوسكم ومقصرين﴾ [الفتح: ٢٧] يرد أن يقال: لم لم يكن الأمر كذلك في قوله: واعمل به بالكوفة فلا تنحسم مادة الإشكال بذلك الجواب.

ثم أقول: الجواب التام عن أصل السؤال الحاسم مادة الإشكال أن يقال: إن قوله: واعمل به بالكوفة جملة إنشائية وقد تقرر في العلوم العربية أن الجمل الإنشائية لا تصلح أن تقع حالا سواء كانت مع الواو أو بدونها.

وهذا مع وضوحه جدا كيف خفي على الشراح حتى تركوه وتشبثوا بما يرد عليه الإشكال، والشارح العيني قد اعترض على

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٥٦/٨

الجواب الذي ذكره عامة الشراح بعد أن ذكره أيضا بأنه لم لا يجوز أن يكون قوله: واعمل به بالكوفة حالا منتظرة، كما في قوله تعالى: ﴿محلقين رءوسكم﴾ [الفتح: ٢٧] ولم يزد على هذا شيئا فهو أيضا غفل عن عدم صلاحية الجمل الإنشائية؛ لأن تقع حالا. ثم إن بعض الفضلاء تدارك ما أورده الشارح العيني وقصد توجيه الجواب الذي ذكره العامة فقال: وجعله حالا مقدرة خلاف الظاهر فكأنه أيضا غافل عن عدم صلاحية." (١)

"(وإن ارتد رب المال عن الإسلام) والعياذ بالله (ولحق بدار الحرب) (بطلت المضاربة) لأن اللحوق بمنزلة الموت؛ ألا ترى أنه يقسم ماله بين ورثته وقبل لحوقه يتوقف تصرف مضاربه عند أبي حنيفة - رحمه الله - لأنه يتصرف له فصار كتصرفه بنفسه

ـــــــQورد بأنه لو كان توكيلا لما رجع المضارب على رب المال مرة بعد أخرى إذا هلك الثمن عند المضارب بعد ما اشترى شيئا كالوكيل إذا دفع إليه الثمن قبل الشراء وهلك في يده بعده فإنه يرجع به على الموكل. ثم لو هلك بعد ما أخذه ثانيا لم يرجع به عليه مرة أخرى، وبأنه لو كان توكيلا لانعزل إذا عزله رب المال بعد ما اشترى بمال المضاربة عروضا، كما في الوكيل إذا علم به، وبأنه لو كان توكيلا لما عاد المضارب على مضاربته إذا لحق رب المال بدار الحرب مرتدا ثم عاد مسلما كالوكيل والجواب عن ذلك كله سيأتي، انتهى كلامه.

يريد بالجواب الآتي عن الرد الأول ما يأتي في الكتاب قبيل فصل الاختلاف من بيان الفرق بين المضاربة والوكالة في المسألة الأولى. وبالجواب الآتي عن الرد الثاني ما يأتي في الكتاب أيضا في هذا الفصل من بيان علة عدم انعزال المضارب في المسألة الثانية. وبالجواب الآتي عن الرد الثالث ما يأتي في الشروح في المسألة الآتية المتصلة بما نحن فيه من بيان وجه المسألة الثالثة.

أقول: الذي يعلم مما ذكر في المواضع الثلاثة الآتية إنما هو الفرق بين المضاربة والتوكيل في تلك المسائل الثلاث، وبذلك لا يحصل الجواب عن الرد بالوجوه الثلاثة المذكورة هاهنا؛ لأن حاصله القدح في الدليل الذي ذكره المصنف بقوله: لأنه توكيل، بأنه لو كان توكيلا لما خالف حكمه حكم التوكيل في المسائل الثلاث المزبورة، وبالفرق بين المضاربة والتوكيل في تلك المسائل لا يظهر كون المضاربة توكيلا حتى يندفع رد الدليل المذكور، هاهنا بتلك المسائل، بل يظهر به خلاف ذلك فيتأكد الرد والإشكال.

فإن قلت: المراد بما في الدليل المذكور أن المضاربة توكيل في بعض الأحكام دون جميعها فلا يقدح فيه اختلافهما في الوجوه الثلاثة المذكورة.

قلت: فحينئذ لا يفيد الدليل المدعى؛ إذ لا يلزم من كون المضاربة توكيلا في بعض الأحكام كونها توكيلا فيما نحن فيه فلا يتم التقريب.

فإن قيل: المراد أنها توكيل في بعض الأحكام الذي من جملته ما نحن فيه.:

فحينئذ لا يصلح ما ذكر في معرض الدليل؛ لأن يكون دليلا أصلا لصيرورته أخفى من المدعى ولا أقل من أن يصير مثل المدعى في المعرفة والجهالة فلا يتم المطلوب، تأمل.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٥٨/٨

(قوله: وإن ارتد رب المال عن الإسلام ولحق بدار الحرب بطلت المضاربة) . قال الشراح: هذا إذا لم يعد مسلما أما إذا عاد مسلما قبل القضاء بلحاقه أو بعده فكان عقد المضاربة على ما كان. أما قبل القضاء بلحاقه فلأنه بمنزلة الغيبة وهي لا توجب بطلان المضاربة. وأما بعد القضاء به فلمكان حق المضارب، كما لو كان مات حقيقة وعزاه جماعة منهم إلى المبسوط.

أقول: فيه إشكال، أما أولا: فلأنه لو مات حقيقة بطلت المضاربة قطعا، كما مر في المسألة المتقدمة آنفا، فكيف يصح قولهم، كما لو مات حقيقة؟ اللهم إلا أن يقيد قولهم: كما لو مات بحال كون المال عروضا فإن المضارب لا ينعزل حينئذ، كما سيأتي في الكتاب.

وأما ثانيا: فلأنه إن كانت علة بقاء عقد المضاربة على حاله فيما إذا عاد مسلما بعد القضاء بلحاقه هي مكان حق المضارب كان ينبغي أن يبقى على حاله فيما إذا لم يعد أيضا بهذه العلة فليتأمل، ثم أقول: الذي يظهر من." (١)

"قلنا: ليس من ضرورته أن يجبر المودع على الدفع كما إذا كان له ألف درهم وديعة عند إنسان وعليه ألف لغيره فلغريمه أن يأخذه إذا ظفر به، وليس للمودع أن يدفعه إليه

قال (وإن أودع رجل عند رجلين شيئا مما يقسم لم يجز أن يدفعه أحدهما إلى الآخر ولكنهما يقتسمانه فيحفظ كل واحد منهما نصفه، وإن كان مما لا يقسم جاز أن يحفظ أحدهما بإذن الآخر) وهذا عند أبي حنيفة، وكذلك **الجواب** عنده في المرتهنين والوكيلين بالشراء إذا سلم أحدهما إلى الآخر. وقالا: لأحدهما أن يحفظ بإذن الآخر في الوجهين. لهما أنه رضي بأمانتهما فكان لكل واحد منهما أن يسلم إلى الآخر ولا يضمنه كما فيما لا يقسم. وله أنه رضي بحفظهما ولم يرض بحفظ أحدهما كله لأن الفعل متى أضيف إلى ما يقبل الوصف بالتجزي تناول البعض دون الكل فوقع التسليم إلى الآخر من غير رضا المالك فيضمن الدافع ولا يضمن القابض لأن مودع المودع عنده لا يضمن، وهذا بخلاف ما لا يقسم لأنه لما أودعهما ولا يمكنهما الاجتماع عليه آناء الليل والنهار وأمكنهما المهايأة كان المالك راضيا بدفع الكل إلى أحدهما في بعض الأحوال قال: (وإذا قال صاحب الوديعة للمودع لا تسلمه إلى زوجتك فسلمها إليها لا يضمن. وفي الجامع الصغير: إذا نهاه أن يدفعها إلى أحد من عياله فدفعها إلى من لا بد له منه لا يضمن) كما إذا كانت الوديعة دابة فنهاه عن الدفع إلى غلامه، وكما إذا كانت شيئا يحفظ في يد النساء فنهاه عن الدفع إلى امرأته وهو محمل الأول لأنه لا يمكن إقامة العمل مع مراعاة هذا الشرط، وإن كان مفيدا فيلغو (وإن كان له منه بد ضمن) لأن الشرط مفيد لأن من العيال من لا يؤتمن على المال وقد أمكن العمل به مع مراعاة هذا الشرط فاعتبر (وإن قال احفظها في هذا البيت فحفظها في بيت آخر من الدار لم يضمن) لأن الشرط غير مفيد، فإن البيتين في دار واحدة لا يتفاوتان في الحرز (وإن حفظها في دار أخرى ضمن) لأن الدارين يتفاوتان في الحرز فكان مفيدا فيصح التقييد، ولو كان التفاوت بين البيتين ظاهرا بأن كانت الدار التي فيها البيتان عظيمة والبيت الذي نهاه عن الحفظ فيه عورة ظاهرة صح الشرط

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٦٧/٨

ـــــــQضمير قوله: هاهنا. (قوله: قلنا ليس من ضرورته أن يجبر المودع على الدفع ... إلخ) جواب عن قول الإمامين: لو أن يأخذه تقريره أن جواز الأخذ لا يستلزم أن يجبر المودع على الدفع؛ إذ الجبر ليس من ضرورات الجواز، أي: من لوازمه لانفكاكه عنه، كما إذا كانت له ألف درهم وديعة عند إنسان وعليه ألف لغيره فلغريمه، أي: لغريم المودع بالكسر أن يأخذه إذا ظفر به، وليس للمودع أن يدفع إليه، كذا في العناية وغيرها.

أقول: هنا إشكال، وهو أن هذا الجواب لا يتمشى على رواية الجامع الصغير، فإن جواب المسألة فيها: فليس للحاضر أن يأخذ نصيبه عنده، وهذا دال على عدم جواز أخذ أحد الشريكين نصيبه من المودع في غيبة الآخر عند أبي حنيفة – رحمه الله –. والجواب المذكور في الكتاب مشعر بجواز أخذ أحد الشريكين نصيبه من المودع في غيبة الآخر عند أبي حنيفة أيضا وإن لم يجبر المودع على دفع ذلك إليه عنده، كجواز أخذ غريم المودع بالكسر ما أودعه عند إنسان إذا ظفر به من المودع بالفتح وإن لم يكن للمودع أن يدفعه إليه؛ إذ لو لم يكن المراد بالجواب المزبور." (١)

"والجهالة لا تفضي إلى المنازعة؛ لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة. ولأن الملك يثبت بالقبض وهو الانتفاع. وعند ذلك لا جهالة، والنهي منع عن التحصيل فلا يتحصل المنافع على ملكه. ولا يملك الإجارة لدفع زيادة الضرر على ما نذكره إن شاء الله تعالى. قال (وتصح بقوله أعرتك) ؛ لأنه صريح فيه (وأطعمتك هذه الأرض) ؛ لأنه مستعمل فيه

ـــــــQقوله: والجهالة لا تفضي إلى المنازعة؛ لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة) جواب عن قول الكرخي ومع الجهالة لا يصح التمليك. ووجهه أن الجهالة المفضية إلى النزاع هي المانعة، وهذه ليست كذلك؛ لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة، كذا في الشروح. قال صاحب الكافي في تقرير هذا المحل: وإنما صحت العارية مع جهالة المدة، وإن لم يصح التمليك مع جهالة المدة؛ لأن هذه الجهالة لا تفضي إلى المنازعة؛ لأن للمعير أن يفسخ العقد في كل ساعة؛ لكونها غير لازمة، والجهالة التي لا تفضي إلى المنازعة لا تمنع صحة العقد انتهى كلامه.

أقول: فيه نوع خلل؛ لأن قوله وإنما صحت العارية مع جهالة المدة وإن لم يصح التمليك مع جهالة المدة يشعر بأن عامة العلماء قالوا بصحة العارية مع جهالة المدة، وإن اعترفوا بعدم صحة التمليك أصلا مع جهالة المدة فيلزم أن لا يتم هذا الكلام جوابا عن قول الخصم: ومع الجهالة لا يصح التمليك؛ لأن مقصوده به الاستدلال على أن العارية هي الإباحة دون التمليك لا على أنها غير صحيحة مع الجهالة: فالأولى في العبارة أن يقول: وإنما صحت العارية مع جهالة المدة، وإن كانت هي التمليك؛ لأن هذه الجهالة لا تفضي إلى المنازعة إلخ تأمل. (قوله: وتصح بقوله أعرتك؛ لأنه صريح فيه وأطعمتك هذه الأرض؛ لأنه مستعمل فيه) قال صاحب العناية في تفسير قوله صريح فيه: أي حقيقة في عقد العارية، وفي تفسير قوله مستعمل فيه: أي مجاز فيه، ثم قال: وفي عبارته نظر؛ لأنه إذا أراد بقوله مستعمل أنه مجاز فهو صريح؛ لأنه مجاز متعارف، والمجاز المتعارف صريح كما عرف في الأصول، فلا فرق إذا بين العبارتين، والجواب: كلاهما صريح لكن أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فأشار إلى الثاني بقوله مستعمل: أي مجاز ليعلم أن الآخر حقيقة إلى هنا كلامه. ورد عليه بعض الفضلاء بأن

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٩٤/٨

قال: فيه تأمل، فإن تخصيص الأولى بكونها صريحة يوهم أن الثانية ليست كذلك فلا تنحسم مادة **الإشكال انتهى**.
أقول: هذا ساقط؛ لأن الصريح عند علماء الأصول ما انكشف المراد منه." (١)

"(ومنحتك هذا الثوب وحملتك على هذه الدابة إذا لم يرد به الهبة) ؛ لأنهما لتمليك العين، وعند عدم إرادته الهبة تحمل على تمليك المنافع تجوزا. قال (وأخدمتك هذا العبد) ؛ لأنه أذن له في استخدامه (وداري لك سكنى) ؛ لأن معناه سكناها لك (وداري لك عمرى سكنى) ؛ لأنه جعل سكناها له مدة عمره. وجعل قوله سكنى تفسيرا لقوله لك؛ لأنه يحتمل تمليك المنافع فحمل عليه بدلالة آخره.

قال: (وللمعير أن يرجع في العارية متى شاء) لقوله – عليه الصلاة والسلام – «المنحة مردودة والعارية مؤداة» ولأن المنافع تملك شيئا فشيئا على حسب حدوثها فالتمليك فيما لم يوجد لم يتصل به القبض فيصح الرجوع عنه.

قال: (والعارية أمانة إن هلكت من غير تعد لم يضمن) وقال الشافعي: يضمن؛ لأنه قبض مال غيره لنفسه لا عن استحقاق فيضمنه، والإذن

ـــــــــفي نفسه فيتناول الحقيقة الغير المهجورة والمجاز المتعارف كما عرف في موضعه، وأراد المصنف بالصريح هاهنا الحقيقة فقط بقرينة ما ذكره في مقابله كما بينه صاحب العناية، فإن أراد ذلك البعض أن تخصيص الأولى بكونها صريحة يوهم أن الثانية ليست كذلك: أي ليست بصريحة بالمعنى الذي ذكره علماء الأصول فهو ممنوع، وإنما يكون كذلك لو لم يكن قرينة على أنه أراد بالصريح هاهنا معنى الحقيقة وليس فليس، وإن أراد أن تخصيص الأولى بذلك يوهم أن الثانية ليست بصريحة بمعنى الحقيقة فهو مسلم، ولكن لا **إشكال فيه** حتى لا تنحسم مادته (قوله: ومنحتك هذا الثوب وحملتك على هذه الدابة إذا لم يرد به الهبة إلخ) قال صاحب الكافي: كان ينبغي أن يقول: إذا لم يرد بهما بدليل التعليل. وقال: ويمكن أن يجاب عنه بأن الضمير يرجع إلى المذكور كقوله تعالى ﴿عوان بين ذلك﴾ [البقرة: ٦٨] انتهى.
وقال الشارح العيني بعد نقل الطعن **والجواب**: قلت: المذكور شيئان أحدهما قوله: ومنحتك هذا الثوب، والآخر حملتك على هذه الدابة انتهى. أقول: مدار ما قاله على عدم الفرق بين المفهوم وبين ما صدق هو عليه، فإن الشيئين هو الثاني دون الأول. ومبنى التأويل هاهنا وفي قوله تعالى ﴿عوان بين ذلك﴾ [البقرة: ٦٨] هو الأول، وهو شيء واحد لا محالة فلا غبار في **الجواب**. لا يقال: يجوز أن يكون مراده بيان الواقع لا رد **الجواب**؛ لأنا نقول: كون المذكور شيئين مع كونه غنيا عن البيان جدا يأبى عنه قطعا ذكره لفظة قلت سيما بعد ذكر الطعن **والجواب** كما لا يخفى على ذوي الألباب." (٢)
"ما ذكرنا فيملك الإعارة كالموصى له بالخدمة، والمنافع اعتبرت قابلة للملك في الإجارة فتجعل كذلك في الإعارة دفعا للحاجة،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٦/٩
(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٧/٩

ـــــــــوفي النظائر الإمام التمرتاشي.

أقول: في أكثر هذه الأمثلة إشكال: أما في مثال الحمل فلأنه وإن كان مطابقا لما ذكره المصنف في آخر هذه المسألة بقوله فلو استعار دابة ولم يسم شيئا له أن يحمل ويعير غيره للحمل؛ لأن الحمل لا يتفاوت انتهى. إلا أنه مخالف لما سيجيء في كتاب الإجارات في باب ما يجوز من الإجارة وما لا يجوز من أن الحمل كالركوب واللبس مما يختلف باختلاف المستعمل. وحكمه كحكمهما عند الإطلاق والتقييد كما ستطلع عليه. وقد اضطرب كلام الفقهاء في عامة المعتبرات في شأن الحمل حيث قالوا في كتاب العارية: إنه مما لا يتفاوت، وقالوا في كتاب الإجارات إنه مما يتفاوت، وممن ظهرت المخالفة جدا بين كلاميه في المقامين صاحب الكافي، فإنه قال هاهنا: سواء كان المستعار شيئا يتفاوت الناس في الانتفاع به كاللبس في الثوب والركوب في الدابة أو لا يتفاوتون في الانتفاع به كالحمل على الدابة. وقال في الإجارات: ويقع التفاوت في الركوب واللبس والحمل، فما لم يبين لا يصير المعقود عليه معلوما فلا يحكم بجواز الإجارة انتهى.

وأما في مثال الزراعة فلأنه سيأتي في كتاب الإجارات في الباب المزبور أنه لا يصح عقد الإجارة في استئجار الأراضي للزراعة حتى يسمي ما يزرع فيها؛ لأن ما يزرع فيها متفاوت فلا بد من التعيين كي لا تقع المنازعة. ولا يخفى أن المفهوم منه أن الزراعة مما يختلف باختلاف المستعمل، وعن هذا مثل الإمام الزيلعي لما يختلف باختلاف المستعمل فيما نحن فيه بأمثلة، وعد منها الزراعة حيث قال: كاللبس والركوب والزراعة. وأما في مثال السكنى فلأن سكنى الحداد والقصار يضر بالبناء دون سكنى غيرهما، ولهذا لا يدخل سكناهما في استئجار الدور والحوانيت للسكنى كما ذكر في كتاب الإجارات، فكان السكنى أيضا مما يختلف باختلاف المستعمل.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الإضرار بالبناء أثر الحدادة والقصارة لا أثر السكنى؛ لأن مجرد السكنى لا يؤثر في انهدام البناء يضاف الانهدام إلى الحدادة والقصارة كما بينه صاحب النهاية في كتاب الإجارات فلم يقع الاختلاف باختلاف المستعمل في نفس السكنى بل في أمر خارج عنه، والمثال هاهنا إنما هو نفس السكنى فلا **إشكال فيه** (قوله: والمنافع اعتبرت قابلة للملك في الإجارة فتجعل كذلك في الإعارة دفعا للحاجة) **جواب** عن قول الشافعي - رحمه الله - المنافع غير قابلة للملك. وتقريره لا نسلم أنها غير قابلة للملك فإنها تملك بالعقد كما في الإجارة فتجعل في الإعارة كذلك دفعا للحاجة، كذا في العناية وغيرها. أقول: فيه بحث؛ لأن حاصله القياس على الإجارة، وقد تدارك الشافعي دفعه حيث قال في ذيل تعليله: وإنما جعلناها موجودة في الإجارة للضرورة وقد اندفعت بالإباحة: يعني أن علة اعتبار المنافع المعدومة قابلة للملك في الإجارة ضرورة دفع حاجة الناس، وهذه العلة منتفية في الإعارة لاندفاع حاجتهم بالإباحة فلم يتم ما ذكره المصنف هنا **جوابا** عنه، اللهم إلا أن يقال: الناس كما يحتاجون إلى الانتفاع بالشيء؛ لأنفسهم كذلك يحتاجون إلى نفع غيرهم بذلك الشيء. وعند كون الإعارة إباحة لا يقدرون على نفع غيرهم بالعارية فلا تندفع حاجتهم الأخرى، فضرورة دفع حاجتهم بالكلية دعت إلى اعتبار المنافع قابلة للملك في العارية كما." (١)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١١/٩

"بخلاف الغرس؛ لأنه ليس له نهاية معلومة فيقلع دفعا للضرر عن المالك.

قال (وأجرة رد العارية على المستعير) ؛ لأن الرد واجب عليه لما أنه قبضه لمنفعة نفسه والأجرة مؤنة الرد فتكون عليه (وأجرة رد العين المستأجرة على المؤجر)

ــــــــQكلام، وهو أن القلع ما نقص دينارين بل نقص ثمانية دنانير فينبغي أن يرجع بها كما لا يخفى انتهى. أقول: لعل صاحب العناية أراد بقيمة النقص في قوله تكون قيمة النقص دينارين نقصان القيمة على طريقة القلب، ولا يخفى أنه إذا كان نقصان القيمة بالقلع دينارين كان التفاوت بين القيمتين بدينارين فيرجع بهما قطعا. وأما صاحب الكفاية وتاج الشريعة فكأنهما أرادا بقيمة النقص معنى قيمة الناقص، وإذا كان قيمة الناقص بالقلع دينارين يكون التفاوت بين القيمتين بثمانية دنانير فيرجع بثمانية دنانير، وبهذا ظهر توجيه كلام كل من طائفتي هؤلاء الشراح.

واندفع ما أورده ذلك البعض من العلماء على ما ذكره صاحب العناية كما لا يخفى. وأجاب بعض الفضلاء عن ذلك بوجه آخر حيث قال: فأقول الظاهر أن قوله قيمة النقص من إضافة الموصوف إلى الصفة أي القيمة المنقوصة فلا **إشكال** **انتهى** كلامه. أقول: ليس هذا بسديد، إذ لا يجوز إضافة الموصوف إلى الصفة ولا إضافة الصفة إلى الموصوف على المذهب المنصور المختار حتى تقرر في عامة متون النحو وشاع أن الموصوف لا يضاف إلى صفته ولا الصفة إلى موصوفها، وإنما جواز ذلك مذهب سخيف كوفي لا ينبغي أن يصار إليه في توجيه كلام الثقات، على أن النقص فيما نحن فيه لا يصلح أن يكون صفة للقيمة إلا بعد أن يجعل مجازا عن المفعول فيكون بمعنى المنقوصة، وهذا تعسف بعد تعسف، ولعمري إن من عادة ذلك الفاضل أن يتشبث بذلك المذهب السخيف مع تكلف آخر في توجيه بعض المقامات، وقد مر منه ذلك غير مرة، ومع ذلك يزعمه معنى لطيفا ظاهرا كما يلوح به.

قوله: هاهنا فأقول: الظاهر أن قوله قيمة النقص من إضافة الموصوف إلى الصفة وما كان ينبغي له ذلك (قوله: بخلاف الغرس؛ لأنه ليس له نهاية معلومة فيقلع دفعا للضرر عن المالك) أقول: لقائل أن يقول: إذا كان وقت في الغرس كان له نهاية معلومة بالتوقيت فينبغي أن لا تؤخذ الأرض منه هنا أيضا إلى تمام ذلك الوقت مراعاة للحقين. **والجواب** أن المراد أن الغرس ليس له في نفسه نهاية معلومة، وبالتوقيت لا يتقرر له نهاية لجواز أن لا يقلعه المستعير في تمام ذلك الوقت، إما بعمد منه لخيانة نفسه، أو بمانع يمنعه عنه فيلزم أن يتضرر المالك، بخلاف الزرع فإن له في نفسه نهاية معلومة لا يتأخر عنه بالضرورة فافترقا.

وأما ما قاله بعض الفضلاء من أن الضرر لصاحب البناء والغرس متعين سواء وقت أو لا، إذ ليس لهما نهاية معلومة فلا يمكن مراعاة الحقين، بخلاف الزرع فليس بتام؛ لأن تعين الضرر لصاحب البناء والغرس ممنوع، إذ يجوز أن يسكن صاحب البناء في البناء شتاء ثم ينقض البناء إذا جاء الصيف، وأن يغرس صاحب الغرس الشجر ثم يقلعه بعد مدة ليبيعه كما هو العادة، فإذا وقت المعير العارية بالمدة المعتادة في نقض مثل ذلك البناء وقلع مثل ذلك الشجر ولم تؤخذ الأرض من يد

المستعير إلى تمام تلك المدة لم يتضرر صاحب البناء والغرس أصلا، ومما يؤيد هذا ما ذكره صاحب الكفاية وتاج الشريعة عند شرح قول المصنف ثم إذا لم يكن وقت العارية فلا ضمان عليه؛ لأن المستعير مغتر غير مغرور." (١)

"ثم عمله يظهر في حق المنفعة ملكا واستحقاقا حال وجود المنفعة.

(ولا تصح حتى تكون المنافع معلومة، والأجرة معلومة) لما روينا، ولأن الجهالة في المعقود عليه وبدله تفضي إلى المنازعة كجهالة الثمن والمثمن في البيع (وما جاز أن يكون ثمنا في البيع جاز أن يكون أجرة في الإجارة) ؛ لأن الأجرة ثمن المنفعة، فتعتبر بثمن المبيع.

ــــــQالمقام، فإن الانعقاد هو ارتباط القبول بالإيجاب، فإذا حصل الارتباط بإقامة الدار مقام المنفعة يتحقق الانعقاد، فأي معنى للانعقاد ساعة فساعة بعد ذلك. اهـ كلامه. أقول: **جواب** هذا **الإشكال ينكشف** جدا بما ذكره صاحب غاية البيان هاهنا حيث قال: والمراد من انعقاد العلة ساعة فساعة في كلام مشايخنا على حسب حدوث المنافع هو عمل العلة ونفاذها في المحل ساعة فساعة لا ارتباط الإيجاب بالقبول كل ساعة وإن كان ظاهر كلام المشايخ يوهم ذلك. والحكم تأخر من زمان انعقاد العلة إلى حدوث المنافع ساعة فساعة؛ لأن الحكم قابل للتراخي كما في البيع بشرط الخيار. وفسر بعض مشايخنا على وجه آخر فقال: اللفظان الصادران منهما مضافين إلى محل المنفعة، وهو الدار صحا كلاما، وهو عقد بينهما، إذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الإيجاب، ثم لانعقاد حكم الشرع يثبت وصفا لكلاميهما شرعا، والعلة الشرعية مغايرة للعلل العقلية، فإنه يجوز أن تنفك عن معلولاتها، فجاز أن يقال: العقد وجد وأنه عبارة عن كلاميهما، والانعقاد تراخى إلى وجود المنافع ساعة فساعة، بخلاف العلل العقلية. فإن الانكسار لا يصح انفكاكه عن الكسر، إلى هنا كلام صاحب الغاية.

فكأن ذلك المستشكل لم ير هذا الكلام أو لم يقنع به، وكلاهما مما لا ينبغي كما لا يخفى. ثم إن صاحب العناية جعل قول المصنف، والدار أقيمت مقام المنفعة إلخ **جوابا** عن سؤال مقدر حيث قال بعد شرح قوله وتنعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنافع. فإن قيل: إذا كان كذلك وجب أن يصح رجوع المستأجر في الساعة الثانية قبل أن ينعقد العقد فيها، وإذا استأجر شهرا مثلا ليس له أن يمتنع بلا عذر.

أجاب بقوله، والدار أقيمت مقام المنفعة في حق إضافة العقد ليرتبط الإيجاب بالقبول إلزاما للعقد في المقدار المعين. انتهى كلامه. وقد تبعه العيني. أقول: فيه نظر؛ لأنه إن تحقق انعقاد العقد في ذلك المقدار المعين كله بمجرد إقامة الدار مقام المنفعة في حق إضافة العقد ليرتبط الإيجاب بالقبول لم يظهر معنى قولهم وتنعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنافع، إذ يلزم حينئذ أن تنعقد في الساعة الأولى، وهي ساعة العقد بالإيجاب، والقبول وارتباط أحدهما بالآخر، وإن لم يتحقق ذلك الانعقاد بمجرد تلك الإقامة بل حصل ساعة فساعة على حسب حدوث المنافع كما هو الظاهر من كلامهم يرد السؤال المقدر المزبور على قولهم وتنعقد ساعة فساعة، ولا يتم قول المصنف.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٦

والدار أقيمت مقام المنفعة إلخ جوابا عن ذلك السؤال، بل يحتاج إلى جواب آخر كما لا يخفى، فالأظهر أنه ليس مراد المصنف بقوله المذكور الجواب عن السؤال المزبور، بل مراده به توجيه صحة العقد." (١)

"إلا أن في الأوقاف لا تجوز الإجارة الطويلة كي لا يدعي المستأجر ملكها وهي ما زاد على ثلاث سنين هو المختار.

قال: (وتارة تصير معلومة بنفسه كمن استأجر رجلا على صبغ ثوبه أو خياطته أو استأجر دابة؛ ليحمل عليها مقدارا معلوما أو يركبها مسافة سماها) ؛ لأنه إذا بين الثوب ولون الصبغ وقدره وجنس الخياطة والقدر المحمول وجنسه والمسافة صارت المنفعة معلومة فيصح العقد،

ـــــــــــــــــــــــــــــولقائل أن يقول: إذا كان الثمن مشروطا بكونه مما يجب في الذمة كانت الأجرة أيضا مشروطة بكونها ثمن المنفعة كما صرح به المصنف في تعليل مسألة القدوري. فإن قيل: إن المشروط بذلك ثمن المبيع لا ثمن المنفعة. قلنا: فلقائل أن يقول إذا كان ثمن المنفعة مخالفا لثمن المبيع في أن يكون أحدهما مشروطا بشيء دون الآخر، فهل يتم القياس المستفاد من قول المصنف؛ لأن الأجرة ثمن المنفعة فتعتبر بثمن المبيع فليتأمل.

وأورد بعض الفضلاء على الجواب الذي ذكره صاحب العناية بوجه آخر حيث قال: فيلزم خلو البيع عن الثمن فيما إذا بيع الدار بالدار، إذ لا يجب العقار في الذمة كما لا يخفى اهـ.

أقول: إن كان مراده بهذا الكلام مجرد إلزام صاحب العناية بناء على ما قاله في نظره السابق من أنه لو لم تصلح العين ثمنا كانت المقايضة بيعا بلا ثمن وهو باطل فله وجه، وإن كان مراده به إيراد إشكال على ذلك الجواب في الحقيقة فليس بصحيح، إذ اللازم من الجواب المذكور خلو البيع عن الثمن بمعنى ما يجب في الذمة فيما إذا بيع الدار بالدار لا خلوه عن الثمن بمعنى العوض المقابل للمبيع في تلك الصورة، والمحذور خلوه عن الثمن بالمعنى الثاني دون المعنى الأول كما بيناه من قبل (قوله: وتارة تصير معلومة بنفسه) أي بنفس عقد الإجارة، كذا ذكر الشراح قاطبة ولم ينقل عامتهم نسخة أخرى.

وأما صاحب غاية البيان فقال بعد ذكر ذلك: وفي بعض نسخ المختصر: وتارة تصير معلومة بالتسمية. أقول: لعل الصواب هذه النسخة؛ لأن المنافع لا تصير معلومة في هذا النوع بنفس العقد فقط، بل إنما تصير معلومة بتسمية أمور كبيان الثوب وألوان الصبغ وقدره في استئجار رجل على صبغ ثوب وبيان الثوب وجنس الخياطة في استئجار رجل على خياطة ثوب وبيان القدر المحمول وجنسه، والمسافة في استئجار رجل دابة للحمل أو الركوب على ما أشار المصنف إلى ذلك كله حيث قال: لأنه إذا بين الثوب وألوان الصبغ وقدره وجنس الخياطة، والقدر المحمول وجنسه، والمسافة صارت المنفعة معلومة فصح العقد، فكما أن المنافع لا تصير معلومة في النوع السابق، والنوع اللاحق بنفس العقد فقط بل إنما تصير معلومة في النوع السابق ببيان المدة، وفي النوع اللاحق بالتعيين والإشارة، كذلك لا تصير معلومة في هذا النوع بنفس العقد فقط، بل إنما تصير معلومة فيه بتسمية ما لا بد منه من الأمور اللازمة البيان كما أشير إلى بعضها في الأمثلة المذكورة، فلم يكن لنسبة صيرورة المنافع معلومة في هذا النوع إلى نفس العقد وجه ظاهر.

وعن هذا لا ترى عبارة بنفسه مذكورة في شيء من الكتب المعتبرة سوى نسخة هذا الكتاب على ما ذكره الشراح، وإنما

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٦١/٩

المذكور في سائر الكتب موضع بنفسه بالتسمية كما وقع في الكنز، والمختار، أو بذكر العمل كما وقع في الوقاية وبعض المتون.

(قوله: وربما يقال الإجارة." (١)

"دار مشتركة من غير الشريك. لهما أن للمشاع منفعة ولهذا يجب أجر المثل، والتسليم ممكن بالتخلية أو بالتهايؤ فصار كما إذا آجر من شريكه أو من رجلين وصار كالبيع. ولأبي حنيفة أنه آجر ما لا يقدر على تسليمه فلا يجوز، وهذا؛ لأن تسليم المشاع وحده لا يتصور، والتخلية اعتبرت تسليما لوقوعه تمكينا وهو الفعل الذي يحصل به التمكن ولا تمكن في المشاع، بخلاف البيع لحصول التمكن فيه، وأما التهايؤ فإنما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك، وحكم العقد يعقبه والقدرة على التسليم شرط العقد وشرط الشيء يسبقه، ولا يعتبر المتراخي سابقا،

ـــــــQفي الاستئجار على تعليم القرآن ونظائره بناء على عدم القدرة على تسليم ما التزمه المؤجر من المنفعة، فكيف يصح استحسان الاستئجار في هاتيك الصور، وصحة استحسانه فرع إمكان تحقق ماهية الإجارة كما لا يخفى فليتأمل في دفع هذا **الإشكال القوي** لعله مما تسكب فيه العبرات إلا أن لا يسلم صحة ذينك الدليلين.

(قوله: وأما التهايؤ فإنما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك، إلى قوله لا يعتبر المتراخي سابقا) هذا **جواب** عن قولهما أو بالتهايؤ. وحاصله أن التهايؤ من أحكام العقد بواسطة الملك فهو متأخر عن العقد الموجب للملك، وهو منتف لانتفاء شرطه، وهو القدرة على التسليم، ولا يمكن إثباته بالتهايؤ؛ لأنه لا يمكن أن يكون ثبوت الشيء بما يتأخر عنه ثبوتا، كذا في العناية. واعترض بعض الفضلاء على ما في الهداية وعلى ما في العناية، أما على ما في الهداية فبأن قال فيه بحث فإنهما لم يقولا إن التهايؤ هو القدرة على التسليم، بل يقولان يتحقق التسليم به، فكما أن التسليم حكم العقد، والقدرة عليه شرط فكذلك يقال في التهايؤ، وأما على ما في العناية فبأن قال يجوز ثبوت العلم بالشيء بما يتأخر عنه ثبوتا، وما نحن بصدده منه. اهـ.

أقول: كل واحد منهما ساقط. أما الأول فلأنه كلام خال عن التحصيل؛ لأن ما ذكره هاهنا من قبل أبي حنيفة ليس بمبني على أن يكون مدار ما قاله صاحباه على أن التهايؤ هو القدرة حتى يصح الاعتراض عليه بأنهما لم يقولا إن التهايؤ هو القدرة، بل قالا يتحقق التسليم به، بل ذاك مبني على أن قولهما أو بالتهايؤ في قولهما والتسليم ممكن بالتخلية." (٢)

"وبخلاف ما إذا آجر من شريكه فالكل يحدث على ملكه فلا شيوع، والاختلاف في النسبة لا يضره، على أنه لا يصح في رواية الحسن عنه، وبخلاف الشيوع الطارئ؛ لأن القدرة على التسليم ليست بشرط للبقاء، وبخلاف ما إذا آجر من رجلين؛ لأن التسليم يقع جملة ثم الشيوع بتفرق الملك فيما بينهما طارئ.

ـــــــQأو بالتهايؤ يقتضي جواز كون ثبوت القدرة على التسليم بثبوت التهايؤ فيرد عليه من قبله أن يقال ثبوت التهايؤ

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٦٤

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٩٩

بل ثبوت القدرة على التهايؤ متأخر عن تحقق العقد؛ لأنه إنما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك.

والقدرة على التسليم مقدمة على العقد لكونها شرط جوازه فكيف يمكن أن يكون ثبوت المتقدم بثبوت المتأخر، وهذا معنى قول المصنف ولا يعتبر المتراخي سابقا ولا غبار عليه أصلا. وأما الثاني فلأنه لا شك في جواز ثبوت العلم بالشيء بما يتأخر عنه ثبوتا كما في الاستدلال من الأثر على المؤثر، ولكن ما نحن بصدده ليس منه لا محالة، إذ لا يشك عاقل في أن ليس معنى قولهما والتسليم ممكن بالتخلية أو بالتهايؤ أن ثبوت العلم بإمكان التسليم بالتخلية أو بالتهايؤ، بل معناه أن ثبوت نفس إمكان التسليم: أي القدرة عليه بالتخلية أو بالتهايؤ، وما نحن بصدده **جواب** عن قولهما ذلك، فكان المراد به أيضا ما أريد به هنالك. (قوله: وبخلاف الشيوع الطارئ؛ لأن القدرة على التسليم ليست بشرط للبقاء) قال صاحب العناية: ليس لقوله هذا تعلق ظاهرا إلا أن يجعل تمهيدا **للجواب** عن قولهما أو من رجلين، لكن في قوله وبخلاف ما إذا آجر من رجلين نبوة عن ذلك تعرف بالتأمل اهـ كلامه.

أقول: لا يذهب على ذي فطرة سليمة أن مقصود المصنف من قوله هذا دفع **إشكال يرد** على دليل أبي حنيفة، وهو أن الشيوع الطارئ لا يفسد الإجارة بالإجماع مع انتفاء القدرة على التسليم هناك أيضا، ولا شك أن لهذا تعلقا ظاهرا بما نحن فيه من غير احتياج إلى أن يجعل تمهيدا لما بعده. (قوله: وبخلاف ما إذا آجر من رجلين؛ لأن التسليم يقع جملة ثم الشيوع بتفرق الملك فيما بينهما طارئ) قال تاج الشريعة: فإن قلت: الشيوع." [(١)]

"باب ضمان الأجير قال: (الأجراء على ضربين: أجير مشترك، وأجير خاص.

ـــــــQبقوله قبل تمام العقد قبل تمام مدة العقد على ما هو الشائع من حذف المضاف يدل عليه قوله: في وضع المسألة فإن زرعها، ومضى الأجل: ويرشد إليه قول صاحب الكافي في التعليل: ولنا أن المعقود عليه صار معلوما قبل مضي الأجل فيرتفع الفساد اهـ. هذا وقال في النهاية، ومعراج الدراية: فإن قيل: وإن ارتفعت الجهالة بمجرد الزراعة لكن لم يرتفع ما هو الموجب للفساد، وهو احتمال أن يزرع ما يضر بالأرض؛ لجواز أن يكون ما زرعها مضرا بالأرض فتقع بينهما المنازعة بسبب ذلك؛ لأن الموجب للفساد في ابتداء العقد كان احتمال ذلك وقد تحقق ذلك. فكيف ينقلب إلى الجواز بتحقق شيء احتماله مفسد للعقد؛ ولأن المعقود عليه إذا كان مجهولا لا يتعين إلا بتعيينهما صونا عن الإضرار بأحدهما، ولا ينفرد أحدهما بالتعيين؛ لما أن العقد قام بهما، فكذا تعيين المعقود عليه ينبغي أن يقوم بهما، ثم الاستعمال تعيين من أحدهما فلا يصح ذلك. وهذا **الإشكال هو** الذي قاله صاحب الفوائد بقوله ولي في هذا التعليل **إشكال هائل**. ثم قال: قلنا الأصل إجارة العقد عند انتفاء المانع؛ لأن عقود الإنسان تصح بقدر الإمكان، والمانع الذي فسد العقد باعتباره توقع المنازعة بينهما في تعيين المعقود عليه، وعند استيفاء أحد النوعين من المنافع يزول هذا التوقع فيجوز هذا العقد. انتهى ما في النهاية، ومعراج الدراية.

أقول: في **الجواب** بحث؛ لأن توقع المنازعة بينهما إنما يزول عند استيفاء أحد النوعين من المنافع إذا لم ينفرد أحدهما باستيفاء ذلك. وأما إذا انفرد أحدهما به فلا يزول ذلك أصلا، وهذا مما لا سترة به، فالكلام الفيصل أنه إن اعتبر في موضع هذه

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٠٠

المسألة علم رب الأرض باستعمال المستأجر في الأرض ورضاه بما عمل فيها فلا يتجه **الإشكال المذكور** رأسا، وإن لم يعتبر فيه ذلك بل انقلب العقد جائزا بمجرد استعمال المستأجر فيها، ومضى الأجل، سواء علم رب الأرض بذلك ورضي به أو لا، **فالإشكال المذكور** وارد جدا غير مندفع **بالجواب** المزبور قطعا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[باب ضمان الأجير]

(باب ضمان الأجير) لما فرغ من ذكر أنواع الإجارة صحيحها وفاسدها شرع في بيان الضمان؛ لأنه من جملة العوارض التي تترتب على عقد الإجارة فتحتاج إلى بيانه، كذا في غاية البيان، ويقرب منه ما ذكر في معراج الدراية فقال: لما ذكر أنواع الإجارة الصحيحة." (١)

"باب الإجارة على أحد الشرطين (وإذا قال للخياط إن خطت هذا الثوب فارسيا فبدرهم، وإن خطته روميا فبدرهمين جاز، وأي عمل من هذين العملين عمل استحق الأجر به) وكذا إذا قال للصباغ إن صبغته بعصفر فبدرهم، وإن صبغته بزعفران فبدرهمين، وكذا إذا خيره بين شيئين بأن قال: آجرتك هذه الدار شهرا بخمسة أو هذه الدار الأخرى بعشرة، وكذا إذا خيره بين مسافتين مختلفتين بأن قال: آجرتك هذه الدابة إلى الكوفة بكذا أو إلى واسط بكذا، وكذا إذا خيره بين ثلاثة أشياء، وإن خيره بين أربعة أشياء لم يجز، والمعتبر في جميع ذلك البيع والجامع دفع الحاجة، غير أنه لا بد من اشتراط الخيار في البيع، وفي الإجارة لا يشترط ذلك؛ لأن الأجر إنما يجب بالعمل، وعند ذلك يصير المعقود عليه معلوما، وفي البيع يجب الثمن بنفس العقد فتتحقق الجهالة على وجه لا ترتفع المنازعة إلا بإثبات الخيار (ولو قال: إن خطته اليوم فبدرهم، وإن خطته غدا فبنصف درهم،

ـــــــQ [باب الإجارة على أحد الشرطين]

(باب الإجارة على أحد الشرطين) لما فرغ من ذكر الإجارة على شرط واحد ذكر في هذا الباب الإجارة على أحد الشرطين؛ لأن الواحد قبل الاثنين (قوله: غير أنه لا بد من اشتراط الخيار في البيع وفي الإجارة لا يشترط ذلك، إلى قوله فتتحقق الجهالة على وجه لا ترتفع المنازعة إلا بإثبات الخيار) استشكل صاحب التسهيل هذا الفرق حيث قال: أقول الجهالة التي في طرف الأجرة ترتفع كما ذكروا، وأما الجهالة التي في طرف العين المستأجرة في نحو قوله آجرتك هذه الدار سنة بخمسة أو هذه الدار بعشرة فهي ثابتة، وهي تفضي إلى النزاع في تسليم العين وتسلمه، إذ المستأجر يريد هذا والمؤجر يدفع الآخر فيتحقق النزاع فينبغي أن لا تصح بدون شرط خيار التعيين. انتهى كلامه. وأجاب عنه بعض العلماء حيث قال بعد ذكر ذلك الاستشكال في صورة أن يكون من عند نفسه ويمكن **الجواب** بأن يقال: إن الثمن يجب في باب البيع بمجرد العقد فلا ترتفع الجهالة المفضية إلى النزاع حين وجوب الثمن إلا بإثبات الخيار، والأجرة في باب الإجارة لا تجب بمجرد العقد بل بالعمل، وعند وجود العمل ترتفع الجهالة لا محالة فلا حاجة إلى إثبات الخيار. إلى هنا كلامه.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٢٠

أقول: ليس هذا الجواب بشيء إذ ليس فيه شيء زائد على ما ذكروا في الفرق هاهنا، والإشكال المزبور إنما يتجه بعد ذلك، فإن الجهالة التي في طرف العين المستأجرة تفضي إلى النزاع في تسليم العين وتسلمها." (١)

"فإن خاطه اليوم فله درهم، وإن خاطه غدا فله أجر مثله عند أبي حنيفة لا يجاوز به نصف درهم. وفي الجامع الصغير: لا ينقص من نصف درهم ولا يزاد على درهم. وقال أبو يوسف ومحمد: الشرطان جائزان) قال: زفر: الشرطان فاسدان؛ لأن الخياطة شيء واحد، وقد ذكر بمقابلته بدلان على البدل فيكون مجهولا، وهذا؛ لأن ذكر اليوم للتعجيل، وذكر الغد للترفيه فيجتمع في كل يوم تسميتان.

ـــــــQفلا يبقى المجال للعمل نفسه، إذ العمل في نحو استئجار الدار إنما يتصور بعد تحقق تسليم العين المستأجرة وتسلمها، وعند النزاع لا يتحقق ذلك فلا يفيد القول بأن الجهالة ترتفع عند وجود العمل كما لا يخفى فليتأمل في دفع أصل الإشكال (قوله: وقال زفر: الشرطان فاسدان؛ لأن الخياطة شيء واحد، وقد ذكر بمقابلته بدلان على البدل فيكون مجهولا، وهذا؛ لأن ذكر اليوم للتعجيل وذكر الغد للترفيه فيجتمع في كل يوم تسميتان) بيان ذلك أن ذكر اليوم للتعجيل لا للتوقيت؛ لأنه حال إفراد العقد في اليوم بأن قال خطه اليوم بدرهم كان للتعجيل لا للتوقيت، حتى لو خاطه في الغد استحق الأجر، فكذا هاهنا. وذكر الغد للترفيه؛ لأنه حال إفراد العقد في الغد بأن قال خطه غدا بنصف درهم كان للترفيه فكذا هاهنا، إذ ليس لتعداد الشرط أثر في تغييره فيجتمع في كل يوم تسميتان. أما في اليوم فلأن ذكر الغد إذا كان للترفيه كان العقد المضاف إلى غد ثابتا اليوم مع عقد اليوم. وأما في الغد فلأن العقد المنعقد في اليوم باق؛ لأن ذكر اليوم للتعجيل فيجتمع مع المضاف إلى غد، وإذا اجتمع في كل واحد منهما تسميتان لزم مقابلة العمل الواحد ببدلين على سبيل البدل فصار كأنه قال خطه بدرهم أو نصف درهم، وهو باطل لكون الأجر مجهولا وذلك يفضي إلى النزاع، كذا في الشروح والكافي.

قال صاحب العناية بعد ذلك البيان: والجواب أن الجهالة تزول بوقوع العمل، فإن به يتعين الأجر للزومه عند العمل كما تقدم انتهى. أقول: فيه نظر؛ لأن زوال الجهالة بوقوع العمل إنما يتصور إذا لم يجتمع في كل يوم تسميتان، ومدار دليل زفر على اجتماعهما في كل يوم كما تبين من قبل، فحينئذ لا تزول الجهالة." (٢)

"ولا يمكن حمل اليوم على التأقيت؛ لأن فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل، وإذا كان كذلك

ـــــــQلا يجتمع في كل يوم تسميتان فلا ينافيه تجويز ذلك، بخلاف قول أبي حنيفة كما عرفت (قوله: ولا يمكن حمل اليوم على التأقيت؛ لأن فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل) فإنا إذا نظرنا إلى ذكر العمل كان الأجير مشتركا، وإذا نظرنا إلى ذكر اليوم كان أجير وحد، وهما متنافيان لتنافي لوازمهما، فإن ذكر العمل يوجب عدم وجوب الأجرة ما لم يعمل، وذكر الوقت يوجب وجوبها عند تسليم النفس في المدة، وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات؛ ولذلك عدلنا عن الحقيقة التي هي التأقيت إلى المجاز الذي هو التعجيل، كذا في العناية وغيرها.

أقول: يشكل هذا بمسألة الراعي فإنه يجتمع فيها العمل والوقت، وتصح الإجارة بالاتفاق، ولا يحمل الوقت على غير معناه

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٣٠

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٣١

الحقيقي في قول أحد، بل يعتبر الأجير أجيرا مشتركا إن وقع ذكر العمل أولا، وأجير وحد إن وقع ذكر المدة أولا، صرح بذلك في عامة المعتبرات سيما في الذخيرة والمحيط البرهاني. قال صاحب الكافي: وفي المسألة **إشكال هائل** على قول أبي حنيفة – رحمه الله –، فإنه جعل ذكر اليوم للتعجيل هنا حتى أجاز العقد، وفي مسألة المخاتيم جعل ذكر اليوم للتأقيت فأفسد العقد على ما سبق تقريره. **والجواب** أن ذكر اليوم حقيقة للتوقيت فيحمل عليه حتى يقوم الدليل على المجاز، وهنا قام الدليل على المجاز، وهو نقصان الأجر بسبب التأخير فعدلنا عن الحقيقة وصرنا إلى المجاز بهذا الدليل، ولم يقم مثل هذا الدليل ثمة فكان التوقيت مرادا فسد العقد. انتهى كلامه.

وزاد عليه تاج الشريعة سؤالا **وجوابا** فلخصهما صاحب العناية فقال بعد ذكر ذلك الإشكال. **والجواب** ورد بأن دليل المجاز قائم ثمة، وهو تصحيح العقد على تقدير التعجيل فيكون مرادا نظرا إلى ظاهر الحال. **والجواب** أن الجواز بظاهر الحال في حيز النزاع فلا بد من دليل زائد على ذلك وليس بموجود، بخلاف ما نحن فيه فإن نقصان الأجر دليل زائد على الجواز بظاهر الحال انتهى. أقول: يشكل **الجواب** المذكور عن ذلك **الإشكال بمسألة** أخرى مذكورة في المحيط البرهاني، وهي ما قال فيه، ولو قال إن خطته اليوم فلك درهم، وإن خطته غدا فلا أجر لك، قال محمد في الأمالي: إن خاطه في اليوم الأول فله درهم: وإن خاطه في اليوم الثاني فله أجر مثله لا يزاد على درهم في قولهم جميعا؛ لأن إسقاط الأجر في اليوم الثاني لا ينفي وجوبه في اليوم الأول، ونفي التسمية في اليوم الثاني لا ينفي أصل العقد فكان في اليوم الثاني عقدا لا تسمية فيه فيجب أجر المثل. انتهى لفظ المحيط.

فإن أبا حنيفة – رحمه الله – لم يفسد العقد في اليوم الأول في هاتيك المسألة كما أفسده في حالة الانفراد مع أنه لم يقم فيها دليل على المجاز كما قام دليل عليه فيما نحن فيه." (١)

"لأن الكتابة فك الحجر مع قيام الملك ضرورة التوسل إلى المقصود، والتزوج ليس وسيلة إليه، ويجوز بإذن المولى لأن الملك له (ولا يهب ولا يتصدق إلا بالشيء اليسير) لأن الهبة والصدقة تبرع وهو غير مالك ليملكه، إلا أن الشيء اليسير من ضرورات التجارة لأنه لا يجد بدا من ضيافة وإعارة ليجتمع عليه المجاهزون.

ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته وتوابعه (ولا يتكفل) لأنه تبرع محض، فليس من ضرورات التجارة والاكتساب ولا يملكه بنوعيه نفسا ومالا لأن كل ذلك تبرع (ولا يقرض) لأنه تبرع ليس من توابع الاكتساب (فإن وهب

ــــــــQرجع إلى العمل بكونها معاوضة فيما دخل في صلب العقد وبكونها إعتاقا في غير ما دخل فيه رعاية للشبهين رجع هذا الوجه إلى الوجه الأول.

وأما وجهه الثاني فلأن التقييد بقوله في حق هذا الشرط لا يدفع **الإشكال المذكور**. إذ لقائل أن يقول: إذا كان لشبهه بالعتق أثر ينبغي أن يعتبر إعتاقا في غير هذا الشرط أيضا

(قوله لأن الكتابة فك الحجر مع قيام الملك ضرورة التوسل إلى المقصود والتزوج ليس وسيلة إليه) قال بعض الفضلاء: تأمل

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٣٣/٩

هل يمكن تعميم هذا الدليل لعدم جواز تزويج المكاتبة نفسها؟ وقال: ولا يخفى أنه لا يمكن انتهى.
أقول: بل يمكن تعميمه له، إذ الظاهر أن مدار حكمه بأنه لا يمكن هو أن المكاتبة بتزويج نفسها تتملك المهر فيصير ذلك وسيلة إلى اكتساب المال الذي هو المقصود من الكتابة، ومأخذ ذلك ما ذكره المصنف فيما سيأتي في تعليل مسألة جواز تزويج المكاتب أمته بقوله لأنه اكتساب المال فإنه يتملك به المهر فيدخل تحت العقد انتهى. لكنه ليس بتام، فإن بين تزويج المكاتبة نفسها وتزويج المكاتب أمته فرقا كما صرحوا به في أثناء شرح مسألة تزويج المكاتب أمته فيما سيأتي، وقد أوضحه صاحب النهاية حيث سأل هناك بأن المكاتب لما ملك تزويج أمته بهذه العلة ينبغي أن تملك المكاتبة تزويج نفسها لوجود هذه العلة فيها لأنها تكسب به المهر وتسقط نفقتها عن نفسها.
ومع ذلك ذكر في باب جناية رقيق المكاتب وولده من كتاب عتاق المبسوط أن المكاتبة لا تتزوج بغير إذن المولى. وأجاب بأن تزويج المكاتبة نفسها ليس لاكتساب المال بل للتحصين والعفة، فإن مقصودها من تزويج نفسها شيء آخر سوى المال، فلذلك لم يكن هذا العقد مما يتناوله الفك الثابت بالكتابة. وقال: وبهذا وقع الفرق بين هذا وبين تزويج الأمة، وعزاه إلى المبسوط.
فتلخص من ذلك **الجواب** أن الدليل المذكور هاهنا يمكن تعميمه لعدم جواز تزويج المكاتبة نفسها أيضا كما لا يخفى تأمل تقف. نعم قول جماعة من الشراح وصاحب الكافي بعد قول المصنف والتزوج ليس وسيلة إليه بل فيه التزام المهر والنفقة يشعر باختصاص هذا الدليل بالمكاتب، فإن التزام المهر والنفقة إنما يتصور في حق المكاتب دون المكاتبة، لكن الكلام في إمكان تعميم الدليل الواقع في عبارة المصنف، ثم إن الدليل الأظهر الخالي عن شائبة توهم الاختصاص بالمذكر ما ذكره صاحب البدائع حيث قال: ولا يجوز للمكاتب أن يتزوج." (١)
"والظاهر أن الإنسان لا يلتزم المال بمقابلة ما يستحق حريته وصار كما إذا طلق امرأته ثنتين ثم طلقها ثلاثا على ألف كان جميع الألف بمقابلة الواحدة الباقية لدلالة الإرادة، كذا هاهنا، بخلاف ما إذا تقدمت الكتابة وهي المسألة التي تليه لأن البدل مقابل بالكل إذ لا استحقاق عنده في شيء فافترقا قال (وإن دبر مكاتبته صح التدبير) لما بينا.
(ولها الخيار، إن شاءت مضت على الكتابة، وإن شاءت عجزت نفسها وصارت مدبرة) لأن الكتابة ليست بلازمة في جانب المملوك، فإن مضت على كتابتها فمات المولى ولا مال له غيرها فهي بالخيار إن شاءت سعت في ثلثي مال الكتابة أو ثلثي قيمتها عند أبي حنيفة. وقالا: تسعى في الأقل منهما، فالخلاف في هذا الفصل في الخيار بناء على ما ذكرنا. أما المقدار فمتفق عليه، ووجهه ما بينا.

قال (وإذا أعتق المولى مكاتبه عتق بإعتاقه) لقيام ملكه فيه (وسقط بدل الكتابة) لأنه ما التزمه إلا مقابلا بالعتق وقد حصل له دونه فلا يلزمه،
ـــــــQأقول: في **الجواب** **إشكال**، لأن القول بإبقاء الكتابة فيها بعد أن عتق كلها بالتدبير ينافي قول المصنف، وعندهما لما

---
(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٧٤/٩

عتق كلها بعتق بعضها فهي حرة، إذ الظاهر أن الحرية والكتابة لا يجتمعان في شخص واحد في حالة واحدة، فأنى يتصور إبقاء الكتابة فيها بعد أن صارت حرة عندهما.

فإن قلت: المراد إبقاء حكم الكتابة لا إبقاء حقيقتها والمنافي للحرية هو الثاني دون الأول. قلت: لو أبقى حكم الكتابة لأبقى تأجيلها لأنه من خصائصها. ولهذا قال في الكافي في تقرير دليل الإمامين هنا. وعندهما لما عتق كله بعتق ثلثه لأن الإعتاق لا يتجزأ عندهما بطلت الكتابة وبطل الأجل لأنه من خصائص الكتابة وبقي أصل المال عليه غير مؤجل إلخ.

ولو أبقى تأجيلها لزم أن لا يتم قولهما فتختار الأقل لا محالة، فلا معنى للتخيير لجواز أن تختار الأكثر المؤجل لكون أدائه أيسر من أداء الأقل المعجل كما مر في بيان دليل أبي حنيفة فيكون هذا هو المعنى للتخيير فلا تنقطع مادة **الإشكال** (قوله والظاهر أن الإنسان لا يلتزم المال بمقابلة ما يستحق حريته) أقول: لمانع أن يمنع هذه المقدمة، فإنه لا يلزم من مجرد استحقاق الحرية حقيقة الحرية، والثابت في المدبرة في الحال مجرد استحقاق الحرية دون حقيقتها فجاز أن يحتاج إلى استفادة حقيقتها عاجلا فتلتزم المال بمقابلتها؛ ألا ترى أنه يجوز للمولى أن يكاتب أم ولده بالإجماع مع استحقاقها حرية الكل." (١)

"قال (وإذا عجز المكاتب عاد إلى أحكام الرق) لانفساخ الكتابة (وما كان في يده من الأكساب فهو لمولاه) لأنه ظهر أنه كسب عبده، وهذا لأنه كان موقوفا عليه أو على مولاه وقد زال التوقف.

قال (فإن مات المكاتب وله مال لم تنفسخ الكتابة وقضى ما عليه من ماله وحكم بعتقه في آخر جزء من أجزاء حياته وما بقي فهو ميراث لورثته ويعتق أولاده) وهذا قول علي وابن مسعود - رضي الله عنهما -، وبه أخذ علماؤنا - رضي الله عنهم -. وقال الشافعي - رحمه الله -: تبطل الكتابة ويموت عبدا وما تركه لمولاه، وإمامه في ذلك زيد بن ثابت - رضي الله عنه -، ولأن المقصود من الكتابة عتقه وقد تعذر إثباته فتبطل، وهذا لأنه لا يخلو إما أن يثبت بعد الممات مقصودا أو يثبت

ــــــQ- رضي الله عنه - بأن الأثر المروي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - على ما ذكر في الكتاب يعارضه فسقط الاحتجاج بها: أي بالآثار للتعارض، لأن الآثار إذا تعارضت وجهل التاريخ سقطت فيصار إلى ما بعدها من الحجة فيبقى ما قالاه من الدليل بأن سبب الفسخ قد تحقق إلخ سالما عن المعارض فيثبت الفسخ به، كذا في عامة الشروح.

أقول: هنا إشكال، لأن ما قالاه من الدليل المعقول راجع إلى القياس على مقتضى ما صرحوا به في كتب الأصول عند بيان انحصار الأدلة الشرعية في الأربعة من أن الاستدلال بالمعقول راجع إلى القياس، وقد صرح به صاحب غاية البيان هاهنا أيضا حيث قال: إن الآثار متعارضة والتاريخ مجهول فيصار إلى ما بعدها من الدليل وهو القياس انتهى.

وقد تقرر في الأصول أيضا أن القياس لا يجري في المقادير، وما نحن فيه من قبيل المقادير كما أفصح عنه كثير من الشراح حيث قالوا: وما رويناه من حديث ابن عمر كالمروي عن النبي - عليه الصلاة والسلام -، لأن ما يقوله الصحابي من المقادير يحمل على السماع لأنه لا يدركه القياس انتهى.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٩٠/٩

فإذا تعارضت الآثار فيما نحن فيه وتساقطت كما قالوا ولم يصح القياس في المقادير كما تقرر في الأصول والفروع فكيف ينتهض ما قالاه من الدليل المعقول الذي مرجعه إلى القياس حجة لهما في إثبات ما ذهبا إليه في جواب هذه المسألة فليتأمل

(قوله وقال الشافعي: تبطل الكتابة ويموت عبدا. وما تركه لمولاه وإمامه في ذلك زيد بن ثابت - رضي الله عنها -، ولأن المقصود من الكتابة عتقه وقد تعذر إثباته فتبطل) قال صاحب العناية في شرح هذا المحل: وقال الشافعي: تبطل الكتابة ويموت عبدا وما تركه فلمولاه، وهو قول زيد بن ثابت - رضي الله عنه -، واستدل لذلك بالمعقول بأن المقصود من الكتابة عتقه وعتقه باطل والمقصود منها كذلك انتهى.

ورد عليه بعض الفضلاء بأن قوله واستدل لذلك بالمعقول إلخ لا يطابق المشروح لدلالته، على أنه استدل بأثر زيد وبالمعقول حيث قال المصنف: ولأن المقصود بالواو العاطفة انتهى.

أقول: بل هو مطابق للمشروح فإن الواو في قوله واستدل." (١)

"الولاء على موالي الأم، وإذا بقيت واتصل بها الأداء مات حرا وانتقل الولاء إلى موالي الأب، وهذا فصل مجتهد فيه فينفذ ما يلاقيه من القضاء فلهذا كان تعجيزا.

قال (وما أدى المكاتب من الصدقات إلى مولاه ثم عجز فهو طيب للمولى لتبدل الملك) فإن العبد يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق، وإليه وقعت الإشارة النبوية في حديث بريرة - رضي الله عنهما - «هي لها صدقة ولنا هدية» وهذا بخلاف ما إذا أباح للغني والهاشمي، لأن المباح له يتناوله على ملك المبيح، ونظيره المشتري شراء فاسدا إذا أباح لغيره لا يطيب له ولو ملكه يطيب، ولو عجز قبل الأداء إلى المولى فكذلك الجواب، وهذا عند محمد ظاهر لأن بالعجز يتبدل الملك عنده، وكذا عند أبي يوسف، وإن كان بالعجز يتقرر ملك المولى عنده

ـــــQالعناية في حل هذا المحل: لأن هذا القضاء يقرر حكم الكتابة، وكل ما يقرر شيئا لا يبطله. أما أنه يقرر حكم الكتابة فلأن الكتابة تستلزم إلحاق الولد بموالي الأم وإيجاب العقل عليهم على وجه يحتمل أن يعتق المكاتب فينجر ولاء ابنه إلى مواليه، لأن الولاء كالنسب والنسب إنما يثبت من قوم الأم عند تعذر إثباته من الأب، حتى لو ارتفع المانع من إثباته منه، كما إذا أكذب المكاتب الملاعن نفسه عاد النسب إليه فكذلك الولاء، فكان إيجاب العقل من لوازمها، وثبوت اللازم يقرر ثبوت ملزومه.

وأما أن كل ما يقرر شيئا لا يبطله فلئلا يعود على موضوعه بالنقض انتهى كلامه. أقول: في تقريره نوع إشكال على طريق أهل المعقول فإن قوله ثبوت اللازم يقرر ثبوت ملزومه ممنوع، إذ لا يلزم من ثبوت اللازم ثبوت الملزوم لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم، ولا شك أن تحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص، والظاهر فيما نحن فيه عموم اللازم لأن إيجاب العقل على موالي الأم يتحقق في صورة أن يقضي بعجز المكاتب كما يتحقق في صورة أن يبقى على كتابته فلا يتم التقريب.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٠٨/٩

ثم أقول: يمكن دفعه بأن اللازم هاهنا ليس مطلق إيجاب العقل على موالي الأم، بل إيجابه عليهم على وجه يحتمل أن يعتق المكاتب فيجر ولاء ابنه إلى مواليه وإيجابه عليهم على ذلك الوجه لازم مساو لصورة إبقاء الكتابة، إذ في صورة القضاء بالعجز ينتفي هذا اللازم بانتفاء جزئه وهو احتمال جر الولاء كما صرح به في المسألة الآتية، ولكن بقي هاهنا شيء، وهو أن المانع أن يمنع ثبوت هذا اللازم المقيد فيما نحن فيه، لأن ثبوته فيه يتوقف على أن لا يكون القضاء بموجب جناية الولد على عاقلة الأم قضاء بعجز المكاتب وهو أول المسألة، فلا يخلو التعليل المذكور عن نوع المصادرة فتأمل

(قوله وما أدى المكاتب من الصدقات إلى مولاه ثم عجز فهو طيب للولي لتبدل الملك) وتبدل الملك بمنزلة تبدل العين في الشريعة، كذا في الكافي وعامة الشروح. فإن قيل: إن ملك." (١)

"قال (فإن ولدت بعد عتقها لأكثر من ستة أشهر ولدا فولاؤه لموالي الأم) لأنه عتق تبعا للأم لاتصاله بها بعد عتقها فيتبعها في الولاء ولم يتيقن بقيامه وقت الإعتاق حتى يعتق مقصودا (فإن أعتق الأب جر ولاء ابنه وانتقل عن موالي الأم إلى موالي الأب) لأن العتق هاهنا في الولد يثبت تبعا للأم، بخلاف الأول، وهذا لأن الولاء بمنزلة النسب قال - عليه الصلاة والسلام - «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث» ثم النسب إلى الآباء فكذلك الولاء والنسبة إلى موالي الأم كانت لعدم أهلية الأب ضرورة، فإذا صار أهلا عاد الولاء إليه؛ كولد الملاعنة ينسب إلى قوم الأم ضرورة، فإذا أكذب الملاعن نفسه ينسب إليه، بخلاف ما إذا أعتقت المعتدة عن موت أو طلاق فجاءت بولد لأقل من سنتين من وقت الموت أو الطلاق حيث يكون الولد مولى لموالي الأم وإن أعتق الأب لتعذر إضافة العلوق إلى ما بعد الموت والطلاق البائن لحرمة الوطء وبعد الطلاق الرجعي لما أنه يصير مراجعا بالشك فأسند إلى حالة النكاح فكان الولد موجودا عند الإعتاق فعتق مقصودا

(وفي الجامع الصغير

ـــــــــــــبها اهـ.

والظاهر منه أن يصير الحمل معتقا تبعا ألبتة لا مقصودا فليتأمل في التوفيق (قوله فإن أعتق الأب جر ولاء ابنه وانتقل عن موالي الأم إلى موالي الأب) قال في الكافي: فإن قيل: الولاء كالنسب والنسب لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته فكذا الولاء يجب أن لا ينفسخ بعد ثبوته. قلنا: لا ينفسخ، ولكن حدث ولاء أولى منه فقدم عليه كما نقول في الأخ إنه عصبة فإذا حدث من هو أولى منه في الإرث لا يبطل تعصيبه ولكن يقدم عليه اهـ. وذكر في غاية البيان أيضا هذا السؤال والجواب نقلا عن الشيخ أبي نصر. أقول: في الجواب إشكال، وهو أنه لو لم ينفسخ الولاء بل قدم عليه ولاء أولى منه في الإرث لزم أن ترث موالي الأم عند انقطاع موالي الأب بعد انتقال الولاء عن مواليها إلى مواليه كما هو الحال في العصبة الأدنى عند انقطاع العصبة الأولى منه كالأخ عند عدم الابن والأب، ولم يرو عن أحد أن يرث موالي الأم بالولاء في حال بعد أن انتقل عنهم

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢١٣/٩

الولاء بالجر (قوله بخلاف ما إذا أعتقت المعتدة عن موت أو طلاق فجاءت بولد لأقل من سنتين من وقت الموت أو الطلاق إلخ) .

قال صاحب النهاية ومعراج الدراية: قول المصنف هذا إلخ يتعلق بقوله فإذا صار أهلا عاد الولاء إليه: يعني إذا ولدت بعد عتقها لأكثر من ستة أشهر ثم أعتق الأب يجر ولاء ابنه من موالي الأم إلى موالي نفسه، بخلاف ما إذا ولدت الأمة المعتدة عن موت أو طلاق حيث لا يجر ولاء ابنه إلى موالي نفسه، وإن كانت الولادة بعد عتقها لأكثر من ستة أشهر بل يكون ولاء الولد لموالي أمه." (١)

"(وإن أكره على أن يأكل الميتة أو يشرب الخمر، إن أكره على ذلك بحبس أو ضرب أو قيد لم يحل له إلا أن يكره بما يخاف منه على نفسه أو على عضو من أعضائه، فإذا خاف على ذلك وسعه أن يقدم على ما أكره عليه) وكذا على هذا الدم ولحم الخنزير، لأن تناول هذه المحرمات إنما يباح عند الضرورة كما في المخمصة لقيام المحرم فيما وراءها، ولا ضرورة إلا إذا خاف على النفس أو على العضو، حتى لو خيف على ذلك بالضرب وغلب على ظنه يباح له ذلك (ولا يسعه أن يصبر على ما توعد به، فإن صبر حتى أوقعوا به ولم يأكل فهو آثم)

ـــــــوقدم الأول لأن حق العبد مقدم لحاجته انتهى.

أقول: فيه كلام، وهو أنه قد ذكر في هذا الفصل حكم الإكراه الواقع في حقوق العباد أيضا كما في مسألة الإكراه على إتلاف مال مسلم بأمر يخاف منه على نفسه أو على عضو من أعضائه، وكما في مسألة الإكراه بقتل على قتل غيره فلم يتم ما ذكروه بالنظر إلى مثل ذلك، فالأشبه ما ذكره صاحب غاية البيان حيث قال: إنما فصل بفصل لأن ما تقدم مما يحل فعله قبل الإكراه، ومسائل الفصل ليست كذلك لأنها محظورة قبل الإكراه في حالة السعة (قوله حتى لو خيف على ذلك بالضرب وغلب على ظنه يباح له ذلك إلخ) أقول: في قوله يباح له ذلك إشكال، فإن المباح ما استوى طرفا فعله وتركه كما تقرر في علم الأصول، وفيما نحن فيه إذا خيف على النفس أو على العضو كان طرفا الفعل راجحا بل فرضا كما صرح به في كتب الأصول، فإطلاق المباح على ذلك مع كونه منافيا لما تقرر عندهم في تفسير معنى المباح مخالف لما صرحوا به في كتب الأصول من كون ذلك فرضا لذلك فتأمل (قوله ولا يسعه أن يصبر على ما توعد به، فإن صبر حتى أوقعوا به ولم يأكل فهو آثم) قال في العناية: فإن قيل: إضافة الإثم إلى ترك المباح من باب فساد الوضع وهو فساد.

فالجواب أن المباح إنما يجوز تركه، والإتيان به إذا لم يترتب عليه محرم، وهاهنا قد ترتب عليه قتل النفس المحرم فصار الترك حراما، لأن ما أفضى إلى الحرام حرام انتهى.

أقول: في الجواب بحث، لأنه إن أريد به أن المباح هاهنا حال كونه مباحا صار تركه حراما لإفضائه إلى الحرام فهو ممنوع جدا؟ كيف والمباح ما استوى طرفا فعله وتركه وما صار طرف تركه حراما لا يستوي طرفاه قطعا، فلو صار تركه حراما حال كونه مباحا لزم اجتماع استواء الطرفين وعدمه في محل واحد في حالة واحدة وهو محال وإن أريد به أن ما كان مباحا في حالة قد يصير تركه حراما في حالة أخرى لعلة تقتضي ذلك فينقلب واجبا فهو مسلم ولكن ما نحن فيه ليس من هذا

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٢٢/٩

القبيل، لأن نحو أكل الميتة وشرب الخمر إنما كان مباحا حالة الاضطرار دون حالة الاختيار كما صرحوا به. ولا شك أن." (١)

"لأنه لما أبيح كان بالامتناع عنه معاونا لغيره على هلاك نفسه فيأثم كما في حالة المخمصة. وعن أبي يوسف أنه لا يأثم لأنه رخصة إذ الحرمة قائمة فكان آخذا بالعزيمة. قلنا: حالة الاضطرار مستثناة بالنص وهو تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا محرم فكان إباحة لا رخصة إلا أنه إنما يأثم إذا علم بالإباحة في هذه الحالة، لأن في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل فيه كالجهل بالخطاب في أول الإسلام أو في دار الحرب. .

قال (وإن أكره على الكفر بالله تعالى والعياذ بالله أو سب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بقيد أو حبس أو ضرب لم يكن ذلك إكراها حتى يكره بأمر

ــــــــQصيرورة تركه حراما إنما هي في حالة الاضطرار أيضا، إذ في حالة الاختيار يصير تركه واجبا قطعا فلزم أن تجتمع إباحته وحرمة تركه في حالة واحدة، فلا يتصور الانقلاب من الإباحة إلى الوجوب بحسب الحالتين فيما نحن فيه.

لا يقال: سبب استواء الطرفين فيما نحن فيه هو الإباحة الأصلية حيث لم يتناوله النص المحرم باستثناء حالة الاضطرار، وسبب حرمة الترك فيه المستلزمة لعدم استواء الطرفين إنما هو إفضاء الترك فيه إلى قتل النفس المحرم أو إلى قطع العضو المحرم، فلا استحالة في اجتماع استواء الطرفين وعدم استوائهما فيه في حالة واحدة لأنا نقول: استواء الطرفين وعدم استوائهما متناقضان قطعا، فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد في حالة واحدة، سواء كانا مستندين إلى سبب واحد أو إلى سببين، ونظير هذا ما حققه الفاضل الشريف في شرح المواقف في مباحث العلة والمعلول، فإنه لما استدلوا على أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين بأنه لو علل بهما لكان محتاجا إلى كل واحدة منهما ومستغنيا عن كل واحدة منهما في زمان واحد.

قال: لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة منهما هو عليتها له، ومنشأ عدم الاحتياج إليها علية الأخرى له فلا استحالة في اجتماعهما. لأنا نقول: احتياج الشيء إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان، فلا يجتمعان سواء كانا مستندين إلى سبب واحد أو إلى سببين انتهى كلامه.

فقد ظهر بما قررناه ما في كلام بعض الفضلاء أيضا في هذا المقام فلينظر إليه وليتأمل فيه (قوله إلا أنه إنما يأثم إذا علم بالإباحة في هذه الحالة) قال تاج الشريعة: هذا جواب إشكال كأنه يقول: إذا ثبت إباحته ينبغي أن لا يأثم، إذ الإنسان لا يأثم بترك المباح. فأجاب عنه بأنه يأثم إذا علم بالإباحة ولم يأكل حتى تلف لأنه يصير ساعيا في إتلاف نفسه انتهى، واقتفى أثره الشارح العيني.

أقول: لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن كلام المصنف هذا لا يصلح أن يكون جوابا عن ذلك الإشكال، إذ لا ممانعة للعلم في أن لا يأثم الإنسان بترك المباح، فإن المباح من حيث إنه مباح لا يأثم الإنسان بتركه وإن علم إباحته، بل بالعلم

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٣٩/٩

بإباحته ينكشف عدم الإثم في تركه، فكيف يحصل **الجواب** بقوله إلا أنه إنما يأثم إذا علم بالإباحة في هذه الحالة عما يقال إذا ثبت إباحته ينبغي أن لا يأثم، إذ الإنسان لا يأثم بترك المباح، فالوجه أن قول المصنف هذا إنما هو لبيان." (١)

"بخلاف الأقوال، لأن اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه (إلا إذا كان فعلا يتعلق به حكم يندرئ ـــــــ(فسخه فلا يكون في إعادة الثانية فائدة إلا تجرد كونها توطئة لقوله دون الأفعال. وثانيهما أنه لا يناسب حينئذ إدراج ما يتمحض ضررا من الأقوال كالطلاق والعتاق، والإقرار في المسائل المتفرعة على هذا الأصل وهو قوله وهذه المعاني الثلاثة توجب الحجر في الأقوال، وقد أدرجه فيها في الكتاب حيث قال فيما بعد: والصبي والمجنون لا يصح عقودهما ولا إقرارهما ولا يقع طلاقهما ولا عتاقهما.

وصرح الشارح المزبور وغيره هناك بأن تلك المسائل ذكرت تفريعا على الأصل المذكور، وقد وقع التصريح بفاء التفريع في مختصر القدوري في قوله فالصبي والمجنون لا يصح عقودهما ولا إقرارهما، ولا يقع طلاقهما ولا عتاقهما بعد قوله وهذه المعاني الثلاثة توجب الحجر في الأقوال دون الأفعال فتعين التفريع بنفس عبارته.

فالوجه عندي أن اللام في الأقوال في قوله توجب الحجر في الأقوال للجنس، وأن المراد بإيجاب الحجر في قوله توجب الحجر في الأقوال ما يعم إيجاب التوقف على الإجازة كما في الأقوال المترددة بين النفع والضر، وإيجاب الإعدام من الأصل كما في الأقوال المتمحضة للضرر فلا يحتاج إلى إخراج هذا القسم: أعني ما تمحض ضررا عن الأقوال المذكورة في الأصل المسفور، بل هذا القسم أيضا داخل في جنس الأقوال فيشمله ذلك الأصل فيناسب تفريع المسائل الآتية بأسرها عليه، ولا يضر عدم تحقق الحجر في الأقوال التي تتمحض نفعا، لأن تحقق الحجر في جنس الأقوال لا يقتضي تحققه في جميع أفرادها فصار الأصل المزبور مجملا وما فرع عليه من المسائل تبيينا له، فما جعل في تلك المسائل مما يحجر فهو داخل تحت حكم الحجر، وما لا فلا تأمل تقف (قوله بخلاف الأقوال لأن اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه) أقول: فيه إشكال، لأن الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر كلها من الأقوال المعتبرة في الشرع مع أن القصد ليس بشرط لاعتبارها في الشرع، ألا يرى أن طلاق العاقل البالغ هازلا، وكذا عتاق الحر البالغ العاقل هازلا، وكذا يمينه هازلا ونذره هازلا صحيح معتبر في الشرع على ما صرحوا به في مواضعها سيما في مباحث الهزل من كتب الأصول، مع أن الهزل ينافي القصد لا محالة، فإن عدم القصد والإرادة معتبر في نفس مفهوم الهزل.

وقال في العناية: فإن قيل: الأقوال موجودة حسا ومشاهدة فما بالها شرط اعتبارها موجودة شرطا بالقصد دون الأفعال؟ **فالجواب** من وجهين: أحدهما أن الأقوال الموجودة حسا ومشاهدة ليست عين مدلولاتها بل هي دلالات عليها، ويمكن تخلف المدلول عن دليله فيمكن أن يجعل القول الموجود بمنزلة المعدوم بخلاف الأفعال فإن الموجود منها عينها، فبعدما وجدت لا يمكن أن تجعل غير موجودة. والثاني أن القول قد يقع صدقا وقد يقع كذبا وقد يقع جدا وقد يقع هزلا." (٢)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٢٤٠

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٢٥٦

"المولى. قالوا: ولا بأس للمرأة أن تتصدق من منزل زوجها بالشيء اليسير كالرغيف ونحوه؛ لأن ذلك غير ممنوع عنه في العادة. .

قال (وله أن يحط من الثمن بالعيب مثل ما يحط التجار) ؛ لأنه من صنيعهم، وربما يكون الحط أنظر له من قبول المعيب ابتداء، بخلاف ما إذا حط من غير عيب؛ لأنه تبرع محض بعد تمام العقد فليس من صنيع التجار، ولا كذلك المحاباة في الابتداء؛ لأنه قد يحتاج إليها على ما بيناه

(وله أن يؤجل في دين وجب له) ؛ لأنه من عادة التجار. .

قال (وديونه متعلقة برقبته يباع للغرماء إلا أن يفديه المولى) وقال زفر والشافعي: لا يباع ويباع كسبه في دينه بالإجماع. لهما أن غرض المولى من الإذن تحصيل مال لم يكن لا تفويت مال قد كان له،
ـــــــQقوله هذا

. (قوله وديونه متعلقة برقبته يباع للغرماء) أي يبيعه القاضي لدين الغرماء بغير رضا المولى. فإن قيل: ما وجه البيع على قول أبي حنيفة وهو لا يرى الحجر على الحر العاقل بسبب الدين وبيع القاضي العبد بغير رضا مولاه حجر عليه. أجيب بأن ذلك ليس بحجر عليه؛ لأنه كان قبل ذلك محجورا عن بيعه، إذ لا يجوز للمولى بيع العبد المديون بغير رضا الغرماء وحجر المحجور غير متصور فكان كالتركة المستغرقة بالدين في جواز أن يبيعها القاضي على الورثة إن امتنعوا عن قضاء الدين فإنه لا يعد حجرا لكونهم محجورين عن بيعها قبل ذلك بغير رضا الغرماء، كذا في العناية وعامة الشروح، وعزاه في النهاية ومعراج الدراية إلى الذخيرة. أقول: في **الجواب** نظر؛ لأنه لا يحسم مادة الإشكال، إذ لسائل أن يعيد الكلام إلى كونه محجورا عن بيعه قبل ذلك، فإنه يقتضي الحجر على الحر العاقل بسبب الدين فيشكل على أصل أبي حنيفة.
ثم إن الفرق بينه وبين التركة المستغرقة بالدين ظاهر، إذ لا يثبت الملك للورثة في التركة المستغرقة بالدين؛ لأن حق الغريم يقدم على حق الوارث، ولهذا إذا أعتق الورثة عبدا من التركة المستغرقة بالدين لا ينفذ إعتاقهم، بخلاف العبد المأذون له فإن ملك المولى فيه باق ولهذا ينفذ إعتاقه إياه، وسيأتي ذلك كله في الكتاب، فسبب كون الورثة محجورين عن بيع التركة المستغرقة بالدين إنما هو عدم كونها مملوكة لهم فلا ينتقض به أصل أبي حنيفة، وهو أن لا يرى الحجر بسبب الدين.
وأما كون المولى محجورا عن بيع عبده المأذون له فلا سبب له سوى الدين فيلزم أن ينتقض به أصله كما لا يخفى فتأمل
(قوله إلا أن يفديه المولى) قال صاحب العناية: وقوله إلا أن يفديه المولى إشارة إلى أن البيع إنما يجوز إذا كان المولى حاضرا؛ لأن اختيار الفداء من الغائب غير متصور اهـ. أقول: فيه بحث لأن قوله إلا أن يفديه المولى إنما يشير إلى أن عدم جواز البيع عند الفداء كما هو الحاصل من الاستثناء؛ لأنه إنما يتصور إذا كان المولى حاضرا بناء على أن اختيار الفداء من الغائب غير متصور، وأما أن البيع إنما يجوز إذا كان المولى حاضرا فلا إشارة في قوله المذكور إليه؛ لأن الفداء من المولى إنما يتصور

عند حضور المولى أو نائبه.

وأما عدم الفداء منه فكما يتصور عند حضور المولى أو نائبه كذلك يتصور عند غيبتهما أيضا كما لا يخفى. والبيع إنما يجوز فيما إذا لم يقع الفداء من المولى كما هو الحاصل من الباقي بعد الثنيا في المسألة المذكورة، فلما تصور عدم الفداء في كل من صورتي الحضور والغيبة احتمل جواز البيع في كل من تينك الصورتين أيضا فمن أين حصلت الإشارة إلى انحصار جوازه في صورة حضور المولى؟ نعم البيع إنما يجوز إذا كان المولى حاضرا كما صرحوا به في الشروح وعامة المعتبرات حيث قالوا: هذا إذا كان المولى حاضرا.

فأما إذا كان غائبا." (١)

"لانسد باب الانتفاع بكسبه فيختل ما هو المقصود من الإذن ولهذا لا يمنع ملك الوارث والمستغرق يمنعه. .

قال (وإذا باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز) ؛ لأنه كالأجنبي عن كسبه إذا كان عليه دين يحيط بكسبه (وإن باعه بنقصان لم يجز مطلقا) ؛ لأنه متهم في حقه، بخلاف ما إذا حابى الأجنبي عند أبي حنيفة؛ لأنه لا تهمة فيه، وبخلاف ما إذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده،

ــــــــQفي قولهم جميعا كما صرح به في الكافي وسائر الكتب المعتبرة، إلا أنه اكتفى بذكر قوله بماله ولم يذكر ورقبته بناء على ما ذكرناه آنفا من أن تعلق الديون بكسبه مقدم على تعلقها برقبته، وإذا لم تحط الديون بماله يتعين عدم إحاطتها برقبته فلم يحتج إلى ذكر الثاني بعد ذكر الأول، وما وقع في عامة الكتب فمن قبيل التصريح بما علم التزاما لمجرد الاحتياط.

ثم اعلم أن هذا الذي ذكره المصنف هاهنا هو حكم القسم الثاني من الأقسام الثلاثة المار ذكرها في التقسيم الذي نقلناه عن العناية فيما قبل، وحكم القسم الأول منها ما ذكر في الكتاب من قبل بقوله وإذا لزمته ديون تحيط بماله ورقبته لم يملك المولى ما في يده، ولو أعتق من كسبه عبدا لم يعتق عند أبي حنيفة، وقالا: يملك ما في يده ويعتق وعليه قيمته.

وأما حكم القسم الثالث منها فلم يذكر في الكتاب قط، وعن هذا قال صاحب العناية. وأما الثالث فلم يذكره في الكتاب، ونقل بعض الشارحين عن بيوع الجامع الصغير أن العتق فيه جائز اهـ. وأراد ببعض الشارحين صاحب غاية البيان فإنه قال: قال في بيوع الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة في رجل أذن لعبده في التجارة فاشترى عبدا يساوي ألفا وهو يساوي ألفا وعلى الأول ألف درهم دينا فأعتق المولى العبد المشترى فعتقه جائز، وإن كان الدين ألفي درهم مثل قيمتهما لم يجز عتقه، وقال أبو يوسف ومحمد: عتقه جائز في الوجهين جميعا اهـ. أقول: في جواز عتقه عند أبي حنيفة في الوجه الأول من هذين الوجهين المذكورين في بيوع الجامع الصغير وهو القسم الثالث من الأقسام المار ذكرها إشكال على مقتضى دليله المذكور في الكتاب لإثبات مذهبه في القسم الخلافي الذي ذكر في الكتاب أولا وفي الجامع الصغير ثانيا، فإن حاصل ذاك الدليل أن ملك المولى إنما يثبت خلافه عن العبد عند فراغه عن حاجته، والمال الذي أحاط به الدين مشغول بحاجته فلا يخلفه فيه فلا يثبت فيه الملك، وإذا لم يثبت فيه الملك لم يجز إعتاقه. ولا يخفى أن جميع مقدمات ذلك الدليل جارية

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٩٢/٩

بعينها فيما إذا أحاطت الديون بكسبه دون رقبته فينبغي أن لا يجوز إعتاقه فيه أيضا

. (قوله وإذا باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز؛ لأنه كالأجنبي عن كسبه إذا كان عليه دين) أقول: في هذا التعليل شيء، وهو أن الظاهر أن جواب هذه المسألة باتفاق أصحابنا كما يدل عليه عدم ذكر الخلاف في الكتاب، وقد صرح به في غاية البيان حيث قال: اعلم أن العبد المأذون المديون إذا باع من مولاه شيئا بمثل قيمته جاز باتفاق أصحابنا جميعا اهـ. وكونه كالأجنبي عن كسبه إذا كان عليه دين غير ظاهر على أصل أبي يوسف ومحمد، إذ قد مر في المسألة الأولى أنهما قالا: المولى يملك ما في يد العبد المأذون ولو أحاطت ديونه بماله ورقبته، ولهذا لو أعتق من كسبه عبدا يعتق عندهما فكيف يتم القول بأن المولى كالأجنبي عن كسبه إذا كان عليه دين على أصلهما حتى يتمشى التعليل المذكور على قولهم جميعا فليتأمل في التوجيه.

(قوله وبخلاف ما إذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده) قال صاحب النهاية: وهذا الخلاف متعلق بأول المسألة، وهو قوله وإذا باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز هذا على تقدير الواو في قوله وبخلاف اهـ. ورد عليه صاحب العناية حيث قال بعد نقل ذلك عنه.." (١)

"كان يتعلق بالعين (ولو باعه بأكثر من قيمته يؤمر بإزالة المحاباة أو بنقض البيع) كما بينا في جانب العبد؛ لأن الزيادة تعلق بها حق الغرماء. .

قال (وإذا أعتق المولى المأذون وعليه ديون فعتقه جائز) ؛ لأن ملكه فيه باق والمولى ضامن لقيمته للغرماء؛ لأنه أتلف ما تعلق به حقهم بيعا واستيفاء من ثمنه (وما بقي من الديون يطالب به بعد العتق) ؛ لأن الدين في ذمته وما لزم المولى إلا بقدر ما أتلف ضمانا فبقي الباقي عليه كما كان (فإن كان أقل من قيمته ضمن الدين لا غير) ؛ لأن حقهم بقدره بخلاف ما إذا أعتق المدبر وأم الولد المأذون لهما وقد ركبتهما ديون

ـــــــQجاز، بخلاف ما إذا باع بالنقصان حيث لم يجز، وبخلاف ما إذا باع المريض، هذا على تقدير الواو في قوله وبخلاف اهـ.

والعجب أن صاحب العناية وإن لم يطلع على ما ذكرناه أولا من التوجيه الوجيه، إلا أن الظاهر أنه قد رأى توجيه صاحب معراج الدراية، ومع ذلك جزم بأنه معطوف بلا معطوف عليه بدون أن يبين الفساد في توجيه صاحب معراج الدراية. نعم في توجيهه تمحل لا يخفى، ولكن لا يخفى أيضا أنه ليس بأبعد وأقبح مما اختاره صاحب العناية نفسه حيث قال: والظاهر عدم الواو بجعله متعلقا بأول المسألة، وفي كلامه تعقيد إلى آخر ما ذكره كما سيأتي نقله وبيان حاله.

وقال صاحب النهاية بعد كلامه السابق: ويجوز أن يكون بدون الواو فيتعلق بحكم قوله المتصل به. وهو قوله بخلاف ما إذا حابى الأجنبي: أي أنه يجوز في كل حال: أعني إذا كانت المحاباة يسيرة أو فاحشة أو كان البيع بمثل القيمة، وبيع المريض

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٠١/٩

من وارثه لا يجوز عند أبي حنيفة في كل حال من هذه الأحوال، وهذا أوجه، ولكن النسخة بالواو تأباه، اهـ كلامه. ورد عليه صاحب العناية كلامه هذا أيضا حيث قال بعد نقله أيضا عنه: قلت ذلك أوجه من حيث اللفظ بالقرب دون المعنى؛ لأن المفهوم من قوله بخلاف ما إذا حابى الأجنبي جواز المحاباة معه مطلقا، ولا يرد بيع المريض من وارثه بمثل القيمة إشكالا عليه حتى يحتاج إلى الجواب اهـ.

أقول: ليس هذا أيضا بوارد؛ لأنه كما يفهم من قوله بخلاف ما إذا حابى الأجنبي جواز المحاباة معه مطلقا، كذلك يفهم منه جواز بيعه منه بمثل القيمة، غير أن الأول مفهوم بالعبارة والثاني مفهوم بالدلالة؛ لأنه إذا جازت المحاباة معه فلأن جاز البيع منه بمثل القيمة أولى كما لا يخفى. وعن هذا قال صاحب العناية في تفسير قوله بخلاف ما إذا حابى الأجنبي: أي أنه يجوز في كل حال: أعني إذا كانت المحاباة يسيرة أو فاحشة أو كان البيع بمثل القيمة فإذن اتجهت المطالبة بالفرق بين بيع العبد من الأجنبي وبين بيع المريض من الوارث حيث جاز الأول دون الثاني، مع أن في كل منهما تعلق حق الغير بالمبيع فاحتاج إلى الجواب عنها بقوله بخلاف ما إذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده؛ لأن حق بقية الورثة تعلق بعينه:." (١)

"[كتاب الغصب]

الغصب في اللغة: أخذ الشيء من الغير على سبيل التغلب للاستعمال فيه

ــــــــQجملتها إقرار الصبي على مال نفسه، وإن لم يملك نفس الإقرار عليه فمسلم، ولكن لا يجدي هذا شيئا في دفع السؤال المذكور؛ لأن اللازم منه أن يملك الولي الإذن للصبي بالإقرار ولا كلام فيه، وإنما الكلام في أن تملك الصبي الإقرار على نفسه بإذن الولي ولاية متعدية من الولي إلى الصبي، والولاية المتعدية فرع الولاية القائمة والولي لا يملك نفس الإقرار على الصبي بالإجماع فلم تكن له ولاية قائمة في حق نفس الإقرار على الصبي فكيف تتعدى منه الولاية إلى الصبي في حق ذلك. ولا يخفى أن حديث أن يملك الولي الإذن بالتجارة وتوابعها في أثناء الجواب عن هذا الإشكال يصير لغوا من الكلام. ثم أقول: لعل الصواب في الجواب منع كون ولاية الصبي ولاية متعدية، إذ قد تقرر فيما مر أن الصبي يتصرف بأهليته والصبا ليس سبب الحجر لذاته بل لعدم هدايته، وإذن الولي إنما يكون دليلا على زوال ذلك المانع كما كان البلوغ دليلا عليه لا أنه يكتسب الولاية من إذنه، إلا أن الصبا لما كان من أسباب المرحمة بالحديث لم يؤهل الصبي أصلا لما هو ضار محض وأهل لما هو نفع محض قبل الإذن وبعده، وأهل لما هو دائر بين النفع والضر بعد الإذن فقط، والإقرار لما كان من توابع التجارة دار بين النفع والضر، إذ من لا يقبل إقراره يحترز الناس عن معاملته فيتضرر به فأهل الصبي له بعد الإذن وكانت ولايته عليه ذاتية لا متعدية من الولي، فتبصر فإن هذا توجيه حسن وجواب شاف تنحسم به مادة الإشكال بالكلية.

(كتاب الغصب)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٣٠٤

إيراد الغصب بعد الإذن في التجارة لوجهين: أحدهما أن الغصب من أنواع التجارة مآلا حتى أن إقرار المأذون لما صح بديون التجارة دون غيرها صح بدين الغصب، ولم يصح بدين المهر لكون الأول من التجارة دون الثاني فكان ذكر النوع بعد." (١)

"وإنما ينتقل إلى القيمة بالانقطاع فتعتبر قيمته يوم الانقطاع. ولأبي حنيفة أن النقل لا يثبت بمجرد الانقطاع، ولهذا لو صبر إلى أن يوجد جنسه له ذلك، وإنما ينتقل بقضاء القاضي فتعتبر قيمته يوم الخصومة والقضاء بخلاف ما لا مثل له؛ لأنه مطالب بالقيمة بأصل السبب كما وجد فتعتبر قيمته عند ذلك. .

قال (وما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه) معناه العدديات المتفاوتة،

ــــــQتقتضي تأخير دليله إذ من عادة المصنف المستمرة أن يؤخر القوي عند ذكر الأدلة على الأقوال المختلفة ليقع المؤخر بمنزلة الجواب عن المقدم، وإن كان يقدم القوي في الأكثر عند نقل أصل الأقوال، وهذا مما لا سترة به عند من له قدم راسخ في معرفة أساليب كلام المصنف. وأما الوجه الثاني فلأن إثبات تلك الأقوال بحسب الترتيب الزماني مما لا يتعلق به نظر فقهي أصلا، فتغيير المصنف أسلوبه المقرر بمجرد ذلك الأمر الوهمي مما لا يناسب بشأنه الرفيع، فالوجه عندي أن المصنف جرى هاهنا أيضا على عادته المقررة من تأخير الأقوى فالأقوى عند ذكر الأدلة على الأقوال المختلفة ليحصل الجواب من المتأخر للمتقدم كما حصل هاهنا أيضا ذلك على ما يشهد به التأمل الصادق. قال صدر الشريعة في شرح الوقاية: أقول قول أبي يوسف أعدل؛ لأنه لم يبق شيء من نوعه في يوم الخصومة، والقيمة تعتبر بكثرة الرغبات وقلتها، وفي المعدوم هذا متعذر أو متعسر، ويوم الانقطاع لا ضبط له. وأيضا لم ينتقل إلى القيمة في هذا اليوم إذا لم يوجد من المالك طلب، وأيضا عند وجود المثل لم ينتقل وعند عدمه لا قيمة له، إلى هنا كلامه.

وقال بعض الفضلاء بعد نقل كلام صدر الشريعة: ويمكن أن يجاب عنه بما ذكر في النهاية حيث قال: وحد الانقطاع ما ذكره أبو بكر الثلجي، وهو أن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وإن كان يوجد في البيوت، وعلى هذا انقطاع الدراهم اهـ. وقد سبقه إلى هذا الجواب صاحب الإصلاح والإيضاح. أقول: ويمكن رد هذا الجواب بأن يجوز أن يكون مراد صدر الشريعة بالمعدوم ما هو معدوم في السوق الذي يباع فيه لا المعدوم في الخارج مطلقا، وكأنه لهذا قال: وفي المعدوم هذا متعذر أو متعسر: يعني أنه بعدما عدم في السوق الذي يباع فيه إن لم يوجد في البيوت أيضا يتعذر التقويم، وإن وجد فيها يتعسر التقويم؛ لأن معيار تقويم المقومين هو السوق الذي يباع فيه الأشياء، وفي غير ذلك لا يتيسر التقويم العادل، وكذا مراده بعدم بقاء شيء في قوله لم يبق شيء من نوعه في يوم الخصومة عدم بقائه في السوق الذي يباع فيه، فعلى هذا لا يمكن الجواب عنه بما ذكره أبو بكر الثلجي في حد الانقطاع كما لا يخفى.

(قوله بخلاف ما لا مثل له؛ لأنه مطالب بالقيمة بأصل السبب كما وجد فتعتبر قيمته عند ذلك) أقول: فيه إشكال؛ لأن هذا لا يتم على ما سيجيء عن قريب من أن الموجب الأصلي في الغصب على ما قالوا هو رد العين، وإنما رد القيمة مخلص

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٣١٥

خلفا، إذ المطالب بأصل السبب حينئذ فيما لا مثل له أيضا إنما هو رد العين؛ لأنه الواجب الأصلي مطلقا، وإنما ينتقل إلى القيمة بهلاك العين فينبغي أن تعتبر قيمته وقت هلاك عينه لا وقت وجود أصل السبب وهو الغصب، ألا يرى أن الواجب بعد هلاك العين فيما له مثل هو المثل في الذمة، وإنما ينتقل إلى القيمة بالانقطاع عند محمد فتعتبر قيمة وقت الانقطاع عنده، وبقضاء القاضي عند أبي حنيفة فتعتبر قيمته وقت الخصومة والقضاء عنده ولا تعتبر قيمته وقت وجود أصل السبب عند أحد منهما.

وبالجملة الفرق بين ما لا مثل له وبين ما له مثل على قول أبي حنيفة ومحمد بأن القيمة تعتبر في الأول عند وجود أصل السبب، وفي الثاني عند الانتقال إلى القيمة غير واضح على ما قالوا: إن الموجب الأصلي في الغصب مطلقا هو رد العين، وإنما رد القيمة مخلص خلفا كما سيجيء: وأما على ما قيل:." (١)

"لأنه لما تعذر مراعاة الحق في الجنس فيراعى في المالية وحدها دفعا للضرر بقدر الإمكان. أما العددي المتقارب فهو كالمكيل حتى يجب مثله لقلة التفاوت. وفي البر المخلوط بالشعير القيمة؛ لأنه لا مثل له. .

قال (وعلى الغاصب رد العين المغصوبة) معناه ما دام

ــــــــQإن الموجب الأصلي هو القيمة ورد العين مخلص كما سيجيء أيضا فلا يتم دليل أبي حنيفة ولا دليل محمد رأسا، إذ في كل منهما تصريح بأن الموجب الأصلي في الغصب غير القيمة، وإنما ينتقل إليها بأمر عارض، فالمقام لا يخلو عن **الإشكال على** كل حال

(قوله وما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه، معناه العدديات المتفاوتة) يعني معنى قول القدوري في مختصره ما لا مثل له العدديات المتفاوتة.

قال صاحب العناية أخذا من النهاية: وتحقيقه أن معناه الشيء الذي لا يضمن بمثله من جنسه؛ لأن الذي لا مثل له على الحقيقة هو الله تعالى، وذلك كالعدديات المتفاوتة مثل الدواب والثياب اهـ. أقول: هذا الذي عده تحقيقا مما لا طائل تحته، بل لا حاصل له؛ لأنه إن أراد بالشيء الذي لا يضمن بمثله من جنسه ما لا يكون له مثل من جنسه ولا يضمن بمثله من جنسه فينافيه تعليله بقوله؛ لأن الذي لا مثل له على الحقيقة هو الله تعالى؛ لأن ما لا يكون له مثل من جنسه لا يكون له مثل من غير جنسه أيضا بالأولوية فلا يكون له مثل أصلا.

وقد قال في التعليل: إن الذي لا مثل له على الحقيقة هو الله تعالى فكيف يتصور أن يكون ذلك معنى قوله ما لا مثل له في قوله وما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه، وإن أراد بذلك ما له مثل من جنسه، ولكن لا يضمن بمثله من جنسه بل يضمن بقيمته كما هو الظاهر من تعليله، فعلى تقدير أن يكون هذا معنى قول القدوري ما لا مثل له في قوله وما لا مثل له فعليه قيمته يلزم الاختلال في وضع المسألة، إذ يصير حينئذ معنى المسألة وما لا يضمن بمثله من جنسه بل يضمن بقيمته

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٢٠/٩

فعليه قيمته.

أي يضمن بقيمته فيشبه **جواب** المسألة بلغو من الكلام لكونه معلوما بصدر المسألة. وبالجملة تفسير ما لا مثل له في هذه المسألة بما لا يضمن بمثله كما فعله صاحب العناية والنهاية، وكذا تفسير ما له مثل في المسألة الأولى بما يضمن بمثله كما فعله صاحب العناية مما لا تقبله فطرة سليمة لاستلزامه اعتبار **جواب** المسألة في صدر المسألة فيكون معنى قولهم في المسألة الأولى أيضا ومن غصب شيئا له مثل فهلك في يده فعليه ضمان مثله، ولا يخفى ما فيه من الاستدراك واللاغية.

فالحق عندي أن المراد بما له مثل في المسألة الأولى ما له مثل صورة ومعنى وهو المثل الكامل الذي ينصرف إليه المثل عند الإطلاق، وبما لا مثل له في هذه المسألة ما لا مثل له في صورة ومعنى، وإن كان له مثل معنى فقط وهو القيمة التي هي المثل القاصر.

وقد أفصح عن نوعي المثل في الكافي حيث قال من قبل: إن المثل نوعان: كامل وهو المثل صورة ومعنى وهو الأصل في ضمان العدوان حتى صار بمنزلة الأصل، وقاصر وهو المثل معنى وهو القيمة، والقاصر لا يكون مشروعا مع احتمال الأصل؛ لأنه خلف عن المثل الكامل اهـ.

فيصير معنى هذه المسألة: وما لا يكون له مثل كامل فعليه مثله القاصر وهو القيمة فينتظم المقام بلا كلفة، قال في الكافي بعد ذكر مسألتنا هذه: وقال مالك: يضمن مثله صورة من جنس ذلك لما تلونا. ولنا ما روي عن شريح: " من كسر عصا فهي له وعليه قيمتها " وهي المراد بالمثل المذكور في النص اهـ.

أقول: يرد عليه أنه لو كانت القيمة هي المراد بالمثل المذكور في النص وهو قوله تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ [البقرة: ١٩٤] لما تم الاستدلال بذلك النص الشريف على وجوب ضمان المثل صورة ومعنى على من غصب شيئا له مثل كالمكيل والموزون فهلك في يده، وقد مر الاستدلال به على ذلك في المسألة الأولى، وهو الذي أشار إليه في الكافي وغيره بقوله لما تلونا فتدبر.

(قوله أما العددي المتقارب فهو كالمكيل) قال في النهاية: وإنما اقتصر على المكيل ولم يقل كالمكيل والموزون؛ لأن من الموزونات ما ليس بمثلي وهو الموزون الذي في تبعيضه ضرر كالمصوغ من القمقم والطشت اهـ. أقول: لقائل أن يقول: لو كان اقتصاره على المكيل لذلك الشيء الذي ذكره لاقتصر عليه فيما مر أيضا حيث قال: ومن غصب شيئا له مثل كالمكيل والموزون فهلك في يده فعليه مثله." (١)

"ليس له أن يستعين بالغلة في أداء الثمن إليه؛ لأن الخبث ما كان لحق المشتري إلا إذا كان لا يجد غيره؛ لأنه محتاج إليه، وله أن يصرفه إلى حاجة نفسه، فلو أصاب مالا تصدق بمثله إن كان غنيا وقت الاستعمال، وإن كان فقيرا فلا شيء عليه لما ذكرنا. .

قال (ومن غصب ألفا فاشترى بها جارية فباعها بألفين ثم اشترى بالألفين جارية فباعها بثلاثة آلاف درهم فإنه يتصدق

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٢١/٩

بجميع الربح، وهذا عندهما) وأصله أن الغاصب أو المودع إذا تصرف في المغصوب أو الوديعة وربح لا يطيب له الربح عندهما، خلافا لأبي يوسف، وقد مرت الدلائل وجوابهما في الوديعة أظهر؛ لأنه لا يستند الملك إلى ما قبل التصرف لانعدام سبب الضمان فلم يكن التصرف في ملكه ثم هذا ظاهر فيما يتعين بالإشارة، أما فيما لا يتعين كالثمنين

ــــــQمجموع المغصوب؛ لأن الكلام فيما إذا نقصته القلة فوجب عليه ضمان النقصان مع استرداد الأصل، والظاهر أن الغلة: أي الأجرة بمقابلة منافع مجموع العبد المغصوب المستغل لا بمقابلة منفعة وصفه الفائت فقط، فما وجه القول بأن لا يتصدق بشيء من الغلة أصلا فتفكر

(قوله فلو أصاب مالا تصدق بمثله إن كان غنيا وقت الاستعمال، وإن كان فقيرا فلا شيء عليه لما ذكرنا) فسر جمهور الشراح وقت الاستعمال بوقت استهلاك الثمن، ونقل صاحب النهاية هذه المسألة عن المبسوط بعبارة صريحة فيها فسروا به وقت الاستعمال حيث قال: وفي المبسوط: فإذا أصاب بعد ذلك مالا تصدق بمثله إن كان استهلك الثمن يوم استهلكه وهو غني، وإن كان محتاجا يوم استهلك الثمن لم يكن عليه أن يتصدق بشيء من ذلك اهـ.

أقول: فيه إشكال، فإنه يجوز أن يكون غنيا وقت استهلاك الثمن ويصير فقيرا وقت الاستعانة بالغلة في أداء الثمن إلى المشتري، ففي هذه الصورة كيف يؤثر الغنى السابق الثابت وقت استهلاك الثمن في حق الغلة المصروفة إلى حاجته في حال فقره اللاحق حتى يلزمه التصدق بمثلها عند إصابته مالا، أو لا يرى أنه لو صرفها إلى حاجة غيره من سائر الفقراء لم يلزمه التصدق بمثلها من بعد أصلا؛ ففيما إذا صرفها إلى حاجة نفسه حال فقره كان أولى بذلك كما صرحوا به فيما قبل، اللهم إلا أن يقال: وجه تأثير الغنى السابق في تلك الصورة هو أنه إن لم يستهلك الثمن حال غناه بلا ضرورة لاحتمل أن يبقى ذلك الثمن إلى وقت لزوم أداء الثمن إلى المشتري فلا يحتاج إلى الاستعانة بالغلة، لكن ذلك الاحتمال أمر موهوم يبعد أن يكون مدارا للحكم الشرعي فتدبر.

وفسر تاج الشريعة وقت الاستعمال المذكور في كلام المصنف بوقت الصرف إلى حاجة نفسه. أقول: هذا هو الظاهر، ولكن فيه أيضا شيء، وهو أن الصرف إلى حاجة نفسه إنما يجوز رأسا إذا كان لا يجد غير تلك الغلة كما أفصح عنه المصنف بقوله ليس له أن يستعين بالغلة في أداء الثمن إليه إلا إذا كان لا يجد غيره، ولا يخفى أنه إذا كان لا يجد غير ذلك كان فقيرا ألبتة فلم يكن وجه لترديد المصنف حينئذ بقوله فلو أصاب مالا تصدق بمثله إن كان غنيا وقت الاستعمال وإن كان فقيرا فلا شيء عليه، إذ معناه فبعد أن صرفها إلى حاجة." (١)

"نعم قد يفسخ التدبير بالقضاء لكن البيع بعده يصادف القن.

قال (والقول في القيمة قول الغاصب مع يمينه) لأن المالك يدعي الزيادة وهو ينكر، والقول قول المنكر مع يمينه (إلا أن يقيم المالك البينة بأكثر من ذلك) ؛ لأنه أثبته بالحجة الملزمة.

ــــــQتعليل الشافعي بذلك مناسبا اهـ. وأورد عليه بعض الفضلاء حيث قال: فيه بحث، فإن عدم مناسبته لا يهمنا،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٣٣٠

غايته أن يكون وجها آخر لنا في الجواب اهـ.

أقول: كيف لا يهمنا عدم مناسبة تعليله وهو خصمنا في هذه المسألة، وتزييف دليل خصمنا مما يهمنا لا محالة، فلو لم يكن سبب الملك هو الغصب عندنا لكان ينبغي على المصنف بيان عدم مناسبة تعليله لما قلنا ليتزيف به دليله. فإن قيل: قد استغنى المصنف عن تزييف دليله بهذا الوجه بما ذكره بقوله ولنا أنه ملك البدل بكماله إلخ كما أشار إليه ذلك البعض بقوله غايته أن يكون وجها آخر لنا في الجواب. قلنا: ما ذكره بقوله ولنا أنه ملك البدل إلخ لا يصلح جوابا آخر عما قاله الشافعي، ولا يندفع به إشكال أن يكون ما هو عدوان محض سببا للملك كما ذكره الشافعي في تعليله، فلو لم يكن سبب الملك عندنا هو الغصب لما ترك منع كون الغصب سببا للملك عندنا في الجواب عما قاله الخصم، فهل يستغني العاقل عن مثل هذا الأمر الجلي القاطع عند إمكان التشبث به بمثل ما ذكره المصنف مما هو كثير من المقدمات خفي الدلالة على دفع ما قاله الخصم كما ترى، فصح ما ذهب إليه صاحب العناية من أن سوق كلام المصنف هاهنا يشير إلى أن سبب الملك عندنا هو الغصب كما صرح به القاضي أبو زيد في الأسرار حيث قال: قال علماؤنا: الغصب يفيد الملك في المغصوب عند القضاء بالضمان أو التراضي عليه (قوله إلا أن يقيم المالك البينة بأكثر من ذلك) فإن عجز المالك عن إقامة البينة وطلب يمين الغاصب وللغاصب بينة تشهد." (١)

"وقال الشافعي: يضمنها، فيجب أجر المثل، ولا فرق في المذهبين بين ما إذا عطلها أو سكنها. وقال مالك: إن سكنها يجب أجر المثل، وإن عطلها لا شيء عليه. له أن المنافع أموال متقومة حتى تضمن بالعقود فكذا بالغصوب. ولنا أنها حصلت على ملك الغاصب لحدوثها في إمكانه إذ هي لم تكن حادثة في يد المالك؛ لأنها أعراض لا تبقى فيملكها دفعا لحاجته، والإنسان لا يضمن ملكه، كيف وأنه لا يتحقق

ــــــــQالثانية أن الولادة ليست بسبب لموت الأم، إذا لا تفضي إليه غالبا فكان بين الكلامين تدافع فليتأمل في التوجيه

(قوله ولنا أنها حصلت على ملك الغاصب لحدوثها في إمكانه، إذ هي لم تكن حادثة في يد المالك؛ لأنها أعراض لا تبقى فيملكها دفعا لحاجته والإنسان لا يضمن ملكه) لقائل أن يقول: مقتضى هذا الدليل أن لا تجب الأجرة على المستأجر فيما إذا حدثت المنافع في يده كما في استئجار الدور والأراضي والدواب ونحوها؛ لأن الإنسان كما لا يضمن ملكه لا يجب عليه الأجرة بمقابلة ملكه مع أنه يجب عليه الأجرة في ذلك بالإجماع، ولم أر أحدا حام حول جواب هذا الإشكال مع ظهور وروده إلا صاحب غاية البيان فإنه قال: والجواب عن مسألة الإيجاب.

قلنا: لا تجب الأجرة عندنا بمقابلة المنافع بل بمقابلة التمكين من جهة المالك؛ لأنه لما لم يتمكن من استيفاء المنافع إلا بتمكنه كان ذلك طريقا للوصول إلى استيفاء المنافع فأعطى لما هو وسيلة إلى المنفعة حكم المنفعة في حق وجوب الأجرة باعتبار الحاجة اهـ.

أقول: هذا الجواب وإن كان يصلح أن يكون مخلصا هاهنا إلا أنه يستدعي ترك ظاهر كثير مما ذكروا في كتاب الإجارات،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤٦/٩

كقولهم الإجارة تمليك النافع بعوض، وقولهم والقياس يأبى جوازها؛ لأن المعقود عليه المنفعة وهي معدومة، وقولهم وتنعقد الإجارة ساعة فساعة على حسب حدوث المنافع؛ لأن المعاوضة تقتضي التساوي، والملك في المنفعة التي هي المعقود عليه يقع ساعة فساعة على حسب حدوثها فكذا في بدلها وهو الأجرة، وقولهم والدار أقيمت مقام المنفعة في حق إضافة العقد إليها ليرتبط الإيجاب بالقبول ثم عمله يظهر في حق المنفعة ملكا واستحقاقا حال وجوب المنفعة، إلى غير ذلك من الأقوال الدالة على كون الأجرة بمقابلة المنافع، ولعل تأويل كلها متعسر بل متعذر تأمل تقف.

ثم أقول: الأولى في **الجواب** عندي أن يقال: اقتضاء الدليل المذكور عدم وجوب الأجرة على المستأجر فيما إذا حدثت المنافع في يده إنما هو على موجب القياس، وقد تقرر في أول كتاب الإجارات أن القياس يأبى جوازها، إلا أنها جوزت على خلاف القياس بالنص استحسانا لحاجة الناس إليها، وأن جوازها عندنا باعتبار إقامة العين التي هي لوجود المنفعة كالدار مثلا مقام." (١)

"باب طلب الشفعة والخصومة فيها قال (وإذا علم الشفيع بالبيع أشهد في مجلسه ذلك على المطالبة) اعلم أن الطلب على ثلاثة أوجه: طلب المواثبة وهو أن يطلبها كما علم، حتى لو بلغ الشفيع البيع ولم يطلب شفعة بطلت الشفعة لما ذكرنا، ولقوله - عليه الصلاة والسلام - «الشفعة لمن واثبها» ولو أخبر بكتاب والشفعة في أوله أو في وسطه فقرأ الكتاب إلى آخره بطلت شفعته وعلى هذا عامة المشايخ، وهو رواية عن محمد.

وعنه أن له مجلس العلم، والروايتان في النوادر. وبالثانية أخذ الكرخي؛ لأنه لما ثبت له خيار التملك لا بد له من زمان التأمل كما في المخيرة، ولو قال بعدما بلغه

ــــــــQصريح في اعتبار الأخذ في قضاء القاضي أيضا. وثانيهما أن تسليم الدار المشفوعة ليس بوظيفة المشتري دائما، فإن المصنف صرح فيما مر آنفا بأنه يكتفي بثبوت البيع في حق البائع حتى يأخذها الشفيع إذا أقر البائع بالبيع وإن كان المشتري يكذبه ففي هذه الصورة إنما يسلمها البائع دون المشتري فكان الأحق بالمقام أن يقال إذا سلمها الخصم بدل قوله إذا سلمها المشتري ليشمل تسليم المشتري وتسليم البائع كما قال المصنف فيما بعد قبل حكم الحاكم أو تسليم المخاصم تبصر.

[باب طلب الشفعة والخصومة فيها]

لما لم تثبت الشفعة بدون الطلب شرع في بيانه وكيفيته وتقسيمه، كذا في عامة الشروح. أقول: هذا بيان من الشراح لوجه ذكر الشطر الأول من شطري عنوان الباب وهو طلب الشفعة، ولم يتعرض أحد منهم لوجه ذكر الشطر الثاني منهما وهو قوله والخصومة فيها، ولعل وجهه أنه لما كان للخصومة في الشفعة شأن مخصوص وتفاصيل زائدة على سائر الخصومات كما ستظهر شرع في بيانها أيضا أصالة (قوله اعلم أن الطلب على ثلاثة أوجه: طلب المواثبة وهو أن يطلبها كما علم، حتى لو بلغه البيع ولم يطلب بطلت شفعته لما ذكرنا) قال الشراح: قوله لما ذكرنا إشارة إلى قوله قبل الباب؛ لأنه حق ضعيف يبطل بالإعراض فلا بد من الإشهاد والطلب ليعلم بذلك رغبته فيه دون إعراض عنه.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٣٥٥

أقول: فلقائل أن يقول: ما ذكره هناك كما يدل على لزوم طلب المواثبة يدل أيضا على لزوم الإشهاد فيه حيث قال: فلا بد من الإشهاد والطلب، وسيأتي التصريح منه بأن الإشهاد فيه ليس بلازم إنما هو لنفي التجاحد. **والجواب** أن المراد بالإشهاد المذكور هناك هو الذي في طلب التقرير دون طلب المواثبة يرشد إليه تقديم الإشهاد على الطلب في قوله فلا بد الإشهاد والطلب، إذ لو كان المراد بالإشهاد هناك هو الإشهاد على طلب المواثبة لكان ذكر الطلب بعده لغوا، إذ لا يتصور الإشهاد على طلب المواثبة بدون تحقق نفس ذلك الطلب، ويدل عليه قوله قبيل ذلك وتستقر بالإشهاد إذ الشفعة لا تستقر إلا بعد طلب التقرير والإشهاد على مقتضى ما سيأتي في الكتاب فلا تنافي بين كلامي المصنف (قوله ولقوله – عليه الصلاة والسلام – «الشفعة لمن واثبها») أقول: في وجه الاستدلال بهذا الحديث نوع **إشكال**،." (١)

"وهو للمشتري دون الشفيع، وإن بيعت دار إلى جنبها والخيار لأحدهما فله الأخذ بالشفعة أما للبائع فظاهر لبقاء ملكه في التي يشفع بها، وكذا إذا كان للمشتري وفيه **إشكال أوضحناه** في البيوع فلا نعيده، وإذا أخذها كان إجازة منه للبيع، بخلاف ما إذا اشتراها ولم يرها حيث لا يبطل خياره بأخذ ما بيع بجنبها بالشفعة، لأن خيار الرؤية لا يبطل بصريح الإبطال فكيف بدلالته، ثم إذا حضر شفيع الدار الأولى له أن يأخذها دون الثانية لانعدام ملكه في الأولى حين بيعت الثانية

قال (ومن ابتاع دارا شراء فاسدا فلا شفعة فيها) أما قبل القبض فلعدم زوال ملك البائع، وبعد القبض لاحتمال الفسخ، ـــــــQالأعواض المذكورة مالا وإن لم تكن متقومة، وليس الأمر كذلك فإنها أيضا ليست بأموال عندنا، وقد أفصح عنه قول المصنف فيما قبل وهذه الأعواض ليست بأموال، وقوله في باب المهر من كتاب النكاح أن المنافع ليست بأموال على أصلنا والحق عندي في تعليل أن تقومهما أبعد أن يقال لأنهما ليسا بمتقومين أصلا: أي لا بالتقوم الضروري ولا بغير الضروري كما مر آنفا

(قوله وفيه **إشكال أوضحناه** في البيوع فلا نعيده) قال في النهاية: هذه الحوالة في حق **الإشكال غير** رائجة، بل فيه **جواب الإشكال** لا **الإشكال وهو** قوله (ومن اشترى دارا على أنه بالخيار فبيعت دار بجنبها إلخ) وقيل إذا كانت الحوالة في حق **جواب** **الإشكال رائجة** كانت في حق **الإشكال كذلك**، لأن **الجواب** يتضمن السؤال، وقيل لم يقل في بيوع هذا الكتاب فيجوز أن يكون أوضحه في كفاية المنتهى، كذا في العناية أخذا من معراج الدراية أقول: لا يذهب عليك أن قوله فلا نعيده يأبى عن أن يكون مراده بقوله أوضحناه في البيوع إيضاحه في بيوع كفاية المنتهى، لأن ذكر شيء في كتابه هذا بعد أن ذكره في كفاية المنتهى لا يعد إعادة، وإلا لزم أن يكون أكثر مسائل هذا الكتاب بل جميعها من قبيل الإعادة لكونها مذكورة في كفاية المنتهى

(قوله ومن ابتاع دارا شراء فاسدا) قال صاحب العناية: وفي قوله ومن ابتاع دارا شراء فاسدا تلويح إلى أن عدم الشفعة إنما

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٨٢/٩

هو فيما إذا وقع فاسدا ابتداء، لأن الفساد إذا كان بعد انعقاده صحيحا فحق الشفعة باق على حاله اهـ وقال بعض الفضلاء في بيان وجه التلويح حيث أتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث لا الاستمرار اهـ أقول: هذا الكلام منه." (١)

"في كفاية المنتهى

قال (ومن اشترى نصف دار غير مقسوم فقاسمه البائع أخذ الشفيع النصف الذي صار للمشتري أو يدع) لأن القسمة من تمام القبض لما فيه من تكميل الانتفاع ولهذا يتم القبض بالقسمة في الهبة، والشفيع لا ينقض القبض وإن كان له نفع فيه بعود العهدة على البائع، فكذا لا ينقض ما هو من تمامه، بخلاف ما إذا باع أحد الشريكين نصيبه من الدار المشتركة وقاسم المشتري الذي لم يبع حيث يكون للشفيع نقضه، لأن العقد ما وقع مع الذي قاسم فلم تكن القسمة من تمام القبض الذي هو حكم العقد بل هو تصرف بحكم الملك فينقضه الشفيع كما ينقض بيعه وهبته، ثم إطلاق **الجواب** في الكتاب يدل على أن الشفيع يأخذ النصف الذي صار للمشتري في أي جانب كان وهو المروي عن أبي يوسف، لأن المشتري لا يملك إبطال حقه بالقسمة وعن أبي حنيفة أنه إنما يأخذه إذا وقع في جانب الدار التي يشفع بها لأنه لا يبقى جارا فيما يقع في الجانب الآخر.

قال (ومن باع دارا وله عبد مأذون عليه دين فله الشفعة، وكذا إذا كان العبد هو البائع فلمولاه الشفعة) لأن الأخذ بالشفعة تملك بالثمن فينزل منزلة الشراء، وهذا لأنه مفيد لأنه يتصرف للغرماء، بخلاف ما إذا لم يكن عليه دين لأنه يبيعه لمولاه، ولا شفعة لمن يبيع له

قال (وتسليم الأب والوصي الشفعة على الصغير جائز

ــــــQإما أن يراد بالإجماع والاختلاف في قوله (وهو مكروه بالإجماع، والثاني مختلف فيه) إجماع المجتهدين واختلافهم في نفس المسألة أو إجماع المشايخ واختلافهم في الرواية.

وأيا ما كان لا يخلو التقرير المذكور عن اضطراب أما على الأول فلأن القطع بكون الثاني مختلفا فيه لا يكون تاما حينئذ، لأن اختلاف الاجتهاد في الثاني إنما كان على قول بعض المشايخ من الرواة وأما على قول بعضهم فلا خلاف بين المجتهدين في عدم كراهة الحيلة في هذا الفصل وإنما الخلاف بينهم في فصل الزكاة كما ذكره وأما على الثاني كما هو المتبادر من قوله قال بعض المشايخ غير مكروه إلخ، فلأن القطع بكون الأول مكروها لا يصح حينئذ لأن شمس الأئمة السرخسي روى عدم كراهة الاحتيال في باب الشفعة على كل حال حيث قال في باب الشفعة بالعروض من المبسوط بعد ما ذكر وجوه الحيل والاستعمال بهذه الحيل لإبطال حق الشفعة: لا بأس به، أما قبل وجوب الشفعة فلا **إشكال فيه**، وكذلك." (٢)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٠٨/٩

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٢٣/٩

"إلا أنها إذا كانت من جنس واحد أجبر القاضي على القسمة عند طلب أحد الشركاء لأن فيه معنى الإفراز لتقارب المقاصد والمبادلة مما يجري فيه الجبر كما في قضاء الدين، وهذا لأن أحدهم بطلب القسمة يسأل القاضي أن يخصه بالانتفاع بنصيبه ويمنع الغير عن الانتفاع بملكه، فيجب على القاضي إجابته وإن كانت أجناسا مختلفة لا يجبر القاضي على قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار فحش التفاوت في المقاصد، ولو تراضوا عليها جاز لأن الحق لهم قال (وينبغي للقاضي أن ينصب قاسما يرزقه من بيت المال ليقسم بين الناس بغير أجر) لأن القسمة من جنس عمل القضاء من حيث إنه يتم به قطع المنازعة فأشبه رزق القاضي، ولأن منفعة نصب القاسم تعم العامة

ــــــــQالمثل كأخذ العين حكما فكان إفرازا كما صرح به في الوجه المذكور كان معنى الإفراز في ذلك ظاهرا راجحا لتحققه في جميع أجزاء المقسوم وتحقق المبادلة في بعضها كما تحققته

(قوله إلا أنها إذا كانت من جنس واحد أجبر القاضي على القسمة عند طلب أحد الشركاء لأن فيه معنى الإفراز لتقارب المقاصد) هذا جواب سؤال مقدر يرد على قوله ومعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوان والعروض بأن يقال: لو كان معنى المبادلة هو الظاهر في ذلك لما أجبر الآبي على القسمة في غير ذوات الأمثال، كذا في عامة الشروح أقول: هاهنا أيضا إشكال، وهو أنه إن أريد بقوله لأن فيه معنى الإفراز أن فيه معنى الإفراز بالنظر إلى النصيب الذي يأخذه أحد الشركاء لعين حقه فلا يجدي نفعا في دفع السؤال، إذ يبقى الكلام حينئذ في الإجبار على أخذ النصيب الآخر الذي يتحقق معنى المبادلة بالنظر إليه ويظهر على ما قالوا، وإن أريد بذلك أن فيه معنى الإفراز بالنظر إلى النصيب الذي كان لصاحبه ويأخذه عوضا عما ترك على صاحبه من حق نفسه كما هو الملائم لقوله لتقارب المقاصد فذلك ينافي ما تقدم من القول بأن معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الأمثال، إذ لا شك في تحقق معنى الإفراز فيه بالنظر إلى النصيب الذي يأخذه أحد الشركاء لعين حقه وإذا تحقق فيه معنى الإفراز بالنظر إلى النصيب الآخر أيضا كان معنى الإفراز فيه ظاهرا جدا، فأنى يتصور القول بأن معنى المبادلة هو الظاهر فيه فتأمل ثم أقول: لو قال المصنف لأن فيه إمكان المعادلة بدل قوله لأن فيه معنى الإفراز لكان سالما عن هذا الإشكال، وكان مناسبا لا محالة لقوله لتعذر المعادلة في تعليل عدم الإجبار على القيمة فيما إذا كانت أجناسا مختلفة كما سيأتي تبصر تقف

(قوله والمبادلة مما يجري فيه الجبر كما في قضاء الدين) يعني أنه لا منافاة بين الجبر والمبادلة لأنها مما يجري فيه الجبر كما في قضاء الدين، فإن المديون يجبر على قضاء الدين والديون تقضى بأمثالها على ما عرف، فصار ما يؤدي المديون بدلا عما في ذمته أقول: لقائل أن يقول: جريان الجبر في قضاء الدين لكون ما أخذه الدائن من البدل مثل ما ثبت في ذمة المديون بيقين، وقد صرحوا بأن أخذ مثل الحق بيقين بمنزلة أخذ العين، وعن هذا جعلوا أخذ المثل في القرض كأخذ العين فجعلوا القرض لذلك بمنزلة العارية، بخلاف ما نحن فيه من غير ذوات الأمثال، فإن ما يأخذه أحد الشركاء فيه من نصيب الآخر ليس مثل ما ترك عليه من حق نفسه بيقين فلم يكن بمنزلة أخذ عين الحق، وعن هذا قالوا: إن معنى المبادلة فيه هو الظاهر، فمن ذلك نشأ السؤال المقدر واحتيج إلى الجواب الذي نحن بصدده، فكيف يتم قياس جريان الجبر فيما نحن فيه على جريانه في قضاء الدين مع تحقق الفرق الواضح بينهما

(قوله ولو تراضوا عليها جاز لأن الحق لهم) قال صاحب العناية في شرح هذا المحل: ولو تراضوا على ذلك جاز، لأن القسمة في مختلف الجنس مبادلة كالتجارة، والتراضي في التجارة شرط بالنص انتهى أقول: هذا الشرح غير مطابق للمشروح، وليس بتام في نفسه لأنه إن أراد أن القسمة في مختلف الجنس مبادلة محضة كالتجارة فهو ممنوع، كيف وقد تقرر فيما مر أن القسمة مطلقا لا تعرى عن معنى المبادلة والإفراز، إلا أن معنى الإفراز هو الظاهر في ذوات الأمثال، ومعنى المبادلة هو الظاهر في غيرها، وإن أراد أن المبادلة في قسمة مختلف الجنس هي الظاهرة فهو مسلم، لكن الأمر كذلك في قسمة غير مختلف الجنس من غير ذوات الأمثال مع أن التراضي ليس بشرط فيها، على أن كون التراضي شرطا في التجارة بالنص لا يدل على كون ذلك شرطا في قسمة مختلف الجنس أيضا لأن قسمته ليست في معنى." (١)

"فصل في كيفية القسمة

ــــــQوقد قال شمس الأئمة الحلواني: إما أن يكون في المسألة روايتان أو يكون من مشكلات هذا الكتاب ويمكن أن يقال: لا إشكال فيه، لأن المراد بشبهة المجانسة الشبهة الثابتة بها لأنه قال جنس واحد فكيف يقول بشبهة المجانسة انتهى كلامه.

أقول: في الجواب خلل، إذ لو كان المراد بشبهة المجانسة الشبهة الثابتة بنفس المجانسة لما تم التوفيق بين مسألتنا ومسألة إجارات الأصل بقوله أو تبنى حرمة الربا هنالك على شبهة المجانسة، إذ يصير مدار مسألة إجارات الأصل حينئذ على اتحاد الدار والحانوت في الجنس ومدار مسألتنا على اختلافهما في الجنس قطعا، فتتناقضان، والمصنف قصد التوفيق بذلك فنشأ منه الإشكال المذكور ثم إن قوله لأنه قال جنس واحد فكيف يقول بشبهة المجانسة ليس بسديد، إذ لم يقع التصريح في إجارات الأصل بأن قال جنس واحد، ولو وقع كان المراد كجنس واحد على طريق التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه على ما عرف فلا ينافي القول بشبهة المجانسة كما لا يخفى؛ قال بعض الفضلاء في تفسير معنى قول صاحب العناية، لأن المراد بشبهة المجانسة الشبهة الثابتة بها: يعني أنهما متحدا الجنس نظرا إلى أصل السكنى فتبنى حرمة الربا عليه ومختلفاه نظرا إلى اختلاف المقاصد فاعتبر ذلك في القسمة فليتأمل انتهى أقول: ليس ذلك بمستقيم، لأن المعنى الذي ذكره مع كونه غير مستفاد من عبارة صاحب العناية أصلا لا يصح أن يراد هاهنا أما أولا فلأنه لا يدفع الإشكال المذكور، إذ حاصله أن اتحادهما في الجنس غير مقرر، بل هناك شبها الاتحاد والاختلاف في الجنس من جهتين فكان في الجنسية شبهة فيئول بناء حرمة الربا على ذلك إلى اعتبار شبهة الشبهة كما عرفت فيما مر.

وأما ثانيا فلأن ما ذكره من اتحاد الجنس نظرا إلى أصل السكنى واختلافه نظرا إلى اختلاف المقاصد متحقق في الدور المشتركة في مصر واحد أيضا، فبناء على أصل ذلك خالف أبا حنيفة صاحباه هناك فقالا: إن كان الأصلح لهم قسمة بعضها في بعض قسمها القاضي كما مر في الكتاب، فلو كان المراد في مسألتنا ما ذكر لما وافق الإمامان أبا حنيفة هاهنا في وجوب قسمة كل واحد على حدة، واتفاقهم في هذه المسألة مع كونه متفهما من عدم بيان الخلاف فيها في الكتاب منصوص عليه في البدائع حيث قال فيه: أما دار وضيعة أو دار وحانوت فلا يجمع بالإجماع بل يقسم كل واحد على حدته

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٢٨/٩

لاختلاف الجنس انتهى

[فصل في كيفية القسمة]

لما فرغ من بيان ما يقسم وما لا يقسم شرع في بيان كيفية القسمة فيما يقسم، لأن الكيفية صفة فتتبع جواز أصل القسمة." (١)

"بينهما أثلاثا جاز وإن كان أصل الدار نصفين) لأن القسمة على التفاضل جائزة بالتراضي.

قال (وإذا كان سفل لا علو عليه وعلو لا سفل له وسفل له علو قوم كل واحد على حدته وقسم بالقيمة ولا معتبر بغير ذلك) قال

ــــــــQنظائر له في الكتاب والسنة، فقد دل ذلك على أنه ليس مما يأباه القياس أصلا بل هو مما يقتضيه القياس أيضا فتدافعا

(قوله وإذا كان سفل لا علو له وعلو لا سفل له وسفل له علو إلى آخره) قال صاحب العناية: صورة المسألة أن يكون علو مشترك بين رجلين وسفله لآخر وسفل مشترك بينهما وعلوه لآخر وبيت كامل مشترك بينهما والكل في دار واحدة أو في دارين لكن تراضيا على القسمة وطلبا من القاضي القسمة وإنما قيدنا بذلك لئلا يقال تقسيم العلو مع السفل قسمة واحدة إذا كانت البيوت متفرقة لا يصح عند أبي حنيفة - رحمه الله - انتهى وقد أخذ الشارح المزبور ذلك التقييد مما ذكر في النهاية ومعراج الدراية من السؤال **والجواب** بأن يقال: فإن قيل: كيف يقسم العلو مع السفل قسمة واحدة عند أبي حنيفة ومن مذهبه أن البيوت المتفرقة لا تقسم قسمة واحدة إذا لم تكن في دار واحدة؟ قلنا: موضوع المسألة أنهما كانا في دار واحدة، والبيتان في دار واحدة عند أبي حنيفة يقسم قسمة جمع، ولئن كانا في دارين فهو محمول على ما إذا تراضيا على القسمة، ولكن طلبوا من القاضي المعادلة فيما بينهم.

وعند أبي حنيفة تجوز القسمة على هذا الوجه حالة الرضا انتهى وقد ذكر هذا السؤال **والجواب** في الذخيرة أيضا، فهي المأخذ الأصلي أقول: فيه **إشكال من** حيث الرواية والدراية أما الأول فلأن ذلك التقييد مخالف لروايات عامة الكتب، منها ما ذكره المصنف في الفصل السابق حيث قال: والبيوت في محل أو محال تقسم قسمة واحدة لأن التفاوت فيها يسير انتهى ولا شك أن المحلة فوق الدار، فإذا قسمت البيوت في محال متعددة قسمة واحدة بالإجماع، فلأن قسمت في دور متعددة قسمة واحدة بالإجماع أولى كما لا يخفى ومنها ما ذكره صاحب الكافي في الفصل السابق حيث قال: ثم هي على ثلاثة فصول عند أبي حنيفة: الدور، والبيوت، والمنازل فالدور لا تقسم عنده قسمة واحدة إلا برضا الشركاء سواء كانت متباينة أو متلازقة، والبيوت تقسم قسمة واحدة سواء كانت متباينة أو متلازقة، لأنها لا تتفاوت في معنى السكنى ولهذا تؤجر بأجرة واحدة في كل محلة، والمنازل المتلازقة كالبيوت تقسم قسمة واحدة، والمتباينة كالدور لا تقسم قسمة واحدة لأن المنزل فوق

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٣٩/٩

البيت ودون الدار، فألحقت المنازل بالبيوت إذا كانت متلازقة، وبالدور إذا كانت متباينة.
وقالا في الفصول كلها: ينظر القاضي إلى أعدل الوجوه ليمضي القسمة على ذلك انتهى وهكذا ذكر في الفصل السابق في عامة الشروح حتى قال في العناية هناك: والبيوت تقسم مطلقا لتقاربها في معنى السكنى ومنها ما ذكره الإمام قاضي خان في فتاواه حيث قال: وإن كان بين الرجلين بيتان له أن يجمع نصيب أحدهما في بيت واحد متصلين كانا أو منفصلين، ولو كان بينهما منزلان إن كان منفصلين فهما كالدارين لا يجمع نصيب أحدهما في منزل واحد ولكنه يقسم كل منزل قسمة على حدة، ولو كانا متصلين فهما كالبيتين له أن يجمع نصيب أحدهما في منزل واحد، وهذا كله قول أبي حنيفة وقال صاحباه: الدار والبيت سواء والرأي فيه للقاضي انتهى." (١)
". . . . .

ـــــــQفعله أولى من تركه بلا منع تركه، وأن تارك الواجب يستحق العقوبة بالنار وتارك السنة لا يستحقها بل يستحق حرمان الشفاعة فكيف يتصور الاشتراك في الأحكام، وإن أرادوا بقولهم إنها سنة في قوة الواجب مجرد بيان تأكد سنيتها فهو لا يجدي نفعا في دفع السؤال. إذ لا يلزم من تحمل المحذور لإقامة الواجب تحمله لإقامة السنة، وإن كانت مؤكدة تأكدا تاما لظهور التفاوت بينهما في الحقيقة والأحكام فلا يتم القياس على أن صلاة الجنازة فرض لا واجب محض، فعلى تقدير أن يكون إجابة الدعوة في حكم الواجب بل نفس الواجب لا يندفع السؤال أيضا، إذ لا يلزم من تحمل المحذور لإقامة الفرض تحمله لإقامة الواجب لثبوت الفرض بدليل قطعي دون الواجب، ولهذا يكفر جاحد الأول دون الثاني فلا وجه للقياس. وأجاب صاحب العناية عن السؤال المذكور بوجه آخر حيث قال: ويجوز أن يقال وجه التشبيه اقتران العبادة بالبدعة مع قطع النظر عن صفة تلك العبادة اهـ.
أقول: ليس هذا بشيء؛ لأن تشبيه إجابة الدعوى بصلاة الجنازة في مجرد الاقتران بالبدعة مع ظهور الفرق بينهما في القوة والضعف لا يفيد شيئا فقهيا، فيلزم أن يكون قول المصنف كصلاة الجنازة واجبة الإقامة وإن حضرتها نياحة كلاما زائدا خارجا عن صنعة الفقه وحاشى له.
ثم أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك السؤال بوجه آخر، وهو أن إجابة الدعوة وإن كانت سنة عندنا ابتداء إلا أنها تنقلب إلى الواجب بقاء: أي بعد الحضور إلى محل حيث يلزمه حق الدعوة بالتزامه إجابتها كما أشار إليه المصنف فيما بعد، فيصير هذا نظير الصلاة النافلة فإنها تنقلب إلى الواجب بل إلى الفرض بالتزام إقامتها بالشروع فيها كما تقرر في محله، ولذلك لو علم المدعو البدعة قبل الحضور لزمه ترك إجابة الدعوة كما سيجيء، فيكون قوله كصلاة الجنازة واجبة الإقامة وإن حضرتها نياحة قياس الواجب على الواجب في المآل فيندفع الإشكال. ثم إن صاحب الإصلاح والإيضاح رد الدليل المذكور في الكتاب حيث قال لا؛ لأن إجابة الدعوة سنة فلا تترك بسبب بدعة كصلاة الجنازة يحضرها النياحة؛ لأنه إن أراد مطلق الدعوة فلا نسلم أن إجابتها سنة، وإن أراد الدعوة على وجه السنة فلا يتم التقريب، بل لأن حق الدعوة يلزمه بعد الحضور لا قبله، إلى هاهنا كلامه. وقصد بعض المتأخرين **الجواب** عن ذلك فقال: ثم المراد بالإجابة المسنونة في قوله؛

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٤٤٣

لأن إجابة الدعوة سنة ما يعلم الإجابة ابتداء وانتهاء والإجابة انتهاء فقط حتى يتم تقريب الدليل؛ لأن فرض المسألة في دعوة اقترنت بلهو، وفيها لا تسن الإجابة ابتداء كما سيجيء، فإذا عرف المدعو ذلك قبل الإجابة لا يجب عليه الإجابة أصلا.

وأما إذا هجم عليه ولم يعرفه كما هو المفروض بدليل قوله فوجد ثمة يجب عليه الجلوس والصبر والأكل، وهذا إجابة انتهاء، فبهذا ينطبق الدليل على المدعي فلا يرد عليه ما قيل إن أراد بقوله: لأن إجابة الدعوة سنة أن إجابة مطلق الدعوة سنة فلا نسلم ذلك لما سيجيء أن الدعوة إذا قارنت شيئا من اللهو لم يلزمه حق الدعوة، وإن أراد أن إجابة الدعوة على وجه السنة كذلك فلا يتم التقريب. ووجه الاندفاع ظاهر؛ لأنه وإن لم يلزمه حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه انتهاء إذا هجم فتأمل إلى هنا كلام ذلك البعض.

أقول: لا يذهب على ذي فطانة أن هذا كلام خال عن التحصيل ابتداء وانتهاء. أما خلوه عن التحصيل ابتداء فلأنه لا معنى لإجابة الدعوة انتهاء فقط، إذ لا يتصور تحقق إجابة الدعوة انتهاء بدون تحققها ابتداء؛ لأن عدم تحقق إجابة الدعوة من المدعو ابتداء إنما يصور بعدم مجيئه إلى محل الدعوة أصلا لأجل تلك الدعوة، فإذن كيف يتصور منه إجابة تلك الدعوة انتهاء؟ وإجابتها انتهاء فرع مجيئه إلى محل الدعوة أولا وليس فليست، وإنما الذي يتصور وقوعه عكس ذلك، وهو الإجابة ابتداء فقط، كما إذا دعي إلى وليمة أو غيرها فأجاب وذهب إلى محل الدعوة فوجد ثمة لعبا أو غناء فلم يقعد ولم يأكل فإنه يوجد هناك الإجابة ابتداء لا انتهاء كما لا يخفى، وصورتها الشرعية فيما إذا كان المدعو مقتدى ولم يقدر على منعهم كما سيجيء في الكتاب والعجب أن ذلك القائل ذكر الإجابة ابتداء وانتهاء والإجابة انتهاء فقط، ولم يذكر الإجابة ابتداء فقط، وكتب تحت قوله والإجابة انتهاء فقط، أما عكسه وهو القسم الثالث هاهنا فلا يتصور وقوعه اهـ.

فزعم ما هو متصور." (١)

"معتمدا فيه العادة؛ لأنه لا معتبر بها مع النص بخلافه، وقد روى أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - عليه الصلاة والسلام - أنه قال «الركبة من العورة» وأبدى الحسن بن علي - رضي الله عنه - سرته فقبلها أبو هريرة - رضي الله عنه -

ـــــــQأحد حدي العورة فتكون من العورة كالركبة. ثم قال: وقوله والشافعي بالعطف على أبي عصمة في إثبات أن السرة عورة عندهما كأنه وقع سهوا لوجهين: أحدهما ما ذكرنا من تعليل أبي عصمة في إثبات أن السرة عورة بقوله إنها أحد حدي العورة فتكون عورة كالركبة، فإن هذا التعليل إنما يستقيم لمن يقول بأن الركبة عورة والشافعي لا يقول بكون الركبة عورة. والثاني أن الشافعي علل في إثبات أن الركبة ليست من العورة بقوله إنها حد للعورة فلا تكون من العورة كالسرة؛ لأن الحد لا يدخل في المحدود، وهذا تنصيص منه على أن السرة ليست بعورة اهـ.

ورد عليه صاحب العناية حيث قال: قيل عطف الشافعي على أبي عصمة غير مستقيم؛ لأن هذا التعليل إنما يستقيم على قول من يقول الركبة عورة وهو لا يقول به، وهذا ساقط؛ لأن المصنف لم يعلل بهذا التعليل في هذا الكتاب، وإنما ذكر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٣/١٠

المذهب فيجوز أن يكون مذهبهما واحدا والمأخذ متعددا، فالمذكور يكون تعليلا لأبي عصمة، وتعليل الشافعي غير ذلك وهو أن السرة محل الاشتهاء انتهى.

أقول: قد ذكر صاحب النهاية لعدم استقامة العطف المزبور وجهين، وقد نقل صاحب العناية أحد ذينك الوجهين وأجاب عنه كما ترى، ولم يتعرض للوجه الآخر أصلا فكأنه لم يظفر بالجواب عنه فبقي الإشكال في العطف الواقع في كلام المصنف من ذلك الوجه ولا بد من دفعه. فأقول: في الجواب القاطع لعرق الإشكال: إن في السرة والركبة ثلاث روايات عن الشافعي: إحداها أن السرة عورة والركبة ليست بعورة كما هو مدلول كلام المصنف هاهنا وفي كتاب الصلاة أيضا. والثانية أنهما ليستا بعورة كما ذكر في وجيز الشافعية. والثالثة أنهما عورة. وذكر صاحب الغاية هاتين الأخيرتين وقال: للأولى منهما. وهذا أصح الوجهين. وإذ قد تقرر هذا فجاز أن يكون تعليل الشافعي في إثبات أن الركبة ليست من العورة بقوله إنها حد للعورة فلا تكون من العورة كالسرة مبنيا على قوله في الرواية الثانية، وهذا لا ينافي اشتراكه مع أبي عصمة في قوله الآخر الواقع في الرواية الثالثة عنه، بل لا ينافي أيضا اشتراكه معه في تعليله بقوله إنها أحد حدي العورة فتكون عورة كالركبة بناء على ذلك القول فلا محذور في العطف المذكور أصلا تأمل تقف.

(قوله وأبدى الحسن بن علي – رضي الله عنهما – سرته فقبلها أبو هريرة) هذا جواب عن قول أبي عصمة والشافعي أخرجه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والبيهقي في سننه عن ابن عون عن عمر بن إسحاق قال: كنت أمشي مع الحسن بن علي – رضي الله عنهما – في بعض طرق المدينة، فلقينا أبو هريرة، فقال للحسن: اكشف لي عن بطنك جعلت فداءك حتى أقبل حيث رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقبله، قال: فكشف عن بطنه فقبل سرته. ولو كانت من العورة لما كشفها. قال الشارح العيني بعد بيان هذا المحل بهذا المنوال: وفي معجم الطبراني خلاف هذا: حدثنا أبو مسلم الكشي، حدثنا أبو عاصم عن ابن عون عن عمير بن إسحاق، أن أبا هريرة لقي الحسن بن علي – رضي الله عنهم – فقال له: ارفع ثوبك حتى أقبل حيث رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقبل، فرفع عن." (١)

"تقل للحرمة المؤبدة فقلما تشتهى، بخلاف ما وراءها، لأنها لا تنكشف عادة. والمحرم من لا تجوز المناكحة بينه وبينها على التأبيد بنسب كان أو بسبب كالرضاع والمصاهرة لوجود المعنيين فيه، وسواء كانت المصاهرة بنكاح أو سفاح في الأصح لما بينا. قال (ولا بأس بأن يمس ما جاز أن ينظر إليه منها) لتحقق الحاجة إلى ذلك في المسافرة وقلة الشهوة للمحرمية، بخلاف وجه الأجنبية وكفيها حيث لا يباح المس وإن أبيح النظر؛ لأن الشهوة متكاملة (إلا إذا كان يخاف عليها أو على نفسه الشهوة) فحينئذ لا ينظر ولا يمس لقوله – عليه الصلاة والسلام – «العينان تزنيان وزناهما النظر، واليدان تزنيان وزناهما البطش» ، وحرمة الزنا بذوات المحارم أغلظ فيجتنب.

(ولا بأس بالخلوة والمسافرة بهن) لقوله – عليه الصلاة والسلام – «لا تسافر المرأة فوق ثلاثة أيام ولياليها إلا ومعها زوجها أو ذو رحم محرم منها»

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٨/١٠

ـــــــQصاحب البدائع في مسائل الدخول في بيت الغير أنه إذا كان من محارمه فلا يدخل عليه من غير استئذان، فربما كانت مكشوفة العورة فيقع بصره عليها فيكرهان ذلك، ثم استدل عليه بآثار انتهى كلامه.

أقول: مراد المصنف بقوله إن البعض يدخل على البعض من غير استئذان أن العادة جرت بين الناس على دخول بعض المحارم على بعضهم من غير استئذان، لا أنه أمر مندوب في الشرع وما ذكره صاحب البدائع حكم الشرع في أمر الدخول في بيت الغير فإنه قال. وأما حكم الدخول: في بيت الغير فالداخل لا يخلو إما أن يكون أجنبيا أو من محارمه، فإن كان أجنبيا فلا يحل له الدخول فيه، ثم قال: وإن كان من محارمه فلا يدخل من غير استئذان أيضا، وإن كان يجوز له النظر إلى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة، ثم قال: إلا أن الأمر في الاستئذان على المحارم أسهل وأيسر؛ لأن المحرم مطلق النظر إلى مواضع الزينة منها شرعا انتهى. فقد تلخص منه أن الدخول في بيت الأجنبي من غير استئذان حرام، والدخول في بيت محارمه من غير استئذان مكروه، ويكفي في التأدي إلى الحرج جريان العادة بين الناس بدخول بعض المحارم على بعضهم بلا استئذان، وإن كان ذلك مما لا يمدح في حكم الشرع، والحرج مدفوع شرعا فلا **إشكال** (قوله والمحرم من لا تجوز المناكحة بينه وبينها على التأبيد بنسب كان أو سبب كالرضاع والمصاهرة لوجود المعنيين فيه) يعني بالمعنيين الضرورة وقلة الرغبة، كذا في الشروح. وفي عبارة بعضهم: يعني الحرج وقلة الرغبة.

قال تاج الشريعة: فإن قلت: فعلى هذا ينبغي أن لا يقطع إذا سرق المرء من بيت أمه من الرضاع لجواز الدخول من غير احتشام واستئذان فوقع نقصان في الحرز. قلت: لا يقطع عند البعض. وأما جواز الدخول من غير استئذان فممنوع، ذكر خواهر زاده أن المحارم من جهة الرضاع لا يكون لهم الدخول من غير حشمة واستئذان ولهذا يقطعون بسرقة بعضهم من بعض، انتهى كلامه. واقتفى أثره العيني في ذكر هذا السؤال **والجواب** بعينهما. أقول: ليس **الجواب** بتام، أما قوله قلت لا يقطع عند البعض فلأن عدم القطع عند البعض هو إحدى الروايتين." (١)

"وكذا إذا كان غير ثقة، وأكبر رأيه أنه صادق؛ لأن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة للحاجة على ما مر،

ـــــــQالمنافاة بين عدم اشتراط العدالة وبين اشتراط كونه ثقة فلا منافاة أيضا، ولا شك أن تسليم المنافاة يناقض القول بعدم المنافاة. فكان مضمون كلامه المزبور جمعا بين النقيضين، اللهم إلا أن يكون قوله ولو سلم ناظرا إلى قوله؛ لأن الثاني أعم من الأول لا إلى قوله فلا منافاة بين عدم اشتراط العدالة إلخ؛ فالمعنى ولو سلم عدم عموم الثاني من الأول فلا منافاة أيضا. والرابع أن قوله؛ لأن الإشارة بلفظ هذا إلى كونه في سعة من ابتياعها بمجرد قوله وكلني صاحبها لا إلى قبول قول الواحد في المعاملات ظاهر البطلان؛ لأن المصنف وغيره عللوا كونه في سعة من أن يبتاعها ويطأها بكون قول الواحد في المعاملات مقبولا على أي وصف كان، فلو كان الأول مشروطا بكونه ثقة دون الثاني لما صح تعليل الأول بالثاني ضرورة عدم استلزام تحقق العام تحقق الخاص.

والخامس أن قوله: فإن قوله يقبل أيضا إذا لم يكن ثقة كما صرح به بقوله وكذا إذا كان غير ثقة يدل على خلاف مدعاه من كون الإشارة بلفظ هذا إلى كونه في سعة من ابتياعها بمجرد قوله وكلني صاحبها لا إلى قبول قول الواحد في المعاملات،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤/١٠

إذ لا شك أن قول المصنف وكذا إذا كان غير ثقة عطف على قوله وهذا إذا كان ثقة، ولا ريب أن محل الحكم في المعطوف عليه واحد وهو ما أشير إليه بلفظ هذا في المعطوف عليه، فإذا كان صريح معنى قوله، وكذا إذا كان غير ثقة، وكذا يقبل قول الواحد إذا كان غير ثقة كما اعترف به فلا جرم أن يكون معنى قوله وهذا إذا كان ثقة، وقبول قول الواحد إذا كان ثقة على أن يكون لفظ هذا إشارة إلى قبول قول الواحد وهو خلاف ما ادعاه.

والسادس أن اعترافه هنا بكون قول الواحد مقبولا فيما إذا كان غير ثقة أيضا، ويكون قول المصنف وكذا إذا كان غير ثقة صريحا في ذلك يناقض قوله في صدر كلامه، وقول الواحد مقبول على أي وصف كان، ولكن بشرط كونه ثقة يعتمد على كلامه. وبالجملة ما ذكره ذلك البعض في هذا المقام برمته خارج عن نهج الصواب كما لا يخفى على ذوي الألباب (قوله وكذا إذا كان غير ثقة وأكبر رأيه أنه صادق؛ لأن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة للحاجة على ما مر) قلت: تعليله بقوله؛ لأن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة دليل واضح على كون مراده بغير الثقة غير العدل وبالثقة العدل كما نبهنا عليه من قبل، إذ لو كان مراده بالثقة من يعتمد على كلامه وإن كان فاسقا، وبغير الثقة من لا يعتمد على كلامه كما توهمه جماعة من الشراح على ما مر لما صح تعليل قبول قول غير الثقة إذا كان أكبر الرأي أنه صادق بقوله: لأن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة، فإنه لا يلزم من عدم لزوم عدالته عدم لزوم كونه ممن يعتمد على كلامه فلا يتم التقريب كما لا يخفى. بقي في هذا المقام كلام، وهو أن الذي ظهر مما ذكره هاهنا هو أن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة، ولكن لا بد في قبول قوله إذا كان غير عدل من أن يكون أكبر رأي السامع أنه صادق، وقد مر في أوائل كتاب الكراهية أنهم فرقوا بين المعاملات والديانات بأنه يقبل في المعاملات قول الفاسق مطلقا ولا يقبل في الديانات قول الفاسق ولا المستور إلا إذا كان أكبر رأي السامع أنه صادق، فكان ما ذكره هاهنا مخالفا لما مر هناك؛ لأن ما اعتبر هناك في الديانات دون المعاملات قد اعتبر هاهنا في المعاملات أيضا، وقد تنبه بعض الفضلاء لورود هذا **الإشكال فذكر** إجمال ما ذكرناه.

وأجاب عنه حيث قال: يرد على المصنف أنه إذا كان قبول خبره متوقفا على حصول أكبر الرأي لا يبقى فرق بين المعاملات والديانات، فإن خبر الفاسق يقبل في الديانات أيضا بأكبر الرأي على ما مر. **وجوابه** أن خبر الفاسق إنما يقبل في الديانات بأكبر الرأي إذا حصل بعد التحري، بخلاف ما نحن فيه حيث لا يشترط التحري فتأمل انتهى.

أقول: **جوابه** ليس بشيء فإن أكبر الرأي لا يمكن أن يتحقق بدون التحري، إذ التحري طلب ما هو أحرى الأمرين في غالب الظن كما صرح به في عامة كتب اللغة، فما لم يطلب ذلك، ولم يتوجه إليه كيف يتصور حصول أكبر الرأي فلا معنى لعدم اشتراط التحري فيما نحن فيه عند اشتراط أكبر الرأي فيه، وإنما اعتبار أكبر الرأي فيه اعتبار التحري بعينه، وعن هذا وقع التعبير في بيان هذه المسألة بعينها في المحيط البرهاني بلفظ التحري بدل أكبر الرأي حيث قال فيه: وإن كان الذي في يديه الجارية فاسقا لا تثبت إباحة المعاملة معه بنفس الخبر بل يتحرى في ذلك، فإن وقع تحريه على أنه صادق حل له الشراء منه، وإن وقع تحريه على أنه كاذب." (١)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٥٥

"وفي الوجه الثاني صح البيع؛ لأنه مال متقوم في حق الذمي فملكه البائع فيحل الأخذ منه.

قال (ويكره الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم إذا كان ذلك في بلد يضر الاحتكار بأهله وكذلك التلقي. فأما إذا كان لا يضر فلا بأس به) والأصل فيه قوله – عليه الصلاة والسلام – «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون» ولأنه تعلق به حق العامة، وفي الامتناع عن البيع إبطال حقهم وتضييق الأمر عليهم فيكره إذا كان يضر بهم ذلك بأن كانت البلدة صغيرة، بخلاف ما إذا لم يضر بأن كان المصر كبيرا؛ لأنه حابس ملكه من غير إضرار بغيره، وكذلك التلقي على هذا التفصيل؛ لأن «النبي – عليه الصلاة والسلام – نهى عن تلقي الجلب وعن تلقي الركبان» . قالوا هذا إذا لم يلبس المتلقي على التجار سعر البلدة. فإن لبس فهو مكروه في الوجهين؛ لأنه غادر بهم.

وتخصيص الاحتكار بالأقوات كالحنطة والشعير والتبن والقت قول أبي حنيفة – رحمه الله –، وقال أبو يوسف – رحمه الله – كل ما أضر بالعامة حبسه فهو احتكار وإن كان ذهبا أو فضة أو ثوبا. وعن محمد – رحمه الله – أنه قال: لا احتكار في الثياب؛ فأبو يوسف اعتبر حقيقة الضرر إذ هو المؤثر في الكراهة، وأبو حنيفة اعتبر الضرر المعهود المتعارف. ثم المدة إذا قصرت لا يكون احتكارا لعدم الضرر، وإذا طالت يكون احتكارا مكروها لتحقق الضرر. ثم قيل: هي مقدرة بأربعين يوما لقوله – عليه الصلاة والسلام – «من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه» وقيل بالشهر؛ لأن ما دونه قليل عاجل، والشهر وما فوقه كثير آجل، وقد مر في غير موضع، ويقع التفاوت في المأثم بين أن يتربص العزة وبين أن يتربص القحط والعياذ بالله، وقيل المدة للمعاقبة في الدنيا إما يأثم وإن قلت المدة. والحاصل أن التجارة في الطعام غير محمودة.

قال (ومن احتكر غلة ضيعته أو ما جلبه من بلد آخر فليس بمحتكر) أما الأول فلأنه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة؛ ألا ترى أن له أن لا يزرع فكذلك له أن لا يبيع. وأما الثاني فالمذكور قول أبي حنيفة؛ لأن حق العامة إنما يتعلق بما جمع في المصر وجلب إلى فنائها. وقال أبو يوسف: يكره لإطلاق ما روينا. وقال محمد: كل

ـــــــQثابتا بدليل موجب وملك الزوج فيها في الحال ليس بدليل موجب بل باستصحاب الحال، وخبر الواحد أقوى من استصحاب الحال، كذا في العناية وكثير من الشروح. وقال بعض المتأخرين بعد ذكر هذا الاعتراض: والجواب فيه بحث؛ لأنه سبق في فصل الأكل والشرب أن الحل والحرمة من باب الديانات، فيقبل قول الواحد فيهما إذا لم تتضمن الحرمة زوال الملك، كما إذا أخبر واحد عدل بحل طعام فيؤكل أو حرمته فلا يؤكل، لأن الحرمة لا تنافي الملك.

وأما إذا تضمنت زوال الملك فلا يقبل ولا يثبت به الحرمة، كما إذا أخبر عدل للزوجين أنهما ارتضعا من فلانة؛ لأن الحرمة المؤبدة لا تتصور مع بقاء ملك النكاح فاضمحل الجواب وبقي الإشكال انتهى كلامه. أقول: بحثه ساقط جدا؛ لأن الذي تقرر في فصل الأكل والشرب هو أن خبر الواحد العدل يقبل في باب الحل والحرمة إذا لم يتضمن زوال الملك. وأما إذا تضمن زواله فلا يقبل بناء على أن بطلان الملك لا يثبت بخبر الواحد، وذلك كلام مجمل لم يفصل فيه أنه إذا تضمن زوال الملك الثابت بدليل موجب لم يقبل، وأما إذا تضمن زوال الملك الثابت باستصحاب الحال فيقبل.

فنشأ الاعتراض هاهنا نظرا إلى ظاهر إجمال ما ذكر هناك فأجيب عنه بأن المراد من زوال الملك هناك زوال الملك الثابت بدليل موجب لا زواله ولو كان باستصحاب الحال؛ لأن خبر الواحد أقوى من استصحاب الحال لكون الاستصحاب حجة دافعة لا مثبتة أصلا، بخلاف خبر الواحد فكان **الجواب** المذكور هاهنا تفصيلا للإجماع الواقع هناك في الظاهر." (١)

"ما يجلب منه إلى المصر في الغالب فهو بمنزلة فناء المصر يحرم الاحتكار فيه لتعلق حق العامة به، بخلاف ما إذا كان البلد بعيدا لم تجر العادة بالحمل منه إلى المصر؛ لأنه لم يتعلق به حق العامة.

قال (ولا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس) لقوله – عليه الصلاة والسلام – «لا تسعروا فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق» ولأن الثمن حق العاقد فإليه تقديره، فلا ينبغي للإمام أن يتعرض لحقه إلا إذا تعلق به دفع ضرر العامة على ما نبين. وإذا رفع إلى القاضي هذا الأمر يأمر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة في ذلك وينهاه عن الاحتكار، فإن رفع إليه مرة أخرى حبسه وعزره على ما يرى زجرا له ودفعا للضرر عن الناس، فإن كان أرباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعديا فاحشا، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير فحينئذ لا بأس به بمشورة من أهل الرأي والبصيرة، فإذا فعل ذلك وتعدى رجل عن ذلك وباع بأكثر منه أجازه القاضي، وهذا ظاهر عند أبي حنيفة؛ لأنه لا يرى الحجر على الحر وكذا عندهما، إلا أن يكون الحجر على قوم بأعيانهم. ومن باع منهم بما قدره الإمام صح؛ لأنه غير مكره على البيع، هل يبيع القاضي على المحتكر طعامه من غير رضاه. قيل هو على الاختلاف الذي عرف في بيع مال المديون، وقيل يبيع بالاتفاق؛ لأن أبا حنيفة يرى الحجر لدفع ضرر عام، وهذا كذلك.

قال (ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة) معناه ممن يعرف أنه من أهل الفتنة؛ لأنه تسبيب إلى المعصية وقد بيناه في السير، وإن كان لا يعرف أنه من أهل الفتنة لا بأس بذلك؛ لأنه يحتمل أن لا يستعمله في الفتنة فلا يكره بالشك.

قال (ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرا) ؛ لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره، بخلاف بيع السلاح في أيام الفتنة لأن المعصية تقوم بعينه.

قال (ومن أجر بيتا ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر بالسواد فلا بأس به) وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لا ينبغي أن يكريه لشيء من ذلك؛ لأنه إعانة على المعصية. وله أن الإجارة ترد على منفعة البيت، ولهذا تجب الأجرة بمجرد التسليم، ولا معصية فيه، وإنما المعصية بفعل المستأجر، وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه، وإنما قيده بالسواد لأنهم لا يمكنون من اتخاذ البيع والكنائس وإظهار بيع الخمور والخنازير

ـــــــ فكان **جوابا** شافيا قد اضمحل به **الإشكال كما** لا يخفى.

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٥٨/١٠

(قوله وإن كان لا يعرف أنه من أهل الفتنة لا بأس به؛ لأنه يحتمل أن لا يستعمله في الفتنة فلا يكره بالشك) قال بعض المتأخرين: قوله لأنه يحتمل أن لا يستعمله في الفتنة ولو احتمالا ضعيفا فلا يكره بالشك لوجود هذا الاحتمال فليس الشك على معناه المصطلح انتهى.

أقول: ليس هذا بشرح صحيح؛ لأن كون احتمال أن لا يستعمله في الفتنة ضعيفا في حق من لم يكن معروفا بكونه من أهل الفتنة ممنوع، كيف وأمور المسلمين محمولة على الصلاح والاستقامة كما صرح به صاحب الغاية وغيره في تعليل هذه المسألة. ففي حق من لم يكن معروفا بكونه من أهل الفتنة إن لم يكن احتمال أن لا يستعمله في الفتنة أقوى وأرجح فلا أقل من أن يكون مساويا لاحتمال خلافه، فالشك على معناه المصطلح عليه قطعا، ولو كان احتمال أن لا يستعمله في الفتنة ضعيفا مرجوحا كان احتمال أن يستعمله في الفتنة قويا راجحا، فينبغي أن يكون السلاح من مثله في أيام الفتنة مكروها. وجواب المسألة على خلافه. وبالجملة لا وجه للشرح المذكور أصلا

(قوله وله أن الإجارة ترد على منفعة البيت، ولهذا يجب الأجر بمجرد التسليم، ولا معصية فيه وإنما المعصية بفعل المستأجر وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه) أقول: ينتقض هذا التعليل المذكور من قبل أبي حنيفة – رحمه الله – في هذه المسألة بمسائل متعددة مذكورة في الذخيرة والمحيط وفتاوى قاضي خان وسائر." (١)

"فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه قال (وتصح دعوى الشرب بغير أرض استحسانا) ؛ لأنه قد يملك بدون الأرض إرثا، وقد يبيع الأرض ويبقى الشرب له وهو مرغوب فيه فيصح فيه الدعوى (وإذا كان نهر لرجل يجري في أرض غيره فأراد صاحب الأرض أن لا يجرى النهر في أرضه ترك على حاله) ؛ لأنه مستعمل له بإجراء مائه. فعند الاختلاف يكون القول

ــــــــQ [فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه]

(فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه) لما قرب الفراغ من بيان مسائل الشرب ختمه بفصل يشتمل على مسائل شتى من مسائل الشرب (وقوله وتصح دعوى الشرب بغير الأرض استحسانا؛ لأنه قد يملك بدون الأرض إرثا وقد تباع الأرض ويبقى الشرب له، وهو مرغوب فيه فيصح فيه دعوى البيع) قال في المبسوط: ينبغي في القياس أن لا يقبل منه ذلك؛ لأن شرط صحة الدعوى إعلام المدعي في الدعوى والشهادة والشرب مجهول جهالة لا تقبل الإعلام، ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب كذا في العناية وغيرها، أقول: فيه إشكال؛ لأن ما ذكره في الكتاب لا يدفع ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط، إذ لا شك أن المشروط ينتفي بانتفاء الشرط، فإذا انتفى الإعلام الذي هو شرط صحة الدعوى في دعوى الشرب لجهالته جهالة لا تقبل الإعلام انتفى صحة دعوى الشرب قطعا فلا يتصور صحة دعواه بما ذكره في الكتاب من كونه مملوكا بدون الأرض إرثا وباقيا بعد بيع الأرض ومرغوبا فيه وإلا يلزم أن يتحقق المشروط بدون أن يتحقق الشرط، فكيف يصلح ما ذكره في الكتاب وجه الاستحسان في مقابلة ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط، على أن ما ذكره

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٥٩/١٠

في الكتاب لو كان مصححا لدعوى الشرب مع جهالته لكان مصححا لدعوى غيره أيضا من الأعيان المجهولة مع كونها باطلة قطعا. نعم يصلح ما ذكر في الكتاب أن يكون وجه الاستحسان في مقابلة وجه آخر للقياس مذكور أيضا في المبسوط ومنقول عنه أيضا في النهاية ومعراج الدراية، وهو أن المدعي يطلب من القاضي أن يقضي له بالملك فيما يدعيه إذا ثبت دعواه بالبينة، والشرب لا يحتمل التمليك بغير أرض فلا يسمع القاضي فيه الدعوى كالخمر في حق المسلمين، فإن ما ذكر في الكتاب يدفع هذا الوجه، ويصير جوابا عنه على وجه الاستحسان تأمل تفهم.

ثم أقول: الوجه الأول من ذينك الوجهين للقياس في مسألتنا هذه وإن كان مذكورا في المبسوط والكافي وكثير من شروح هذا الكتاب بطريق النقل عن المبسوط في بعضها، وبطريق الأصالة في البعض إلا أنه منظور فيه عندي؛ لأنهم إن أرادوا بقولهم في ذلك الوجه والشرب مجهول جهالة لا تقبل الإعلام أن الشرب مطلقا مجهول جهالة لا تقبل الإعلام فهو ممنوع، فإنه إذا ادعى شرب يوم في الشهر مثلا يصير الشرب هناك معلوما، نص عليه في الأصل؛ فإنه قال في باب الشهادات في الشرب من الأصل: وإذا كان نهر لرجل في أرضه فادعى رجل فيه شرب يوم في الشهر، وأقام على ذلك شاهدين عدلين تقبل هذه الشهادة ويقضى له بذلك استحسانا، لأنها شهادة قامت على شرب معلوم من." (١)

"في إنكار أصله فكذا في إنكار وصفه (ولو رهنه المستعير بدين موعود وهو أن يرهنه به ليقرضه كذا فهلك في يد المرتهن قبل الإقراض والمسمى والقيمة سواء يضمن قدر الموعود المسمى) لما بينا أنه كالموجود ويرجع المعير على الراهن بمثله؛ لأن سلامة مالية الرهن باستيفائه من المرتهن كسلامته ببراءة ذمته عنه

(ولو كانت العارية عبدا فأعتقه المعير جاز) لقيام ملك الرقبة (ثم المرتهن بالخيار إن شاء رجع بالدين على الراهن) ؛ لأنه لم يستوفه (وإن شاء ضمن المعير قيمته) ؛ لأن الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد أتلفه بالإعتاق (وتكون رهنا عنده إلى أن يقبض دينه فيردها إلى المعير) ؛ لأن استرداد القيمة كاسترداد العين

(ولو استعار عبدا أو دابة ليرهنه فاستخدم العبد أو ركب الدابة قبل أن يرهنهما ثم رهنهما بمال مثل قيمتهما ثم قضى المال فلم يقبضهما حتى هلكا عند المرتهن فلا ضمان على الراهن) ؛ لأنه قد برئ من الضمان حين رهنهما، فإنه كان أمينا خالف ثم عاد إلى الوفاق (وكذا إذا افتك الرهن

ـــــــQالدين لا بأكثر منه من قيمة الثوب؛ لأنه ذكر في الإيضاح وفتاوى قاضي خان: فإن عجز الراهن عن الافتكاك فافتكه المالك يرجع بقدر ما يهلك الدين به ولا يرجع بأكثر من ذلك

بيانه إذا كانت قيمة الرهن ألفا فرهنه بألفين فأفتكه المالك بألفين رجع بقدر ما يهلك الدين به وهو الألف ولا يرجع بأكثر من ألف؛ لأنه لو هلك الرهن لم يضمن الراهن للمعير أكثر من ذلك، فكذلك إذا افتكه كان متبرعا بالزيادة انتهى واقتفى أثره صاحب الكفاية ومعراج الدراية

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٨٤

وقال صاحب العناية بعد نقل ما في النهاية بعبارة نفسه: وليس بوارد على المصنف؛ لأنه وضع المسألة فيما إذا كانت القيمة مثل الدين انتهى

أقول: فيه نظر؛ لأن قول المصنف ولهذا يرجع على الراهن بما أدى من مقدمات دليل هذه المسألة لا نفس هذه المسألة

ولا يخفى أن مقدمات الدليل لا يجب أن توافق المدعي في الخصوص والعموم ولا في التقييد والإطلاق؛ ألا يرى أن كلية الكبرى شرط في أشهر الأقيسة وأقواها

وإن كان المدعي جزئيا فمن أين يلزم من تقييد وضع المسألة تقييد مقدمات دليلها أيضا حتى يستغني عن تقييد هاتيك المقدمة بما ذكره صاحب النهاية وغيره

ثم إن الزيلعي قال في التبيين: وذكر في النهاية أنه إذا افتكه بأكثر من قيمته بأن كان الدين المرهون به أكثر لا يرجع بالزائد على قيمته

وهذا مشكل؛ لأن تخليص الرهن لا يحصل بإيفاء بعض الدين فكان مضطرا، وباعتبار الاضطرار ثبت له حق الرجوع فكيف يمتنع الرجوع مع بقاء الاضطرار، وهذا؛ لأن غرضه تخليصه لينتفع به ولا يحصل ذلك إلا بأداء الدين كله؛ إذ للمرتهن أن يحبسه حتى يستوفي الكل على ما عرف في موضعه انتهى

أقول: في كلامه هذا نوع غرابة،؛ لأن صاحب النهاية قد ذكر حاصل استشكاله بطريق السؤال

وأجاب عنه حيث قال: فإن قيل: هو لا يتوصل إلى تحصيل ملكه إلا بإيفاء جميع الدين فلم يكن متبرعا

قلنا: الضمان إنما وجب على المستعير باعتبار إيفاء الدين من ملكه فكان الرجوع إليه بقدر ما يتحقق به الإيفاء انتهى

وقد تبعه في ذكر هذا السؤال **والجواب** صاحبا الكفاية ومعراج الدراية، فإن كان **الجواب** المذكور مرضيا عند الزيلعي أيضا فلا معنى لاستشكاله كلام صاحب النهاية بعد أن رأى السؤال **والجواب** مسطورين في النهاية على الاتصال بما استشكله، وإن لم يكن **الجواب** المذكور مرضيا عنده كان عليه أن يبين محل فساده، ولا ينبغي أن يعد السؤال المذكور فيها **إشكالا** من عند نفسه

(قوله وإن شاء ضمن المعير قيمته؛ لأن الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد أتلفه بالإعتاق)." (١)

"(وكذا إذا اشترى بالدين عينا أو صالح عنه على عين) ؛ لأنه استيفاء (وكذلك إذا أحال الراهن المرتهن بالدين على غيره ثم هلك الرهن بطلت الحوالة ويهلك بالدين) ؛ لأنه في معنى البراءة بطريق الأداء؛ لأنه يزول به عن ملك المحيل مثل ما كان له على المحتال عليه، أو ما يرجع عليه به إن لم يكن للمحيل على المحتال عليه دين؛ لأنه بمنزلة الوكيل (وكذا لو تصادقا على أن لا دين ثم هلك الرهن يهلك بالدين) لتوهم وجوب الدين بالتصادق على قيامه فتكون الجهة باقية بخلاف الإبراء،

والله أعلم

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/١٨٨

ـــــــQها هنا نوع إشكال، وهو أن الاستيفاء الحكمي الذي ثبت للمرتهن بقبض الرهن إما أن ينتقض باستيفائه الدين حقيقة بإيفاء الراهن أو بإيفاء متطوع قبل هلاك الرهن، أو لم ينتقض بل بقي على حاله، فإن انتقض لم يتم قوله، فإذا هلك يتقرر الاستيفاء الأول؛ إذ قد تقرر عندهم أن المنتقض لا يعود وقد مر في الكتاب غير مرة، وإن لم ينتقض بل بقي على حاله يلزم أن يتكرر الاستيفاء عند استيفائه الدين بإيفاء الراهن أو بإيفاء متطوع، وتكرره مؤد إلى الربا، فاسد كما مر أيضا غير مرة

ويمكن أن يجاب عنه بأنه غير منتقض بل باق على حاله، ولكنه في قوة الزوال والانتقاض برد المرتهن الرهن على الراهن سيما إذا وجب الرد عليه عند تحقق الاستيفاء الحقيقي كما فيما نحن فيه، فكأن الاستيفاء لم يتكرر عند الاستيفاء الحقيقي ما لم يتقرر الاستيفاء الحكمي بهلاك الرهن في يد المرتهن فلم يجعل فاسدا، هذا غاية ما يمكن في التقصي عن ذلك **الإشكال** **وإن** كان لا يخلو عن نوع تكلف

(قوله بخلاف الإبراء) قال صاحب العناية: قوله بخلاف الإبراء راجع إلى قوله ولو استوفى، وذلك؛ لأنه من ثمة هنا نقوض على **جواب** الاستحسان في صورة في الإبراء

وقال والأولى أن يرجع إلى قوله: فتكون الجهة باقية انتهى

أقول: لا مساغ عندي لأن يكون." (١)

"قال: (ومن قطع يد رجل من نصف الساعد أو جرحه جائفة فبرأ منها فلا قصاص عليه) لأنه لا يمكن اعتبار المماثلة فيه، إذ الأول كسر العظم ولا ضابط فيه، وكذا البرء نادر فيفضي الثاني إلى الهلاك ظاهرا. قال: (وإذا كانت يد المقطوع صحيحة ويد القاطع شلاء أو ناقصة الأصابع فالمقطوع بالخيار إن شاء قطع اليد المعيبة ولا شيء له غيرها وإن شاء أخذ الأرش كاملا) لأن استيفاء الحق كاملا متعذر فله أن يتجوز بدون حقه وله أن يعدل إلى العوض كالمثلي إذا انصرم عن أيدي الناس بعد الإتلاف ثم إذا استوفاها ناقصا فقد رضي به فيسقط حقه كما إذا رضي بالرديء مكان الجيد (ولو سقطت المؤنة قبل اختيار المجني عليه أو قطعت ظلما فلا شيء له) عندنا لأن حقه متعين في القصاص، وإنما ينتقل إلى المال باختياره فيسقط بفواته، بخلاف ما إذا قطعت بحق عليه من قصاص أو

ـــــــQالأولى، ولا شك أن مخرج الحربي والمستأمن من الآية المذكورة ليس بكلام موصول بها فتكون باقية على قطعيتها الأصلية فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد، وقدمنا غير مرة نظير هذا النظر في محاله وأما ثانيا فلأن حديث عمران بن حصين إنما يفيد عدم جريان القصاص في الأطراف بين العبدين، ولا يفيد عدم جريانه فيها بين الرجل والمرأة ولا بين الحر والعبد، فبقي الاعتراض بإطلاق الآية المذكورة في هاتين الصورتين فلم يتم **الجواب**.

والصواب عندي في **الجواب** أن يقال: إن الآية المذكورة آية القصاص والقصاص ينبئ عن المماثلة، فالمراد بما في الآية المذكورة ما يمكن فيه المماثلة لا غير كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير هاتيك الآية من التنزيل حيث قال: ومعناه ما يمكن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٠٢/١٠

فيه القصاص وتعرف المساواة، وأشار إليه المصنف في صدر هذا الباب حيث قال: وهو ينبئ عن المماثلة، فكل ما أمكن رعايتها فيه يجب فيه القصاص وما لا فلا، وأشار إليه هاهنا أيضا حيث قال: فينعدم التماثل بالتفاوت بالقيمة فلم تكن الآية المذكورة مجراة على ظاهر إطلاقها حتى يكون إطلاقها حجة علينا فيما نحن فيه، وكيف يتصور إجراؤها على ظاهر إطلاقها، ولا قصاص في العين إذا قلعها بالإجماع لعدم إمكان المماثلة في القلع، وكذا الحال في قطع اليد أو الرجل من غير المفصل، وكذا فيما إذا قطع الحر طرف العبد، فظهر أن المدار في وجوب القصاص إمكان المماثلة وأن معنى النظم الشريف مصروف إلى ذلك فاندفع الاعتراض الناشئ من توهم الإطلاق.

ثم إنه بقي في هذا المقام **إشكال قوي** ذكر في عامة الشروح وهو أن يقال: سلمنا وجود التفاوت في القيمة في الأطراف وأنه يمنع الاستيفاء، لكن المعقول منه أن يمنع استيفاء الأكمل بالأنقص دون العكس؛ ألا يرى أن الشلاء تقطع بالصحيحة وأنتم لا تقطعون يد المرأة بيد الرجل أيضا، والشراح كانوا في طريق دفعه طرائق قددا، فقال صاحب العناية: **فالجواب** أنا قد ذكرنا أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال لأنها خلقت وقاية للأنفس كالمال، فالواجب أن يعتبر التفاوت المالي مانعا مطلقا والشلل ليس منه فيعتبر مانعا من جهة الأكمل لأنه من حيث إنه ليس تفاوتا ماليا ينبغي أن لا يعتبر فيما يسلك بها مسلك الأموال ومن حيث إنه يوجب تفاوتا في المنفعة." (١)

"حقه، وكذا إذا كانت الشجة في طول الرأس وهي تأخذ من جبهته إلى قفاه ولا تبلغ إلى قفا الشاج فهو بالخيار لأن المعنى لا يختلف. .

قال: (ولا قصاص في اللسان ولا في الذكر) وعن أبي يوسف أنه إذا قطع من أصله يجب لأنه يمكن اعتبار المساواة. ولنا أنه ينقبض وينبسط فلا يمكن اعتبار المساواة (إلا أن تقطع الحشفة) لأن موضع القطع معلوم كالمفصل، ولو قطع بعض الحشفة أو بعض الذكر فلا قصاص فيه لأن البعض لا يعلم مقداره، بخلاف الأذن إذا قطع كله أو بعضه لأنه لا ينقبض ولا ينبسط وله حد يعرف فيمكن اعتبار المساواة، والشفة إذا استقصاها بالقطع يجب القصاص لإمكان اعتبار المساواة، بخلاف ما إذا قطع بعضها لأنه يتعذر اعتبارها. .

[فصل وإذا اصطلح القاتل وأولياء القتيل على مال]

فصل قال: (وإذا اصطلح القاتل وأولياء القتيل على مال سقط القصاص ووجب المال قليلا كان أو كثيرا) لقوله تعالى ﴿فمن عفي له من أخيه شيء﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية على ما قيل نزلت الآية في الصلح. وقوله – عليه الصلاة والسلام –.

ـــــــQبدل الناقص بذلا للزيادة، كيف ولو سلم ذلك لزم أن لا يتم أصل دليل المسألة التي نحن بصددها، فإن مدار ذلك على انعدام التماثل في الأطراف بتحقق التفاوت الحكمي بينها.

وقال صاحب الكفاية في دفع ذلك **الإشكال قلنا**: شرع القصاص في الأصل يعتمد المساواة، فإن كان النقصان ثابتا

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٣٧/١٠

باعتبار الأصل كنقصان طرف الأنثى والعبد من طرف الذكر والحر منع شرع القصاص لانتفاء محله، وإن كان التساوي في الأصل ثابتا والتفاوت باعتبار أمر عارض كان القصاص مشروعا فيمنع استيفاء الكامل بالناقص دون عكسه إذا رضي به صاحب الحق انتهى. ويقرب من هذا رأي تاج الشريعة في الفرق بين المسألتين.

أقول: وفيه أيضا بحث، لأنه إن أريد أن شرع القصاص يعتمد المساواة بحسب الأصل ولا اعتبار للتفاوت بحسب أمر عارض يلزم أن يجوز استيفاء الكامل وهو الصحيح بالناقص وهو الأشل، كما يجوز عكسه لأنهما متساويان بحسب أصل الخلقة، والتفاوت بينهما بحسب أمر عارض وهو الشلل مع أنه لا يجوز استيفاء الكامل بالناقص بلا ريب، وإن أريد أن شرع القصاص يعتمد المساواة من كل الوجوه لكن يجوز استيفاء الناقص بالكامل إذا رضي صاحب الحق به لرضا صاحب الحق بإسقاط بعض حقه لا لتحقق المساواة المعتبرة في شرع القصاص فمع إباء عبارة **الجواب** المذكور عنه جدا يلزم أن يجوز استيفاء طرف المرأة بطرف الرجل أيضا إذا رضي الرجل به لوجود رضا صاحب الحق بإسقاط بعض حقه في هاتيك الصورة أيضا مع أنه لا يجوز عندنا أصلا فتأمل حق التأمل، فلعل حل هذا المقام على وجه يرتفع به **الإشكال عنه** بالمرة مما تسكب فيه العبرات.

(فصل)

قال في العناية: لما كان تصور الصلح بعد تصور الجناية وموجبها أتبعه ذلك في فصل على حدة انتهى. أقول: فيه كلام."
(١)

"ولأنه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للإزهاق فيضاف إلى كل منهم إذ هو لا يتجزأ".

ـــــــQأقول: فيه **إشكال أما** أولا فلأن كون كل واحد منهم قاتلا بوصف الكمال أمر متعذر لاستلزامه توارد العلل المستقلة بالاجتماع على معلول واحد بالشخص وهو محال كما تقرر في موضعه.

وأما ثانيا فلأن شراح الكتاب وغيرهم صرحوا في الفصل الأول بأن **جواب** المسألة **جواب** الاستحسان، والقياس لا يقتضيه، لأن المعتبر في القصاص المماثلة ولا مماثلة بين الواحد والجماعة قطعا بل بديهة، لكنا تركنا القياس بإجماع الصحابة على قتل جماعة بواحد، فالقول هاهنا بتحقق التماثل في الفصل الأول أيضا ينافي ذلك، إذ يلزم حينئذ أن يكون **جواب** المسألة هناك **جواب** القياس والاستحسان معا.

فإن قلت: ليس المراد أن كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال حقيقة، بل المراد أن كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال في اعتبار الشرع تحقيقا للمماثلة المعتبرة في القصاص فيحصل **الجواب** عن وجهي **الإشكال معا**.

قلت: توارد العلتين المستقلتين بالاجتماع على معلول واحد بالشخص ممتنع عقلي، واعتبار الشرع ما هو ممتنع الوقوع واقعا مما لا وقوع له في شيء، ولو فرضنا وقوعه لا يظهر له فائدة فيما نحن فيه لأنهم صرحوا بأن شرع المماثلة في القصاص لئلا يلزم الظلم على المعتدي على تقدير الزيادة، ولئلا يلزم البخس لحق المعتدى عليه على تقدير النقصان، ولا شك أن الظلم والبخس إنما يندفعان بتحقق المماثلة الحقيقية.

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٢٣٩

وأما في مجرد اعتبار غير المماثل مماثلا فلا يخلو الأمر عن الظلم أو البخس حقيقة، وهذا غير واقع بل غير جائز في أحكام الشرع (قوله ولأنه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للإزهاق فيضاف إلى كل واحد منهم إذ هو لا يتجزأ) أقول: لقائل أن يقول: حاصل هذا الدليل بيان وجه قوله في الدليل الأول أن كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فلا وجه لجعله دليلا مستقلا معطوفا على الدليل الأول بقوله ولأنه وجد من كل واحد إلخ. ثم إن صاحب العناية قال في شرع هذا الدليل: يعني أن القتل جرح صالح لإزهاق الروح، وقد وجد من كل واحد منهم بحيث لو انفرد عن الباقين كان قاتلا بصفة الكمال. والحكم إذا حصل عقيب علل لا بد من الإضافة إليها، فإما أن يضاف إليها توزيعا أو كاملا، والأول باطل لعدم التجزي فتعين الثاني، ولهذا لو حلف جماعة كل واحد منهم أن لا يقتل فلانا فاجتمعوا على قتله حنثوا انتهى. أقول: فيه نظر، لأنه لا يلزم من أن لا يجوز إضافة القتل إلى تلك العلل توزيعا بناء على أن القتل لا يتجزأ تعين أن يضاف إلى كل واحد منهم كاملا، بل يجوز أن يضاف كاملا إلى مجموع تلك العلل من حيث هي مجموع بل هو الظاهر لئلا يلزم توارد العلل المستقلة بالاجتماع على معلول واحد بالشخص فحينئذ لا يتم المطلوب كما لا يخفى.

ويمكن توجيه مسألة الحلف بأن مدار الأيمان على العرف كما صرحوا به في محله، فإذا اجتمعت جماعة على قتل رجل ووجد من كل واحد منهم جرح صالح لإزهاق الروح يقال لكل واحد منهم في العرف أنه قتل فلانا، وإن كان القتل في الحقيقة كاملا مضافا إلى مجموعهم من حيث هو مجموع، فجاز أن يكون بناء حنث كل واحد منهم في مسألة الحلف على العرف. وأما القصاص فالمعتبر فيه الحقيقة لا غير.

ثم أقول: كل واحد من ذينك الدليلين المذكورين في الكتاب إنما يتمشيان فيما إذا حضر أولياء المقتولين وقتلوا القاتل جملة، وأما فيما إذا حضر واحد منهم وقتل القاتل وحده فسقط حق الباقين كما ذكر أيضا في الكتاب فلا تمشية لشيء منهما، إذ لا يتصور أن يقال لأحد من الباقين الغير الحاضرين الذين لم يباشروا القتل أصلا إنه قاتل، فضلا عن أن يقال إنه قاتل بوصف الكمال، وكذا لا يتصور أن يقال لأحد منهم إنه وجد منه جرح صالح للإزهاق فينبغي أن يجب للباقين المال." (١)

"قال: (ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فإنه يقتل المقتص منه) لأنه تبين أن الجناية كانت قتل عمد وحق المقتص له القود، واستيفاء القطع لا يوجب سقوط القود كمن كان له القود إذا استوفى طرف من عليه القود. وعن أبي يوسف أنه يسقط حقه في القصاص، لأنه لما أقدم على القطع فقد أبرأه عما وراءه. ونحن نقول: إنما أقدم على القطع ظنا منه أن حقه فيه وبعد السراية تبين أنه في القود فلم يكن مبرئا عنه بدون العلم به.

قال: (ومن قتل وليه عمدا فقطع يد قاتله ثم عفا وقد قضى له بالقصاص أو لم يقض فعلى قاطع اليد دية اليد عند أبي حنيفة، وقالا: لا شيء عليه) لأنه استوفى حقه فلا يضمنه، وهذا لأنه استحق إتلاف النفس بجميع أجزائها، ولهذا لو لم يعف لا يضمنه، وكذا إذا سرى وما برأ أو ما عفا وما سرى، أو قطع ثم حز رقبته قبل البرء أو بعده وصار كما إذا كان له قصاص في الطرف فقطع أصابعه ثم عفا لا يضمن الأصابع. وله أنه استوفى غير حقه، لأن حقه في القتل. وهذا قطع

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٢٤٥

وإبانة، وكان القياس أن يجب القصاص إلا أنه سقط للشبهة فإن له أن يتلفه تبعا، وإذا سقط وجب المال،.
ـــــــQالجامع الصغير انتهى

(قوله ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فإنه يقتل المقتص منه) قال صاحب العناية: لم يذكر ما إذا مات المقتص منه من القطع. وحكمه الدية على عاقلة المقتص له عند أبي حنيفة – رحمه الله –.

وعند أبي يوسف ومحمد الشافعي. لا شيء عليه على ما سيجيء انتهى. أقول: هذا الكلام منه هنا كلام خال عن التحصيل، لأنه إن كان مقصوده منه مؤاخذة المصنف بأنه ترك ذكر تلك الصورة مع كون ذكرها أيضا مما يهم فلا وجه له إذ قد ذكرها أيضا فيما بعد، وإن كان مقصوده منه مؤاخذة المصنف بأنه لم يذكر تلك الصورة هنا مع كون حقها أن تذكر هنا فليس كذلك، فإن تلك الصورة من قبيل استيفاء من له القصاص في الطرف كما صرح به في الكتاب فيما بعد، وما نحن فيه من قبيل استيفاء من له القصاص في النفس.

ولما كانت المسألة المتصلة بما نحن فيه من قبيل استيفاء من له القصاص في النفس أيضا كما ترى ذكرها المصنف عقيب ما نحن فيه وأخر تلك الصورة عنها، وإن كان مقصوده منه مجرد بيان حكم تلك الصورة أيضا دون مؤاخذة المصنف بشيء فلا فائدة فيه، إذ قد بين المصنف حكمها فيما سيجيء مفصلا ومدللا فيلغو بيان ذلك الشارح إياه هاهنا (قوله ونحن نقول: إنما أقدم على القطع ظنا منه أن حقه فيه وبعد السراية تبين أنه في القود فلم يكن مبرئا عنه بدون العلم به) قال صاحب الإصلاح والإيضاح: وفيه **إشكال لما** مر أن صورة العفو تكفي في سقوط القود لأنها تورث شبهة وبذلك تمسكوا في سقوطه فيما إذا عفا عن القطع ثم مات منه ولم يلتفتوا ثمة إلى المقدمة القائلة إنه لا يكون مبرئا عنه بدون العلم به انتهى.

أقول: **جوابه** أنه قد تقرر عندهم أن الشبهة معتبرة دون شبهة الشبهة، ففيم نحن فيه يكون الإبراء عن النفس شبهة الشبهة، لأن الإقدام على القطع لا يقتضي الفراغ مما وراءه رأسا لجواز أن يستوفى القتل أيضا بعد القطع كمن له القود يستوفي طرف من عليه القود ثم يقتله فتحققت شبهة، ثم إن الفراغ مما وراء القطع لا يقتضي الإبراء عنه أيضا لجواز أن يفرغ منه ظنا أن حقه في القطع لا إبراء عما وراءه فتحققت شبهة بعد شبهة فصارت شبهة الشبهة فلم تعتبر، بخلاف ما إذا عفا عن القطع ثم مات منه فإن العفو عن القطع هنا مقرر لا شبهة فيه.

وإنما بقيت شبهة أن يكون العفو عن القطع عفوا عن القتل فاعتبرت في سقوط القود بها لكون الشبهة دارئة له فافترقا تأمل، فإن هذا معنى." (١)

"وقالوا: الجائفة تختص بالجوف: جوف الرأس أو جوف البطن، وتفسير حكومة العدل على ما قاله الطحاوي أن يقوم مملوكا بدون هذا الأثر ويقوم وبه هذا الأثر، ثم ينظر إلى تفاوت ما بين القيمتين، فإن كان نصف عشر القيمة يجب نصف عشر الدية، وإن كان ربع عشر فربع عشر. وقال الكرخي: ينظر كم مقدار هذه الشجة من الموضحة فيجب بقدر ذلك من نصف عشر الدية، لأن ما لا نص فيه يرد إلى المنصوص عليه. . فصل

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٥٨/١٠

قال (وفي أصابع اليد نصف الدية) لأن في كل أصبع عشر الدية على ما روينا، فكان في الخمس نصف الدية

ــــــــQفبقيت العبرة للحقيقة انتهى. واقتفى أثره الشارح العيني. أقول: في الجواب إشكال عندي لأن اللحيين إذا كانا من الوجه على الحقيقة كانا داخلين تحت قوله تعالى ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ [المائدة: ٦] فيكون ترك وجوب غسلهما بالإجماع نسخا للكتاب بالإجماع، وقد تقرر في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ الكتاب ولا السنة (قوله وقالوا: الجائفة تختص بالجوف جوف الرأس أو جوف البطن) أقول: فيه كلام، وهو أن الجائفة إن تناولت ما في جوف الرأس أيضا فالتي في جوف الرأس منها إن كانت من أحد الأنواع العشرة للشجاج فما معنى ذكرها وبيان حكمها بعد ذكر تلك الأنواع بأسرها وبيان حكم كل واحد منها، وإن لم تكن من أحد تلك الأنواع بل كانت مغايرة لها فما معنى قوله في صدر الفصل الشجاج عشرة، إذ تكون الشجاج حينئذ إحدى عشرة، اللهم إلا أن يقال: هي إحدى تلك الأنواع وهو الآمة بدلالة كون حكمها ثلث الدية، وذكرها مع حكمها بعد ذكر تلك الأنواع مع أحكامها لبيان حال قسمها الذي في جوف البطن لا لبيان حال قسمها الذي في جوف الرأس لكنه تعسف لا يخفى.

(فصل في الأطراف دون الرأس) لما كانت الأطراف دون الرأس ولها حكم على حدة ذكرها في فصل على حدة، كذا في العناية وغيرها. أقول: لا يذهب على الناظر في مسائل هذا الفصل أنها غير منحصرة في الأطراف، بل بعضها متعلقة بالأطراف وبعضها متعلقة بالشجاج، وبعضها متعلقة بالقتل، فالوجه المذكور إنما يتمشى في بعض منها دون الكل، فالأوجه عندي أن يقال: لما كانت مسائل هذا الفصل مسائل متفرقة ولهذا كانت كل مسألة منها في باب على حدة في مختصر الكرخي كما ذكر في غاية البيان أوردها المصنف في فصل على حدة وأخرها عن الفصلين المارين جريا على ما هو عادة المصنفين من جمع المسائل المتفرقات في فصل واحد وتأخيرها عن سائر الفصول تلافيا لما فات فيها، إلا أنه لم يصرح بكونها مسائل متفرقة كما هو المعتاد أيضا اعتمادا على فهم الناظرين (قوله وفي أصابع اليد نصف الدية) أي في أصابع اليد الواحدة نصف الدية، إذ في أصابع اليدين كمال الدية كما مر.

أقول: لقائل." (١)

"أرسله إلى صيد ولم يكن له سائقا فأخذ الصيد وقتله حل. ووجه الفرق أن البهيمة مختارة في فعلها ولا تصلح نائبة عن المرسل فلا يضاف فعلها إلى غيرها، هذا هو الحقيقة، إلا أن الحاجة مست في الاصطياد فأضيف إلى المرسل لأن الاصطياد مشروع ولا طريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدوان. وروي عن أبي يوسف أنه أوجب الضمان في هذا كله احتياطا صيانة لأموال الناس. قال – رضي الله عنه –: وذكر في المبسوط إذا أرسل دابة في طريق المسلمين فأصابت في فورها فالمرسل ضامن؛ لأن سيرها مضاف إليه ما دامت تسير على سننها، ولو انعطفت يمنة أو يسرة انقطع حكم الإرسال إلا إذا لم يكن له طريق آخر سواه وكذا إذا وقفت ثم سارت بخلاف ما إذا وقفت بعد الإرسال في الاصطياد ثم

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٨٨/١٠

سارت فأخذت الصيد، لأن تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل لأنه لتمكنه من الصيد، وهذه تنافي مقصود المرسل وهو السير فينقطع حكم الإرسال، وبخلاف ما إذا أرسله إلى صيد فأصاب نفسا أو مالا في فوره لا يضمنه من أرسله، وفي الإرسال في الطريق يضمنه لأن شغل الطريق تعد فيضمن ما تولد منه، أما الإرسال للاصطياد فمباح ولا تسبيب إلا بوصف التعدي.

قال (ولو أرسل بهيمة فأفسدت زرعا على فوره ضمن المرسل، وإن مالت يمينا أو شمالا) وله طريق آخر لا يضمن لما مر، ولو انفلتت الدابة فأصابت مالا أو آدميا ليلا أو نهارا (لا ضمان على صاحبها) لقوله – عليه الصلاة والسلام – «جرح العجماء جبار» وقال محمد – رحمه الله –: هي المنفلتة، ولأن الفعل غير مضاف إليه لعدم ما يوجب النسبة إليه

ــــــــــQبالاستحسان في قولهم هنا وما قلناه **جواب** الاستحسان هو القياس الخفي المقابل للقياس الجلي فلا **إشكال**

(قوله أما الإرسال للاصطياد فمباح) قال بعض الفضلاء: نعم إلا أنه لم لا يكن مقيدا بشرط السلامة اهـ.

أقول: **جوابه** يظهر بقول المصنف – رحمه الله – ولا تسبيب إلا بوصف التعدي، فإن كون الفعل المباح مقيدا بشرط السلامة إنما هو فيما وجد فيه التعدي كما في المرور في طريق المسلمين حيث يوجد فيه شغل الطريق الذي هو حق العامة. وأما فيما لا يوجد فيه التعدي كما في الإرسال للاصطياد فلا معنى للتقييد بشرط السلامة، لأن الضمان في أمثال ذلك إنما يتصور بالتسبيب ولا تسبيب إلا بوصف التعدي، وحيث لم يوجد التعدي لم يتصور التسبيب فلا ضمان أصلا. وقد أوضح الفرق بين إرسال الدابة في الطريق وبين إرسال الكلب أو البازي للاصطياد في الذخيرة حيث قال: وجه الفرق أن إرسال الدابة في الطريق إذا لم يتبع مع الدابة وأمكنه الاتباع تعد من صاحبه، فما تولد منه يكون مضمونا عليه. وأما إرسال الكلب أو البازي من غير اتباع معه فليس بتعد منه لأنه لا يمكنه الاتباع، والمتسبب في الإتلاف لا يضمن إلا إذا كان متعديا. اهـ تبصر.

(قوله ولأن الفعل غير مضاف إليه لعدم ما يوجب النسبة إليه من الإرسال وأخواته) وهي السوق والقود والركوب، كذا في عامة الشروح. وقال في النهاية بعد بيانها على النمط المزبور كان من حق." (١)

"وأما الفداء فلأنه جعل بدلا عن العبد في الشرع وإن كان مقدرا بالمتلف ولهذا سمي فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه فلهذا وجب حالا كالمبدل (وأيهما اختاره وفعله لا شيء لولي الجناية غيره) أما الدفع فلأن حقه متعلق به، فإذا خلى بينه وبين الرقبة سقط. وأما الفداء فلأنه لا حق له إلا الأرش، فإذا أوفاه حقه سلم العبد له،

ــــــــــQالتي هي الجماعات لا تعقل عبدا كما تعقل حرا، وأن مذهب أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – هو أن العبد إذا جنى على الحر لا تعقله العاقلة: أي الجماعة بل يغرم مولاه جنايته، فقول المصنف وغيره هنا والمولى عاقلته من قبيل التشبيه البليغ. ومعناه والمولى كعاقلته لأن العبد يستنصر به كما يستنصر الحر بعاقلته يرشد إليه قول صاحب الكافي في كتاب المعاقل: لا تعقل العاقلة ما جنى العبد على حر؛ لأن المولى في كونه مخاطبا بجناية العبد بمنزلة العاقلة ولا يتحمل عن العاقلة

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٣٢/١٠

عواقلهم فكذا لا يتحمل جناية العبد عاقلة مولاه اهـ.

فلا يخالف ما ذكروا هنا حديث «لا تعقل العواقل عمدا ولا عبدا» ولا يشكل هذا على مذهب أئمتنا من أن العبد إذا جنى على الحر لا تعقله العاقلة فتبصر.

(قوله وأما الفداء فلأنه جعل بدلا عن العبد في الشرع وإن كان مقدرا بالمتلف ولهذا سمي فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه فلهذا وجب حالا كالمبدل) قال في العناية قيل: كون الشيء بدلا عن شيء لا يستلزم الاتحاد في الحكم؛ ألا يرى أن المال قد يقع بدلا عن القصاص ولم يتحد في الحكم فإن القصاص لا يتعلق به حق الموصى له وإذا صار مالا تعلق به، وكذلك التيمم بدل عن الوضوء والنية من شرطه دون الأصل وغير ذلك، وأجيب أن الفداء لما وجب بمقابلة الجناية في النفس أو العضو أشبه الدية والأرش وهما يثبتان مؤجلا وذلك يقتضي كون الفداء كذلك، ولما اختاره المولى كان دينا في ذمته كسائر الديون وذلك يقتضي كونه كذلك، أي كسائر الديون حالا، لأن الأجل في الديون عارض ولهذا لا يثبت إلا بالشرط كما تقدم، فتعارض جانب الحلول والأجل فترجح جانب الحلول بكونه فرع أصل حال موافقة بين الأصل وفرعه، وهذا كلام حسن وإن لم يكن في لفظ المصنف ما يشعر به اهـ.

أقول: بل هو كلام قبيح، لأن الموافقة في الحكم بين الأصل وفرعه إن كانت أمرا لازما أو راجحا يرتفع السؤال عن أصله، ويكفي ذكر هذه المقدمة في الجواب عنه، ويصير باقي المقدمات المذكورة في الجواب المزبور مستدركا جدا، وإن لم تكن أمرا لازما ولا راجحا فكيف يتم ترجيح جانب الحلول بكونه فرع أصل حال.

وقال في العناية: ويجوز أن يقال: الأصل أن لا يفارق الفرع الأصل إلا بأمور ضرورية، فإن الأصل عند المحصلين عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية، والمسائل المذكورة تغيرت بذلك لأن القصاص غير صالح لحق الموصى له بالمال فلا يتعلق حقه به، والتراب غير مطهر بطبعه فلم يكن بد من إلحاق النية به ليكون مطهرا شرعا، بخلاف الماء، وفيما نحن فيه ليس أمر ضروري يمنعه عن الحلول الذي هو حكم أصله فيكون ملحقا به اهـ.

أقول: فيه بحث، إذ كان حاصل السؤال أن كون الشيء بدلا عن شيء لا يستلزم الاتحاد في الحكم فيلزم أن يكون المراد في الجواب بقوله الأصل أن لا يفارق الفرع الأصل إلا بأمور ضرورية، هو أن الأصل أن لا يفارقه في الحكم إلا بأمور ضرورية، ولا يدل عليه التعليل الذي ذكره بقوله فإن الأصل عند المحصلين عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية، إذ الظاهر أن معنى كون الأصل عند المحصلين عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية هو كونه عندهم عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير نفسها إلا بالضرورة، لا كونه عبارة عن حالة مستمرة لا يتغير حكمها بعد أن تغيرت نفسها إلا بالضرورة، والمطلوب فيما نحن فيه هو الثاني دون الأول فلا يتم التقريب فتأمل تفهم.

(قوله وأما الفداء فلأنه لا حق له إلا الأرش) أقول: فيه إشكال سيما في الحصر." (١)

"فأعتقه المقطوعة يده ثم مات من ذلك فالعبد صلح بالجناية إلى آخر ما ذكرنا من الرواية. وهذا الوضع يرد إشكالا فيما إذا عفا عن اليد ثم سرى إلى النفس ومات حيث لا يجب القصاص هنالك، وهاهنا قال يجب. قيل ما ذكر هاهنا

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤١/١٠

جواب القياس فيكون الوضعان جميعا على القياس والاستحسان. وقيل بينهما فرق، ووجهه أن العفو عن اليد صح ظاهرا لأن الحق كان له في اليد من حيث الظاهر فيصح العفو ظاهرا، فبعد ذلك وإن بطل حكما يبقى موجودا حقيقة فكفى ذلك لمنع وجوب القصاص.

أما هاهنا الصلح لا يبطل الجناية بل يقررها حيث صالح عنها على مال، فإذا لم يبطل الجناية لم تمتنع العقوبة، هذا إذا لم يعتقه، أما إذا أعتقه فالتخريج ما ذكرناه من قبل.

قال (وإذا جنى العبد المأذون له جناية وعليه ألف درهم فأعتقه المولى ولم يعلم بالجناية فعليه قيمتان: قيمة لصاحب الدين، وقيمة لأولياء الجناية) لأنه أتلف حقين كل واحد منهما مضمون بكل القيمة على الانفراد: الدفع للأولياء، والبيع للغرماء، فكذا عند الاجتماع. ويمكن الجمع بين الحقين إيفاء من الرقبة الواحدة بأن

ــــــــQيورث الشبهة فيدرأ الحد كما صرحوا به في كتاب الحدود، وفهم أيضا هاهنا من قوله مع العلم بحرمتها عليه.

(قوله أما هاهنا الصلح لا يبطل الجناية بل يقررها حيث صالح عنها على مال، فإذا لم تبطل الجناية لم تمتنع العقوبة) أقول: يرد عليه أنه إن أريد بقولهم الصلح لا يبطل الجناية بل يقررها أن الصلح لا يسقط موجب الجناية بل يبقيه على حاله فهو ممنوع، كيف وقد صرحوا في صدر." (١)

"وهذا لأن المقضي له معلوم والحكم متحد فوجب القول بالاستيفاء، بخلاف الفصل الأول، لأن المقضي له مجهول، ولا معتبر باختلاف السبب هاهنا لأن الحكم لا يختلف، بخلاف تلك المسألة لأن ملك اليمين يغاير ملك النكاح حكما، والإعتاق لا يقطع السراية لذاته بل لاشتباه من له الحق، وذلك في الخطإ دون العمد لأن العبد لا يصلح مالكا للمال، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى، وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فيقضى منه ديونه وينفذ وصاياه فجاء الاشتباه.

أما العمد فموجبه القصاص والعبد مبقى على أصل الحرية فيه، وعلى اعتبار أن يكون الحق له فالمولى هو الذي يتولاه إذ لا وارث له سواه فلا اشتباه فيمن له الحق، وإذا امتنع القصاص في الفصلين عند محمد يجب أرش اليد، وما نقصه من وقت الجرح إلى وقت الإعتاق كما ذكرنا لأنه حصل على ملكه ويبطل الفضل، وعندهما الجواب في الفصل الأول

ــــــــQمخالفة للبداية وذلك يمنع القصاص؛ ألا يرى أن من جرح عبد إنسان ثم أعتقه مولاه ثم مات العبد من تلك الجراحة لم يكن عليه القصاص ولا القيمة، وإنما يضمن النقصان؛ فإن كان خطأ فبالاتفاق، وإن كان عمدا فعند محمد - رحمه الله تعالى -، لأن الدليل وهو مخالفة النهاية للبداية لا يفصل بينهما، وبانقطاعهما يبقى الجرح بلا سراية والسراية بلا قطع فيمتنع القصاص كأنه تلف بآفة سماوية، كذا في العناية وكثير من الشروح. وقال في العناية بعد ذلك: فإن قيل: ينبغي أن يجب أرش اليد للمولى لكونه جرحا بلا سراية. أجيب بأنه لا يجب نظرا إلى حقيقة الجناية وهو القتل، لأنه إذا سرى تبين له أن الجناية قتل لا قطع اهـ.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤٧/١٠

أقول: فيه بحث، وهو أنه إن أراد بقوله في السؤال ينبغي أن يجب أرش اليد للمولى أنه ينبغي أن يجب ذلك في مسألة الكتاب كما هو الظاهر من قوله: أرش اليد دون أن يقول أرش الجرح فلا ورود للسؤال المذكور أصلا، إذ يجب أرش اليد للمولى عند محمد في مسألة الكتاب على ما صرح به في الكتاب، فلا مجال للسؤال على دليل محمد – رحمه الله – بأنه ينبغي على مقتضاه أن يجب أرش اليد للمولى، وإن أراد به أنه ينبغي أن يجب ذلك في المسألة التي ذكروها هاهنا على سبيل التنوير، وهي أن من جرح عبد إنسان ثم أعتقه مولاه ثم مات العبد من تلك الجراحة فللسؤال المذكور ورود، ولكن **الجواب** عنه بما ذكره منقوض بمسألة الكتاب فإنه يجري فيها أيضا مع أنه يجب فيها أرش اليد عند محمد كما تحققته تدبر.

(قوله وذلك في الخطإ دون العمد لأن العبد لا يصلح مالكا للمال، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى، وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فجاء الاشتباه) أقول: في هذا المقام ضرب من **الإشكال لأن** الحق على اعتبار حالة الموت وإن كان للميت، إلا أنه لا يتقرر عليه بل ينتقل إلى المولى بالوراثة،." (١)

"**كالجواب** عند محمد في الثاني.

قال (ومن قال لعبديه أحدكما حر ثم شجا فأوقع العتق على أحدهما فأرشهما للمولى) لأن العتق غير نازل في المعين والشجة تصادف المعين فبقيا مملوكين في حق الشجة (ولو قتلهما رجل تجب دية حر وقيمة عبد) والفرق أن البيان إنشاء من وجه وإظهار من وجه على ما عرف، وبعد الشجة بقي محلا للبيان فاعتبر إنشاء في حقهما، وبعد الموت لم يبق محلا للبيان فاعتبرناه إظهارا محضا، وأحدهما حر بيقين فتجب قيمة عبد ودية حر، بخلاف ما إذا قتل كل واحد منهما رجل حيث تجب قيمة المملوكين، لأنا لم نتيقن بقتل

ـــــــQفكان من له الحق في المال على كلتا الحالتين هو المولى فلا اشتباه؛ ألا يرى إلى قول المصنف في صورة العمد وعلى اعتبار أن يكون الحق للعبد فالمولى هو الذي يتولاه، إذ لا وارث سواه فلا اشتباه فيمن له الحق، وإن ادعى أن اختلاف من له الحق ابتداء كاف في تحقق الاشتباه المقتضي لقطع الإعتاق السراية واتحاده بالنظر إلى الانتهاء، والمال غير مفيد في دفع ذلك يتجه **الإشكال على** صورة العمد، فإن حق القصاص في هاتيك الصورة للعبد على اعتبار حالة الجرح لكون العبد مبقى على أصل الحرية في حق القصاص كما صرحوا به، وللمولى على اعتبار حالة الموت بناء على أصل أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – من أن حق استيفاء القصاص ثابت للوارث ابتداء من غير أن ينتقل إليه بطريق الوراثة كما في الدية، لأن ملك القصاص إنما يثبت بعد الموت والميت ليس من أهله لأنه ملك الفعل ولا يتصور الفعل من الميت، بخلاف الدية لأن الميت من أهل الملك في الأموال، كما إذا نصب شبكة وتعقل بها صيدا بعد موته على ما تقرر كله في أول باب الشهادة في القتل من كتاب الجنايات فيلزم اشتباه من له الحق ابتداء في صورة العمد أيضا على أصل أبي حنيفة – رحمه الله تعالى –، فلا يظهر الفرق بين صورتي الخطإ والعمد بالوجه المذكور في الكتاب على أصله فلا يتم التقريب على قوله في مسألتنا فليتأمل في الدفع

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٥٩/١٠

(قوله وبعد الشجة بقي محلا للبيان فاعتبر إنشاء في حقهما) أقول: لقائل أن يقول: الظاهر المطابق لوضع المسألة أن يقال: فاعتبر إنشاء في حق من أوقع العتق عليه وهو أحدهما المتعين بالبيان." (١)

"الدية عليهم لوجود القتيل بين أظهرهم» ولأن اليمين حجة للدفع دون الاستحقاق وحاجة الولي إلى الاستحقاق ولهذا لا يستحق بيمينه المال المبتذل فأولى أن لا يستحق به النفس المحترمة. وقوله يتخيرهم الولي إشارة إلى أن خيار تعيين الخمسين إلى الولي لأن اليمين حقه، والظاهر أنه يختار من يتهمه بالقتل أو يختار صالحي أهل المحلة لما أن تحرزهم عن اليمين الكاذبة أبلغ التحرز فيظهر القاتل، وفائدة اليمين النكول، فإن كانوا لا يباشرون ويعلمون يفيد يمين الصالح على العلم بأبلغ مما يفيد يمين الطالح، ولو اختاروا أعمى أو محدودا في قذف جاز لأنه يمين وليس بشهادة.

قال (وإذا حلفوا قضى على أهل المحلة بالدية ولا يستحلف الولي) وقال الشافعي لا تجب الدية لقوله – عليه الصلاة والسلام – في حديث عبد الله بن سهل – رضي الله عنه – «تبرئكم اليهود بأيمانها» ولأن

ـــــــQالجنس إذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر نحو " الكرم التقوى والتوكل على الله " و «الأئمة من قريش» وقد أشار إليه المصنف في باب اليمين من كتاب الدعوى حيث استدل فيه على أن لا يرد اليمين على المدعي عندنا لقوله – عليه الصلاة والسلام – «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» وقال: في وجهه جعل جنس الأيمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء انتهى.

لزم أن لا يصح تحليف غير المدعى عليه من أهل المحلة فيما إذا ادعى الولي القتل على بعض منهم بعينه مع أنه يستحلف خمسون رجلا من أهل المحلة في هذه الصورة أيضا كما صرح به المصنف فيما سيجيء، وجعل إطلاق جواب الكتاب دليلا عليه وقال: وهكذا الجواب في المبسوط وإن لم يفد قوله – عليه الصلاة والسلام – «واليمين على المدعى عليه» قصر اليمين على المدعى عليه لا يثبت المدعى هاهنا بالحديث المذكور فلا يصح التعليل به، اللهم إلا أن يقال: يجوز أن يثبت به المدعى هنا بوجه آخر وهو أنه – عليه الصلاة والسلام – ذكر قوله المزبور بطريق القسمة بين الخصمين والقسمة تنافي الشركة، وقد أشار المصنف إليه أيضا في باب اليمين من كتاب الدعوى حيث قال: ولا ترد اليمين على المدعي لقوله – عليه الصلاة والسلام – «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» قسم والقسمة تنافي الشركة، وجعل جنس الأيمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء انتهى.

ولا يخفى أن منافاة القسمة الشركة إنما تقتضي أن لا يحلف المدعي لا أن لا يحلف غير المدعي والمدعى عليه كما فيما نحن فيه في صورة إن ادعى الولي القتل على بعض معين من أهل المحلة. نعم يلزم أن ينتقض بهذه الصورة قول المصنف في باب اليمين وجعل جنس الأيمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء تأمل تقف.

(قوله وفائدة اليمين النكول، فإذا كانوا لا يباشرون ويعلمون يفيد يمين الصالح على العلم بأبلغ مما يفيد يمين الطالح) أقول:

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٣٦٠

لا فائدة هنا لذكر المقدمة القائلة وفائدة اليمين النكول، بل فيه خلل لأن موجب النكول في هذه المسألة حبس الناكل حتى يحلف لا القضاء بما ادعاه الولي كما سيأتي في الكتاب، فإنما يظهر فائدة اليمين على الصالح في إظهاره القاتل تحرزا عن اليمين الكاذب لا في مجرد نكوله حتى يلزم المصير إلى ذكر المقدمة المزبورة، ثم إن كون فائدة اليمين النكول إنما هو في الأموال لا في باب القسامة لأن اليمين فيه مستحقة لذاتها تعظيما لأمر الدم ولهذا يجمع بينها وبين الدية، بخلاف النكول في الأموال كما سيأتي بيانه في الكتاب، فلا معنى لذكر تلك المقدمة هاهنا، ولقد أصلح صاحب الكافي تقرير هذا المحل حيث قال: وله أن مختار المشايخ والصلحاء منهم لأنهم يتحرزون عن اليمين الكاذبة أكثر مما يتحرز الفسقة، فإذا علموا القاتل فيهم أظهروه ولم يحلفوا انتهى، بقي في هذا المقام **إشكال على** كل حال، وهو أنه لو أخبر بعض من أهل المحلة بأنه يعلم أن القاتل أحد من أهل المحلة بعينه أو أحد من غير أهلها لا يقبل قوله ولا يعمل به لكونهم متهمين بدفع الخصومة عن أنفسهم كما صرحوا به." (١)

"بخلاف النكول في الأموال لأن اليمين بدل عن أصل حقه ولهذا يسقط ببذل المدعي وفيما نحن فيه لا يسقط ببذل الدية، هذا الذي ذكرنا إذا ادعى الولي القتل على جميع أهل المحلة، وكذا إذا ادعى على البعض لا بأعيانهم والدعوى في العمد أو الخطإ لأنهم لا يتميزون عن الباقي، ولو ادعى على البعض بأعيانهم أنه قتل وليه عمدا أو خطأ فكذلك **الجواب**، يدل عليه إطلاق **الجواب** في الكتاب، وهكذا **الجواب** في المبسوط. وعن أبي يوسف في غير رواية الأصل أن في القياس تسقط القسامة والدية عن الباقين من أهل المحلة، ويقال للولي ألك بينة؟ فإن قال لا يستحلف المدعى عليه يمينا واحدة. ووجهه أن القياس يأباه لاحتمال وجود القتل من غيرهم، وإنما عرف بالنص فيما إذا كان في مكان ينسب إلى المدعى عليهم والمدعي يدعي القتل عليهم، وفيما وراءه بقي على أصل القياس وصار كما إذا ادعى القتل على واحد من غيرهم.

ـــــــQالولي القتل عمدا، أما إذا ادعاه خطأ فنكل أهل المحلة فإنه يقضي بالدية على عاقلته ولا يحبسون ليحلفوا انتهى. وأما سائر الشراح فلم يقيد أحد منهم هاهنا مثل ما قيده تاج الشريعة، إلا أن صاحبي النهاية والعناية قالا في صدر هذا الباب: حكم القسامة القضاء بوجوب الدية إن حلفوا، والحبس حتى يحلفوا إن أبوا لو ادعى الولي العمد، ولو ادعى الخطأ فالقضاء بالدية عند النكول انتهى.

ولا يخفى أن ظاهر ما ذكراه هناك يطابق ما ذكره تاج الشريعة هنا. أقول: لا يذهب عليك أن الظاهر من إطلاق **جواب** مسألة الكتاب هنا ومن اقتضاء دليلها الذي ذكره المصنف ومن دلالة قوله فيما بعد هذا الذي ذكرناه إذا ادعى الولي القتل على جميع أهل المحلة، وكذا إذا ادعى على البعض لا بأعيانهم، والدعوى في العمد أو الخطأ أن يكون الحبس إلى أن يحلف الناكل موجب النكول في كل واحدة من صورتي دعوى العمد ودعوى الخطإ، وعن هذا ترى أصحاب المتون قاطبة أطلقوا **جواب** هذه المسألة، وكذا أطلقه الإمام قاضي خان في فتاواه حيث قال: وإن امتنعوا عن اليمين حبسوا حتى يحلفوا انتهى. وكذا حال سائر ثقات الأئمة في تصانيفهم، وكأن صاحب الغاية تنبه لهذا حيث قال في صدر هذا الباب: حكم القسامة القضاء بوجوب الدية على العاقلة في ثلاث سنين عندنا، وعند الشافعي إذا حلفوا برئوا، وأما إذا أبوا القسامة فيحبسون

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٧٥/١٠

حتى يحلفوا أو يقروا انتهى فإنه جرى في بيان حكمها أيضا على الإطلاق كما ترى. ثم أقول: التحقيق هاهنا هو أن في **جواب** هذه المسألة روايتين إحداهما أنهم إن نكلوا حبسوا حتى يحلفوا على الإطلاق وهو ظاهر الروايتين عن أئمتنا الثلاثة، والأخرى أنهم إن نكلوا لا يحبسون بل يقضى بالدية على عاقلتهم في ثلاث سنين بلا تقييد بدعوى الخطإ، وهو رواية الحسن بن زياد عن أبي يوسف.

وقد أفصح عنه في المحيط البرهاني حيث قال: ثم في كل موضع وجبت القسامة وحلف القاضي خمسين رجلا فنكلوا عن الحلف حبسوا حتى يحلفوا، هكذا ذكر في الكتاب. وروى الحسن بن زياد عن أبي يوسف أنه قال: لا يحبسون، ولكن يقضى بالدية على عاقلتهم في ثلاث سنين. وقال ابن أبي مالك: هذا قوله الآخر، وكان ما ذكر في هذه الرواية قول أبي حنيفة ومحمد وهو قول أبي يوسف الأول، إلى هنا لفظ المحيط. ثم أقول: بقي هاهنا **إشكال**، وهو أنه قد مر في باب اليمين من كتاب الدعوى أن من ادعى قصاصا على غيره فجحد استحلف بالإجماع، ثم إن نكل عن اليمين فيما دون النفس يلزمه القصاص، وإن نكل في النفس حبس حتى يحلف أو يقر عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف ومحمد: لزمه الأرش في النفس وفيما دونها انتهى، فمقتضى إطلاق ذلك أن يكون موجب النكول في القسامة أيضا هو القضاء بالدية دون الحبس عند أبي يوسف ومحمد وإن ادعى ولي القتيل القصاص مع أن المذكور في عامة الكتب أن يكون موجب النكول في القسامة هو الحبس إلى الحلف بلا خلاف فيه من أبي يوسف ومحمد كما هو ظاهر الرواية، نعم قد ذكر أيضا في المحيط والذخيرة أنه روى الحسن بن زياد عن أبي يوسف أنه." (١)

"(ولو وجد قتيل في معسكر أقاموه بفلاة من الأرض لا ملك لأحد فيها، فإن وجد في خباء أو فسطاط فعلى من يسكنها الدية والقسامة، وإن كان خارجا من الفسطاط فعلى أقرب الأخبية) اعتبارا لليد عند انعدام الملك (وإن كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيل بين أظهرهم فلا قسامة ولا دية) لأن الظاهر أن العدو قتله فكان هدرا، وإن لم يلقوا عدوا فعلى ما بيناه (وإن كان للأرض مالك فالعسكر كالسكان فيجب على المالك عند أبي حنيفة) خلافا لأبي يوسف وقد ذكرناه.

قال (وإذا قال المستحلف قتله فلان استحلف بالله ما قتلت ولا عرفت له قاتلا

ــــــQكذا في الشروح. فإن قيل: الظاهر أن قاتله من غير أهل المحلة وأنه من خصمائه. قلنا: قد تعذر الوقوف على قاتله حقيقة فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر وهو وجوده قتيلا في محلتهم، كذا في النهاية والعناية. أقول: يرد على هذا **الجواب** أن يقال: ما بالكم تجعلون هذا الظاهر وهو وجوده قتيلا في محلتهم موجبا لاستحقاق القسامة والدية على أهل المحلة ولا تجعلون ذاك الظاهر وهو كون قاتله خصما من غير أهل المحلة دافعا للقسامة والدية عن أهل المحلة، مع أن الأصل الشائع أن يكون الظاهر حجة للدفع دون الاستحقاق. فالأظهر في **الجواب** أن يقال: الظاهر لا يكون حجة للاستحقاق فبقي حال القتل مشكلا، فأوجبنا القسامة والدية على أهل المحلة لورود النص بإضافة القتل إليهم عند **الإشكال**، فكان العمل بما ورد فيه النص، وسيأتي مثل هذا عن قريب

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٧٨/١٠

(قوله وإن كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيل بين أظهرهم فلا قسامة ولا دية لأن الظاهر أن العدو قتله فكان هدرا)." [١]

"في دار نفسه لأن حال ظهور قتله بقيت الدار على حكم ملكه فيصير كأنه قتل نفسه فيهدر دمه.

(ولو أن رجلين كانا في بيت وليس معهما ثالث فوجد أحدهما مذبوحا، قال أبو يوسف: يضمن الآخر الدية، وقال محمد: لا يضمنه) لأنه يحتمل أنه قتل نفسه فكان التوهم. ويحتمل أنه قتله الآخر فلا يضمنه بالشك. ولأبي يوسف أن الظاهر أن الإنسان لا يقتل نفسه فكان التوهم ساقطا كما إذا وجد قتيل في محلة.

(ولو وجد قتيل في قرية لامرأة فعند أبي حنيفة ومحمد عليها القسامة تكرر عليها الأيمان، والدية على عاقلتها أقرب القبائل إليها في النسب. وقال أبو يوسف: على العاقلة أيضا) لأن القسامة إنما تجب على من كان من أهل النصرة والمرأة ليست من أهلها فأشبهت الصبي. ولهما أن القسامة لنفي التهمة وتهمة القتل من المرأة متحققة. قال المتأخرون: إن المرأة تدخل مع العاقلة في التحمل في هذه المسألة لأنا أنزلناها قاتلة والقاتل يشارك العاقلة.

(ولو وجد رجل قتيلا في أرض رجل إلى جانب قرية ليس صاحب الأرض من أهلها، قال: هو على صاحب الأرض) لأنه أحق بنصرة أرضه من أهل القرية.

ـــــــــQوأجيب بأنها تجب للمقتول حتى تقضى منها ديونه وتنفذ وصاياه ثم يخلفه الوارث فيه وهو نظير الصبي والمعتوه إذا قتل أباه تجب الدية على عاقلته وتكون ميراثا له كذا في العناية وعليه أكثر الشراح.

أقول: يرد على ظاهر هذا **الجواب** أنه ينافي ما ذكر في وضع **جواب** المسألة، فإن المذكور فيه فديته على عاقلته لورثته عند أبي حنيفة، ومقتضى **جواب** الاعتراض أن تكون ديته له لا لورثته. ويمكن دفعه بأن المراد بالمذكور في وضع **جواب** المسألة أن دية المقتول على عاقلته لورثته في ثاني الحال: أي تصير لهم بالخلافة عن المقتول بعد أن كانت له أولا، ومثل هذا التسامح في العبارة ليس بعزيز في كلمات الثقات. ثم أقول: بقي هنا **إشكال قوي**، وهو أنه قد مر أن دعوى ولي القتيل شرط لوجوب القسامة والدية وولي القتيل فيما نحن فيه هو الورثة فلا بد من دعواهم، فيلزم أن تكون دعواهم على أنفسهم لأن الدار كانت لهم حال ظهور القتل، ولا يخفى ما فيه. ويمكن دفعه أيضا بتمحل فليتأمل. وأجاب صاحب الغاية عن أصل الاعتراض بوجه آخر حيث قال: قلت العاقلة أعم من أن تكون ورثة أو غير ورثة، فما وجب على غير الورثة من العاقلة يجب للورثة منهم انتهى. أقول: ليس هذا بشيء. أما أولا فلأن الدية اسم لمجموع ما قدره الشرع من الأنواع المخصوصة من المال كما تقرر في أول الديات، وبعض ذلك لا يسمى دية كما صرحوا به، فلو كان ما يجب للورثة من العاقلة ما وجب على غير الورثة منهم فقط لما تم **جواب** هذه المسألة وهو قوله فديته على عاقلته لورثته،." [٢]

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٣٨٩

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٣٩٣

"وهو يحرز الثواب بالترك على ورثته كما بيناه، والمعتبر في النفع والضرر النظر إلى أوضاع التصرفات لا إلى ما يتفق بحكم الحال اعتبره بالطلاق فإنه لا يملكه ولا وصيه وإن كان يتفق نافعا في بعض الأحوال، وكذا إذا أوصى ثم مات بعد الإدراك لعدم الأهلية وقت المباشرة، وكذا إذا قال إذا أدركت فثلث مالي لفلان وصية لقصور أهليته فلا يملكه تنجيزا وتعليقا كما في الطلاق والعتاق،

ـــــــبسديد. أما أولا فلأنه إذا كان لفظ اليافع في الأثر المزبور مجازا عمن كان بالغا لم يمض على بلوغه زمان كثير كان معنى اليافع حقيقة غير مراد في ذلك الأثر بل غير واقع في أصل القصة، فلو كان الراوي نقله بمعناه الحقيقي لزم أن يكذب في نقله ولا يخفى ما فيه.

وأما ثانيا: فلأن قوله وقوله " إنه أوصى لابنة عم له بمال لا ينافي أن يكون مما يتعلق بتجهيزه وأمر دفنه " ممنوع جدا، فإن معنى أوصى له بمال ملكه إياه وما يتعلق بتجهيزه وأمر دفنه لا يكاد أن يكون ملكا لغيره كما لا يخفى. نعم لو كان المروي في الأثر أنه أوصى إلى ابنة عم له بكلمة " إلى " بدل كلمة " اللام " لم يلزم التنافي، لأن معنى أوصى إليه جعله وصيا فيجوز أن تكون ابنة عمه وصيته في تجهيزه وأمر دفنه، ولما كان المروي في ذلك أنه أوصى لابنة عم له بمال لم يبق للتأويل المذكور مجال.

(قوله وهو يحرز الثواب بالترك على ورثته كما بيناه) قال في العناية: قوله يحرز الثواب **جواب** عن قوله ولأنه نظر له بصرفه إلى نفسه في نيل الزلفى، وقوله كما بيناه إشارة إلى قوله فالترك أولى لما فيه من الصدقة عن القريب إلخ، فإنه يفيد إما أفضلية الترك في الثواب أو تساويهما فيه انتهى. أقول: فيه **إشكال**، لأنه إن أراد أن قوله لما بيناه إشارة إلى قوله فالترك أولى لما فيه من الصدقة إلى آخره: أي إلى آخر تعليل تلك المسألة وهو ما ينتهي عند قوله وإن كانوا أغنياء يلزم أن لا يتم كلام المصنف هنا فإنه إنما يتمشى في صورة إن كانت الورثة فقراء فلا يحصل **الجواب** عن قول الشافعي - رحمه الله تعالى -، ولأنه نظر له بصرفه إلى نفسه في نيل الزلفى في صورة إن كانوا أغنياء، ويلزم أن لا يصح قول الشارح فإنه يفيد إما أفضلية الترك في الثواب أو تساويهما فيه إذ الأفضلية متعينة حينئذ فلا معنى للترديد، وإن أراد بقوله إلخ، قوله والموصى به يملك بالقبول لتناوله صورة إن كانوا أغنياء أيضا يلزم أن لا يجري كلام المصنف هنا، وكلام الشارح أيضا في صورة إن كانوا أغنياء إلا على القول الضعيف المذكور." (١)

"أنه لم يعلم بموته فله نصف الثلث، لأن الوصية عنده صحيحة لعمرو فلم يرض للحي إلا نصف الثلث بخلاف ما إذا علم بموته لأن الوصية للميت لغو فكان راضيا بكل الثلث للحي، وإن قال ثلث مالي بين زيد وعمرو وزيد ميت كان لعمرو نصف الثلث، لأن قضية هذا اللفظ أن يكون لكل واحد منهما نصف الثلث بخلاف ما تقدم، ألا ترى أن من قال ثلث مالي لزيد وسكت كان له كل الثلث، ولو قال ثلث مالي بين فلان وسكت لم يستحق الثلث.

قال (ومن أوصى بثلث ماله ولا مال له واكتسب مالا استحق الموصى له ثلث ما يملكه عند الموت) لأن الوصية عقد

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٣١/١٠

استخلاف مضاف إلى ما بعد الموت ويثبت حكمه بعد فيشترط وجود المال عند الموت لا قبله، وكذلك إذا كان له مال فهلك ثم اكتسب مالا لما بينا. .

ولو أوصى له بثلث غنمه فهلك الغنم قبل موته أو لم يكن له غنم في الأصل فالوصية باطلة لما ذكرنا أنه إيجاب بعد الموت فيعتبر قيامه حينئذ، وهذه الوصية تعلقت بالعين فتبطل بفواته عند الموت، وإن لم يكن له غنم فاستفاد ثم مات فالصحيح أن الوصية تصح، لأنها لو كانت بلفظ المال تصح، فكذا إذا كانت باسم نوعه، وهذا لأن وجوده قبل

ــــــQواندفع بقوله فلا يزاحم الحي ما إذا أوصى لزيد وعمرو وهما بالحياة فمات ثم مات أحدهما فإن للباقي نصف الثلث لوجود المزاحمة بينهما حال الملك، ثم بعد موت أحدهما لا يبطل حقه بل يقوم وارثه فيه مقامه كموت أحد بعد موت المورث اهـ. أقول: في تقرير الشارح المذكور هنا قصور. أما أولا فلأنه أضاف اندفاع **الإشكال بالمسألة** التي ذكرها إلى قوله فلا يزاحم الحي مع أن اندفاعه بمجموع التعليل بل بقوله لأن الميت ليس بأهل للوصية في الحقيقة، وإنما قوله فلا يزاحم الحي متفرع على ذلك، والأصل أن يضاف الحكم إلى الأصل دون الفرع.

وأما ثانيا فلأن الظاهر من قوله لوجود المزاحمة بينهما حال الملك أن يكون المراد بالمزاحمة المنفية في قول المصنف فلا يزاحم الحي هو المزاحمة حال الملك وهي حال موت الموصي وذلك مع كونه غير تام في نفسه، لأنه إذا أوصى لزيد وعمرو بثلث ماله وهما بالحياة فمات أحدهما قبل موت الموصي كان للباقي منهما نصف الثلث لا كله كما صرحوا به، مع أن العلة هناك أيضا التزاحم، وإن التزاحم فيه إنما يتصور في حال إيجاب الموصي لا في حال الملك إذا كان أحدهما ميتا في حال الملك ولا تزاحم للميت غير مطابق لما ذكره الشارح المذكور في تعليل **جواب** ظاهر الرواية فيما بعد حيث قال: ولم يفرق بين علم الموصي بحياته وعدمه في ظاهر الرواية لأن استحقاق الحي منهما لجميع الثلث بعدم المزاحمة عند إيجاب الموصي، وفي هذا لا فرق بين العلم وعدمه اهـ.

وأما ثالثا فلأنه لم يتعرض لبيان اندفاع **الإشكال بمسألة** أخرى أيضا بعبارة الكتاب، وهي أي تلك المسألة ما إذا أوصى لزيد وعمرو وهما بالحياة فمات أحدهما قبل موت الموصي فإن للباقي نصف الثلث هناك أيضا كما ذكرنا من قبل مع أن التعليل المذكور في الكتاب يفيد اندفاع ذلك أيضا، فالتقرير الظاهر الواسع في شرح هذا المقام ما أفاده صاحب النهاية حيث قال: وبهذا التعليل خرج **الجواب** عما لو أوردوا شبهة على هذه المسألة بأن قالوا ما الفرق بين هذه المسألة وبين ما أوصى لزيد وعمرو وهما بالحياة ثم مات الموصي ثم مات أحدهما كان للباقي نصف الثلث والنصف الآخر لورثة الميت منهما، وكذلك لو مات أحدهما قبل موت الموصي كان للباقي نصف الثلث، ولكن هنا كان النصف الآخر للموصي." (١)

"خصاما، وعساهم يختلفون في الفضل إذا ادعاه الخصم وبعد الإفراز يصح إقرار كل واحد فيما في يده من غير منازعة (وإذا عزل يقال لأصحاب الوصايا صدقوه فيما شئتم ويقال للورثة صدقوه فيما شئتم) لأن هذا دين في حق المستحق وصية في حق التنفيذ، فإذا أقر كل فريق بشيء ظهر أن في التركة دينا شائعا في النصيبين (فيؤخذ أصحاب الثلث بثلث ما

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٤٩/١٠

أقروا والورثة بثلثي ما أقروا) تنفيذا لإقرار كل فريق في قدر حقه

ـــــــــــQفي الكتاب فتأمل.

(قوله وإذا عزل يقال لأصحاب الوصايا صدقوه فيما شئتم ويقال للورثة صدقوه فيما شئتم لأن هذا دين في حق المستحق وصية في حق التنفيذ إلخ) قال صاحب العناية: حاصله أنه تصرف يشبه الإقرار لفظا ويشبه الوصية تنفيذا، فباعتبار شبه الوصية لا يصدق في الزيادة على الثلث، وباعتبار شبه الإقرار يجعل شائعا في الأثلاث، ولا يخصص بالثلث الذي لأصحاب الوصايا عملا بالشبهين اهـ. وقد سبقه تاج الشريعة إلى بيان حاصل هذا المقام بهذا الوجه. أقول: فيه كلام، وهو أن العمل بمجموع الشبهين إن كان أمرا واجبا كما هو الظاهر المعروف فما بالهم لم يعملوا بشبه الإقرار في هذا التصرف إذا لم يوص بوصايا غير ذلك كما تقدم، بل جعلوه وصية جعل التقدير فيها إلى الموصى له كما إذا قال إذا جاءكم فلان وادعى شيئا فأعطوه من مالي ولم يعتبروا شبه الإقرار قط حيث لم يجعلوا له حكما أصلا في تلك الصورة وإن لم يكن ذلك أمرا واجبا فكيف يصلح ذلك تعليلا لجواب هذه المسألة في هذه الصورة. واعترض عليه بعض الفضلاء بوجه آخر حيث قال: فيه بحث، فإنه لا يؤخذ بقوله في هذه الصورة لا في الثلث ولا في أقل منه، بل يؤخذ بقول الورثة وأصحاب الوصايا فتأمل اهـ. وقصد بعض المتأخرين أن يجيب عنه فقال في الحاشية بعد نقل ذلك قلت بعد تسليم ذلك إن عدم التصديق في الزيادة على الثلث لا يوجب التصديق في الثلث، فالمعنى لا يصدق في صورة دعوى الزيادة بل يؤخذ بقولهم فلا اعتبار فيه فتأمل اهـ. أقول: ليس هذا بمستقيم، فإن مراد ذلك المعترض أنه لا يؤخذ بقول المدعي في هذه الصورة لا في الثلث ولا في أقل منه كما لا يؤخذ بقوله في الزيادة على الثلث بل يؤخذ بقول الورثة وأصحاب الوصايا بالغا ما بلغ. فمن أين يظهر اعتبار شبه الوصية، وليس مراده أن قول صاحب العناية فباعتبار شبه الوصية لا يصدق في الزيادة يدل على أن يصدق في الثلث وما دونه، وليس كذلك حتى يتم الجواب عنه بما ذكره لك المجيب تأمل تقف، ثم إن الإمام الزيلعي استشكل هذا المحل بوجه آخر حيث قال في شرح الكنز: هذا مشكل من حيث إن الورثة كانوا يصدقونه إلى الثلث ولا يلزمهم أن يصدقوه في أكثر من الثلث وهاهنا لزمهم أن يصدقوه في أكثر من الثلث لأن أصحاب الوصايا أخذوا الثلث على تقدير أن تكون الوصايا تستغرق الثلث كله ولم يبق في أيديهم من الثلث شيء فوجب أن لا يلزمهم تصديقه انتهى.

أقول: الإشكال ساقط جدا، إذ لا يلزم الورثة في هذه الصورة أن يصدقوه إلى الثلث، كما لا يلزمهم أن يصدقوه في أكثر من الثلث، وإنما اللازم لهم ولأصحاب الوصايا في هذه الصورة أن يصدقوه فيما شاءوا، وليس في هذه الصورة إلزام الورثة أن يصدقوه في أكثر من الثلث، فإن أصحاب الوصايا فيما إذا كانت الوصايا تستغرق الثلث كله لا يأخذون الثلث بطريق التملك التام، بل إنما يأخذونه بطريق العزل والإفراز، فكان ذلك الثلث باقيا على حكم جواز تصرف الورثة فيه." (١)

"وله أن الإقرار بالدين أقوى لأنه يعتبر من جميع المال، والإقرار بالعتق في المرض يعتبر من الثلث، والأقوى يدفع الأدنى، فقضيته أن يبطل العتق أصلا إلا أنه بعد وقوعه لا يحتمل البطلان فيدفع من حيث المعنى بإيجاب السعاية، ولأن الدين أسبق لأنه لا مانع له من الاستناد فيستند إلى حالة الصحة، ولا يمكن إسناد العتق إلى تلك الحالة لأن الدين يمنع

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٥٤/١٠

العتق في حالة المرض مجانا فتجب السعاية، وعلى هذا الخلاف إذا مات الرجل وترك ألف درهم فقال رجل لي على الميت ألف درهم دين وقال الآخر كان لي عنده ألف درهم وديعة فعنده الوديعة أقوى وعندهما سواء. (فصل)

ــــــــمطلقا يقتضي ذلك فلا اتجاه لذلك السؤال. وفي دفع السؤال الأول ما ذكره صاحب معراج الدراية نقلا عن الفوائد الحميدية حيث قال: فإن قيل: ينبغي أن يقسم الثلث بين الكل أثلاثا لأن المحاباة الثانية مساوية للأولى والعتق مساو للمحاباة الثانية فكان مساويا للأولى لأن المساوي للمساوى مساو. قلنا: العتق مساو للثانية بمعنى يخصه وهو تقدمه عليها فلا يساوي الأولى، وبهذا خرج **الجواب** عن **إشكال آخر**. وهو أن يقال: المحاباة الأولى ترجحت على العتق والثانية مساوية للأولى فينبغي أن تترجح على العتق كالأولى لأن المساوي للراجح راجح، لما مر أن رجحان الأولى بمعنى يخصها وهو تقدمها عليه، وكذا لو قال: ينبغي أن لا يكون للمحاباة الثانية شيء لأنها مساوية للعتق والعتق مرجوح والمساوي للمرجوح مرجوح، كذا في الفوائد الحميدية اهـ فتأمل.

(فصل) ترجم هذا الفصل في مختصر الكرخي بباب الوصايا إذا ضاق عنها الثلث، كذا في غاية البيان. وقدم المصنف باب العتق في المرض على هذا الفصل لقوة العتق في المرض لأنه لا يلحقه الفسخ بخلاف مسائل هذا الفصل، كذا في عامة الشروح." (١)

"ينحل **الإشكال بأنا** نقطع ببقاء ظنه، وعدم جزم مزيل له، وإنكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك؛ لأن الظن الباقي متعلق بالحكم قياسا إلى نفس الأمر والعلم المتعلق به مقيسا إلى الظاهر (وما قيل في) وجه (إثبات قطعية مظنونات المجتهد) بناء على أن المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على ما ذكره الفاضل العبري في شرح منهاج البيضاوي من القياس المركب المفصول النتائج لإنتاج أن الفقه عبارة عن علم قطعي متعلق بمعلوم قطعي، وهو الحكم المظنون للمجتهد، وأن الظن إنما هو وسيلة إليه لا نفسه (مظنونة) أي الحكم المظنون للمجتهد (مقطوع بوجوب العمل به) للدليل القاطع عليه كما سلف فهذه صغرى قطعية (وكل ما قطع إلخ) أي بوجوب العمل به (فهو مقطوع به) أي بأنه حكم الله، وإلا لم يجب العلم به فهذه كبرى قطعية أيضا فينتج من الضرب الثاني من الشكل الأول لازم قطعي ضرورة قطعية المقدمتين، وهو مظنون المجتهد مقطوع بأنه حكم الله، وهو المطلوب، ولما كان كل من هذه الصغرى والكبرى محتاجا إلى كسب بقياس آخر تجعل كبرى هذا القياس صغرى لكبرى قياس آخر هكذا كل ما قطع بوجوب العمل به فهو معلوم قطعا، وكل ما هو معلوم قطعا فهو مقطوع به ينتج إذا سلمت مقدمتاه كل حكم قطع بوجوب العمل به فهو مقطوع به فتثبت الكبرى المذكورة حينئذ ثم تجعل صغرى القياس الأول صغرى لقياس آخر، وهذه النتيجة كبراه هكذا الحكم المظنون للمجتهد مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع به ينتج إذا سلمت مقدمتاه الحكم المظنون للمجتهد مقطوع به فتثبت الصغرى حينئذ.

فالجواب أن تمام هذا موقوف على تسليم مقدمتيه أو قيام الدليل على تمامهما ولم يوجد كل منهما بل هو مسلم الصغرى (ممنوع الكبرى) ، وهي وكل ما قطع بوجوب العلم به فهو مقطوع بأنه حكم الله فإنا لا نسلم أن كل ما قطع بوجوب العمل

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٦٩/١٠

به يكون هو نفسه قطعي الثبوت بأنه حكم الله، لم لا يجوز أن يكون بعضه ظني الثبوت بأنه حكم الله بل هذا هو الثابت في نفس الأمر؛ لأن من الظاهر أن أبا حنيفة مثلا يقطع بوجوب العمل بالوتر عليه ولا يقطع بثبوت وجوب الوتر نفسه بل إنما ظنه، وقطع بحكم آخر بعده، وهو وجوب العمل بهذا المظنون فهو نفسه مظنون ولزوم العمل قطعي فظهر أن قوله، وإلا لم يجب العمل به ممنوع لظهور أنه يجب العمل بما يظن أنه حكم الله تعالى أيضا على أنه كما قال الشيخ جمال الدين الإسنوي ما ذكر، وإن دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم؛ لأن القطع أعم من العلم إذا المقلد قاطع وليس بعالم يعني، وقد عرف أنه لا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت أخص بخصوصه، وإن بنى على أن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا ذكره المحقق سعد الدين التفتازاني ولا يمنع هذا استرواحا إلى أن الاستدلال حينئذ من الشكل الثالث هكذا الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به، وكل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا؛ لأنه ينتج بعض ما يجب العمل به فهو حكم الله قطعا فلا يثبت المدعي، وهو كل ما يجب العمل به من الحكم المظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا على أن هذا بناء على رأي غير سديد.

هذا واعلم أنه لما ظهر من تعريف المصنف للفقه أنه مجموع أمرين العلم بالأحكام الشرعية العملية القطعية، وملكة الاستنباط، وقد اعترض على مثله بأن ذكرها مما يجتنب في التعريف لعدم تعين ما هو المراد منها في نفسه وخصوصا إذا أريد بها الصفة التي يقال لها التهيؤ فإنه إن أريد مطلقه كان الفقه بهذا المعنى حاصلا لغير الفقيه لجواز حصول ذلك له، وإن أريد خاص منه، وهو المسمى بالقريب فمتفاوت المراتب ولهذا يفضل بعض المجتهدين على بعض، ولا كلي ضابط لها ليكون هو المراد فلزمت الجهالة في المرتبة المرادة منه دفعه المصنف بأن المراد منها معلوم كما أشار إليه بقوله: (والمراد بالملكة أدنى ما تتحقق به الأهلية) للاجتهاد بقرينة إضافتها إلى الاستنباط، وهي أدنى المراتب التي بها يصير." (١)

"والمنطقي، وهذا الكلي ليس بأحدهما، وإنما هو كلي طبيعي، وهو مما قد يكون موجودا في الخارج على ما عرف ثم ليس الدليل المذكور من حيث هو موضوع هذا العلم بل (من حيث يوصل العلم بأحواله) أي الدليل (إلى قدرة إثبات الأحكام) الشرعية (لأفعال المكلفين) التي لا تقصد لاعتقاد، وإنما طوى ذكرهما للعلم بهما مما تقدم (أخذا من شخصياته) أي حال كون الدليل المذكور مأخوذا أي منتزعا من ماصدقاته، وإنما كان هذا موضوع هذا العلم؛ لأن موضوع كل علم يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته أو مساويه، والعارض هنا الخارج المحمول، وقد يتجوز في التمثيل بمبدئه، والذاتي منه ما عروضه بلا واسطة في الثبوت في نفس الأمر، وإن استدعى وسطا في التصديق لخفاء ذلك اللزوم لا ما منشؤه الذات كما ذهب إليه بعضهم، ومشى عليه في التلويح قال المصنف، وإلا لما بحثوا عن وجود النفوس والعقول في الإلهي إذ ليس هو مقتضي ذواتها، وكذا الأحكام السبعة بالنسبة إلى أفعال المكلفين وغير ذلك. والمراد بالمساوي أعم من المساوي في الصدق، وهو المشهور أو في الوجود حتى إن ما يعرض بواسطة المباين المساوي في الوجود يثبت بوجود الجسم للجسم يبحث عنه في العلم حتى أنه يبحث عن الألوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي، وعروضه للجسم بواسطة السطح فليس الجسم أبيض إلا لأن السطح أبيض، ولا شيء من الجسم بسطح فإن قيل كون الذاتي لازما للذات يقتضي ثبوته

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢٢/١

معها ذهنا، وإذا ثبت حيث ثبت فلا بحث؟ .

فالجواب أن اللازم من اللزوم ثبوته معه صورة مع صورة، وإن لم يكن مدركا إذ حصول الشيء ذهنا لا يستلزم تصوره والمراد من البحث الحكم بثبوته له صادقا عليه لزوما، وهو أخص من ثبوته معه حتى إن ما من اللزوم يكفي في الحكم به تصور الملزوم أو الملزوم مع اللازم، وهما البين بالمعنى الأخص والبين بالمعنى الأعم ليس واحد منهما مبحوثا عنه، وإذا كان هذا في اللوازم العقلية كمساواة المثلث لقائمتين ففي الشرعية أولى اهـ. والدليل السمعي الكلي بالنسبة إلى هذا العلم بهذه المثابة؛ لأنه يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته، وهي كونه مثبتا للأحكام الشرعية ثم لما كان اللازم في التعبير عنه لفظا للدلالة عليه بخصوصه أن يقيد بالحيثية التي يقع البحث عن أعراضه المذكورة من جهتها؛ لأنه لم تتحقق غاية تترتب على البحث عن أحوال شيء من جميع جهاته قيده بها، وقد اندفع بقوله إلى قدرة إثبات الأحكام الإشكال المشهور على قولهم إلى إثبات الأحكام، وهو أنه إذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فتكون جزءا منه.

وحينئذ يلزم تقدمها على نفسها؛ لأنها مما يبحث عنها في هذا العلم ولا خفاء في أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد، وأن يتقدم على العارض على أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه المذكورة لا عنه ولا عن أجزائه حتى احتاجوا إلى الجواب عنه بأن الحيثية هنا ليست نفس الإثبات بل إمكانه، وأن هذا ليس من الأعراض المبحوث عنها فيه وذهب صدر الشريعة إلى أنها بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها فيه فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض متنوعة، وإنما يبحث في ذلك العلم عن نوع منها فالحيثية لبيان ذلك النوع لا قيد للموضوع (وبالفعل في المسائل) أي والموضوع بالفعل في مسائل هذا العلم (أنواعه) أي الدليل الكلي السمعي نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا إذا كانت دلالته قطعية.

وقد وقع في التلويح أن هذا الحمل على موضوع العلم، وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على البديع، وقال فيه الدال على الموضوع إذا أفاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه والحمل في المسائل قلما يقع عليه نفسه بل كما أفادني المصنف – رحمه الله – حال القراءة عليه أن موضوع العلم لا يكون موضوعا في شيء من مسائل العلم إلا إذا قلنا إن موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه اهـ.

يعني كما هو قول القاضي الأرموي، وقد نظر فيه في المواقف." (١)

"نلبس من الثياب في الإحرام قال لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم» الحديث فإن قيل في هذا الحديث ضرب إشكال؛ لأن فيه أن النبي – صلى الله عليه وسلم – سئل عما يلبس المحرم فأجاب عن شيء آخر لم يسأل عنه، وهذا حيد عن الجواب أو يوجب أن يكون إثبات الحكم في مذكور دليلا على أن الحكم في غيره بخلافه، وهذا خلاف المذهب ثم ذكر أجوبة منها أنه لما خص المخيط علم أن الحكم في غيره بخلافه، والتنصيص على حكم في مذكور إنما لا يدل على تخصيص الحكم به إذا لم يكن فيه حيد عن الجواب فأما إذا كان فإنه يدل عليه صيانة لمنصب النبي – صلى الله عليه وسلم – عن الجواب عن غير السؤال على أن التنصيص إنما لا يدل على التخصيص عندنا في غير الأمر والنهي فأما

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٣٣/١

في الأمر والنهي فيدل عليه اهـ.
فأفاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف في كلام الشارع فقط يفيد بمفهوم المخالفة أنهم لا ينفونه في اللغة كما لا ينفونه في العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم في النضال في هذا المجال ثم لما كانوا موافقين على غالب أحكام الأمثلة السابقة، وكان ذلك موهما كونهم قائلين بمفهوم المخالفة فيها حتى وقع لصاحب المطلب فعزا إلى أبي حنيفة القول بمفهوم الصفة لإسقاطه الزكاة في المعلوفة أشار إلى المستند في هذه الأحكام مع استطراد بيان أنهم لم يقولوا في المثال لمفهوم الشرط بحكم مفهوم المخالفة فيه فقال (ويضيفون حكم الأولين) أي مفهوم الصفة ومفهوم الشرط (إلى الأصل) أي ما هو الحكم لهما قبل ذلك ولا يخالفونه (إلا لدليل) يقتضي مخالفته (والأخيرين) أي مفهوم الغاية ومفهوم العدد (إلى الأصل الذي قرره السمع) فيقولون: لا تجب الزكاة في المعلوفة لأنها لم تكن فيها ولا في المعلوفة ثم الشارع أوجبها في السائمة كما نطق به كتاب أبي بكر – رضي الله عنه – المسند في صحيح البخاري فقال: وفي الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، وسكت عن المعلوفة فبقي حكمها على ما كان لفقد ما يوجب خلافه، وأما ما قيل من أن النفي عن المعلوفة بقوله – صلى الله عليه وسلم – «ليس في الحوامل والعوامل والبقرة المثيرة صدقة» ففي كونه نصا في المطلوب بعد ثبوته نظر (ويمنعون نفي النفقة) للمبانة التي ليست بحامل فيقولون: تجب النفقة والسكنى للمبانة حاملا كانت أو حائلا وإن كان الأصل عدم وجوبها عليه قبل النكاح للدليل المقتضي لذلك من الكتاب والسنة كما هو مقرر في موضعه ويقولون بحل المطلقة ثلاثا لمطلقها بنكاح غيره النكاح الصحيح الشرعي إذا خرجت من عدته استصحابا بالأصل الكائن قبل هذا كله فيها الذي أقره السمع بعمومات متناولة لها كقوله تعالى ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ [النساء: ٢٤] وبعدم حل ضرب القاذف بسبب القذف ما يزيد على الثمانين استصحابا للأصل الكائن قبل ارتكاب هذا السبب الذي أقره السمع بالعمومات المفيدة للمنع من الضرر والأذى المتناولة له وقد ظهر من هذا فائدة وصف الأصل في هذين بهذا الوصف هذا وذكر صاحب البديع وغيره أن مفهوم الغاية عندنا من قبيل الإشارة؛ لأن غاية الشيء انتهاء له، وهو إنما يكون بمقابلة فلفظ الغاية أفاد انتهاء الحكم المقيد به ولزم منه عدم الحكم فيما بعدها بهذا الطريق، وهو غير مقصود من سوق الكلام وعلى هذا فلا يعد مفهوم الغاية من مفهوم المخالفة (وألحق بعض مشايخهم) أي الحنفية (بالمفهوم) المخالف في النفي

(دلالة الاستثناء) فقالوا: ليس فيه دلالة على ثبوت ضد حكم الصدر لما بعد إلا (والحصر) أي ودلالة الحصر على نفي الحكم عن غير ما ذكر في مثل ما في الصحيحين من قول رسول الله – صلى الله عليه وسلم – «إنما الأعمال بالنيات» والعالم زيد) غير مراد بتعريف العالم عهد، ومن المصرحين بالأول صدر الشريعة، وبالثاني صاحب البديع
وأما غير الحنفية فعدوهما من قبيل مفهوم المخالفة والمختار عند المصنف ما أفاده بقوله (وهو) أي كل منهما (عندنا عبارة ومنطوق إلا في حصر اللام والتقديم) كالعالم زيد وصديقي بكر فإن." (١)

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١١٨/١

"كونه من خصوص المادة وهو قبول دعائه) – صلى الله عليه وسلم – لا من دلالة اللفظ فعلم مبتدأ ويجب خبره.
والحاصل كما قال المصنف أنه أجاب بجوابين على تقديرين الأول على تقدير أن السبعين كناية عن السبعين فما زاد وحينئذ يكون حكم الزائد مثل حكم السبعين، وذكر أن ذلك معلوم للنبي – صلى الله عليه وسلم – وغيره فلم يكن فهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – انتفاء الحكم عن المسكوت فقوله لأزيدن تأليف لقلوب أقاربهم من المؤمنين بإظهار الحدب عليهم وبلوغ الغاية في طلب المغفرة لهم، وإن لم يفد، ولا يقال فهو حينئذ شغل بما لا يفيد؛ لأن نفس الاستغفار تضرع ودعاء، وهو في نفسه مطلوب مع أنه يفيد ما ذكرنا من التأليف؛ لأنه عبادة والثاني على تقدير أن يراد بالسبعين خصوصها فيعلم أن الاختلاف بين السبعين وما زاد عليها جائز فعلم أنه جائز حتى زاد عليها جاز كونه مستندا إلى الأصل من قبول دعائه لا اللفظ اهـ هذا وقد ذهل جماعة من الأساطين عن رواية هذا الحديث في الصحيحين وغيرهما فأنكروا صحته بالتصميم فلا يتبعون فيه ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف: ٧٦] «وقول يعلى بن أمية لعمر ما بالنا نقصر، وقد أمنا في الشرط فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال صدقة تصدق الله بها عليكم») أي ومن أدلة مثبتيه المزيفة على مفهوم الشرط هذا المروي فإن عمر ويعلى – رضي الله عنهما – فهما تقييد قصر الصلاة بحال الخوف وعدم قصرها عند عدم الخوف، وأقر النبي – صلى الله عليه وسلم – عمر على ذلك ولولا إفادته ذلك لغة لما كانا ثم هذا مخرج لفظ أكثره في صحيح مسلم والسنن ومسندي أحمد وأبي يعلى والباقي فيها معنى وفي آخره فاقبلوا صدقته.
(والجواب) لا نسلم أنه لازم فهمهما عدم القصر من التقييد بالخوف؛ إذ من الجائز (جواز بنائهما) العجب من القصر (على الأصل) في الصلاة قبل السفر الواقع فيه الخوف (وهو الإتمام، وإنما خولف) الأصل فيها (في الخوف) بالآية ولهذا ذكراها عند التعجب أي القصر حال الخوف إنما يثبت بالآية فما بال حال الأمن لم يبق ما هو الأصل فيها من الإتمام قلت إلا أن هذا لا يتأتى على قول أصحابنا: الأصل فيها القصر والإتمام في حق المقيم بعارض الإقامة حتى لو صلى المسافر الرباعية إماما أو منفردا أربعا إن أتى بالقعدة الأولى أساء وإن لم يأت بها فسدت صلاته ويشهد لهم ما في الصحيحين عن عائشة قالت: فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر لفظ البخاري ويشكل بظاهر الآية، وهو الحامل لبعضهم على القول بأن المراد بالقصر فيها قصر الأحوال لا الذات يعني إباحة الصلاة بالإيماء مع تخفيف القراءة والتسبيحات لا أعداد الركعات والحديث ينبو عنه سياقا ونصا، والذي سنح للعبد الضعيف غفر الله – تعالى – له في الجمع بين ظاهر الكتاب والسنة أن يقال – والله سبحانه أعلم –: لما تقررت الزيادة في الإقامة كان مظنة أن يكون في السفر كذلك لأن الأصل عدم اختلاف الإقامة والسفر في الأحكام فأبانت الآية اختلافهما في هذا الحكم وسمت تقرير الحالة الأولى قصرا نظرا إلى ما استقر الحال عليه إقامة وخرج التقييد بالشرط مخرج الغالب؛ لأنه الغالب من حالهم وقت نزولها، وإنما تعجبا لظنهما ثبوت الزيادة في حق المسافر الغير الخائف بالنظر إلى ما هو الأصل من عدم اختلاف المقيم والمسافر في الأحكام، ومن كون الشرط غير خارج مخرج الغالب، وكان ترك الزيادة في السفر مطلقا – كما وقعت في الإقامة مطلقا – صدقة من الله، وصدقة الله لا ترد فانزاح الإشكال

(وإن في القول به تكثير الفائدة) أي ومن أدلة مثبتيه المزيفة عليه مطلقا هذا لاشتماله على النفي عن المسكوت بخلاف

عدم القول به لاقتصاره على الحكم للمذكور، وما كثرت فائدته راجح على ما ليس كذلك لملاءمته لغرض العقلاء (ونقض هذا الدليل نقضا إجماليا (بلزوم الدور) والمعترض به الآمدي وحاصله: لو صح ما ذكرتم لزم." [1]

"وحينئذ يقال: عليه لا يصح إلحاق إذا جاء غد فأنت حر إذا مت فأنت حر في ثبوت السببية في الحال لأن ثبوتها في مسألة التدبير للضرورة المذكورة وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وهي منتفية في إذا جاء غد فأنت حر لانتفاء المانع المذكور؛ إذ ليس موت القائل بمظنون قبل الغد فضلا عن كونه محققا ويكون الجواب بهذا لمن استشكل هذا الفرع على مسألة التدبير دافعا للإشكال، ولا يحتاج إلى الجواب بشيء من الأجوبة الماضية ثم أنى يكون الفرق بين الإضافة والتعليق بالخطر وعدمه مستلزما المساواة إذا جاء غد فأنت حر لإذا مت فأنت حر في عدم جواز البيع قبل الغد كما قبل الموت مع الإعراض عن جعل المناط في مسألة التدبير عدم الخطر بل ضرورة تصحيح قول المدبر شرعا، وهي منتفية في المقيسة فليتأمل (وقيل: المراد بالسبب في نحو قولنا: المعلق ليس سببا في الحال والعلة، وفي المضاف) أي وبالسبب في قولنا: المضاف سبب في الحال (بسبب المفضي وهو) أي السبب المفضي (السبب الحقيقي) كما يذكر في موضعه (وحينئذ) أي حين إذ يكون المراد بالسبب فيهما ذلك (لا خلاف) في المعنى بين نفي السببية عن المعلق، واثباتها للمضاف ليكون بينهما تقابل الإثبات والسلب؛ لأن المنفي عن المعلق ليس المثبت للمضاف بل غيره حتى يصح نفي السببية عنه بالمعنى الذي نفيتها به عن المعلق كما يصرح به (وارتفعت الإشكالات) السالفة فيقال: عدم جواز التعجيل في إن قدم فلان فعلي صدقة لعدم وجود علة الوجوب وجواز التعجيل في لله علي صدقة يوم يقدم فلان لوجود السبب الحقيقي كما في تعجيل زكاة النصاب قبل الحول وجواز بيع العبد قبل الغد في: إذا جاء غد فأنت حر لعدم وجود علة عتقه.

ثم كان مقتضى هذا جواز بيع المدبر المطلق قبل الموت كما قاله الشافعي إلا أنه لما منعت السنة من بيعه لزم لضرورة ذلك انعقاد السببية له في الحال كما بيناه فلا يقاس عليه غيره (وصدق المضاف ليس سببا أيضا في الحال بذلك المعنى) وهو العلة الحقيقية لانتفاء ترتب الحكم عليه في الحال (إلا أن اختلاف الأحكام) لهما (حيث قالوا: المضاف سبب في الحال) لحكمه (فجاز تعجيله) أي حكمه إذا كان عبادة سواء كانت بدنية أو مالية أو مركبة منهما كما هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأنه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب خلافا لمحمد فيما عدا المالية ولزفر في الكل.

(والمعلق ليس سببا في الحال) لحكمه (فلا يجوز تعجيله) أي حكمه مطلقا بالاتفاق (بنفيه) أي نفي الخلاف بين نفي السببية عن المعلق وإثباتها للمضاف؛ لأن اختلاف الأحكام التي هي اللوازم يوجب اختلاف دلائلها التي هي الملزومات هذا غاية ما ظهر لي في توجيه هذا الكلام، ولي فيه نظر أما أولا فالمعروف المتداول بين مشايخنا أن المراد من قولهم: المعلق ليس بسبب في الحال أنه ليس من قبيل ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة لانتفاء معناه، وهو الإفضاء إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب، ولا وجود، ولا يعقل فيه معنى العلل، ولا من قبيل ما يطلق عليه اسم السبب مجازا باعتبار أنه في معنى العلة لانتفاء ذلك كما يعلم في موضعه نعم يطلق عليه أنه علة مجازا لكونه علة اسما، وله شبه بالعلة الحقيقية، وسبب مجازا باعتبار ما يئول إليه أيضا، وأن المراد من قول الشافعي: إنه سبب أنه من قبيل الأسباب التي فيها معنى العلل، وأن

---

(1) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١٢٦/١

الإيجاب المضاف عندهم علة اسما ومعنى لا حكما وهو يشبه السبب فمن أين لهذا القائل أن المراد بقولهم المذكور: ما ذكره، وإن كانت العلة الحقيقية منتفية عن المعلق قبل الشرط إذ لا موجب للاقتصار على أنها منتفية مع عدم الخلاف في ذلك مع أن العلة التي هي علة معنى وحكما منتفية عنه أيضا عندنا مع أنا لسنا في هذا المقام إلا بصدد بيان ما فيه الخلاف لا الوفاق وكأن هذا القائل لاحظ تقرير كشف الأسرار وما حذا حذوه لقولنا: المعلق بالشرط لا ينعقد سببا في الحال بخلاف الإضافة بما يوهم هذا كما يعرف ثمة ولم يستحضر ما قرروه من تقسيم السبب والعلة إلى الأقسام المعروفة لهم في ذلك بمثلها." (١)

"يلتزم) كونه إنشاء ويجاب عدم صحة نية الثلاث فيه بأنه لما كان في الأصل إخبارا ثم نقل إلى الإنشاء الشرعي يجب أن يبقى ما عرف أنه نقل إليه، ومن المعلوم أنه إنما نقل إلى وقوع واحدة فلا يجوز أن يقع به أكثر منها إلا بسمع، وهو منتف، وهذا معنى قوله: (غير أن المتحقق تعيينه برمته) أي أنت طالق بجملته (إنشاء لوقوع واحدة فتعديها) أي الواحدة إلى ما فوقها يكون (بلا لفظ) مفيد لذلك، وهو لا يقع بهذا (بخلاف طلقي) فإنه لم ينقل إلى شيء بل استعمل في معناه اللغوي (لأنه طلب لإيقاع الطلاق فتصح) نية الثلاث فيها كما تقدم.

ولما كان هنا مظنة أن يقال يشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث بنيتها بطالق بوقوع الثلاث بنيتها بطالق طلاقا فإن طلاقا منتصب على أنه مصدر طالق أشار إلى **جوابه** أولا بقوله: (وفي الثلاث) أي وفي وقوعها بنيتها (بطالق طلاقا رواية) عن أبي حنيفة (بالمنع) أي بمنع وقوعها، وإنما يقع به واحدة، وإن نوى الثلاث فلا **إشكال وثانيا** بقوله (وعلى التسليم) لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة (هو) أي وقوعها به (على إرادة التطليق بطلاقا مصدر المحذوف) فإنه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ فصح أن يراد به الثلاث حينئذ معمولا لفعل محذوف تقديره طالق؛ لأني طلقتك طلاقا ثلاثا لكن قال المصنف (وإنما يتم) القول بوقوعها بطلاقا (بإلغاء طالق معه) أي مع طلاقا في حق الإيقاع (كما مع العدد) في أنت طالق ثلاثا فإن الواقع هو العدد (وإلا) لو لم يلغ في حقه بل (وقع به) أي بطالق (واحدة لزم ثنتان بالمصدر، وهو) أي وقوع ثنتين بالمصدر (منتف عندهم) أي الحنفية في الحرة لما عرف من أن معنى التوحد مراعى فيه، وهو بالفردية الحقيقية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما، وهذا يقوي رواية المنع أيضا ويجب كون طالق الطلاق مثله على هذه الرواية، وإن لم يذكر إلا في المنكر قاله المصنف – رحمه الله تعالى – (وفي أنت طالق) يصح نية الثلاث (بتأويل وقع عليك) التطليق فيصح فيه نية الثلاث.

(وما قيل فما يمنع مثله في طالق) بأن يراد أنت ذات وقع عليك التطليق فتصح فيه نية الثلاث أيضا كما أشار إليه في التلويح (ويجاب بعدم إمكان التصرف فيه) أي أنت طالق (إذا نقل للإنشائية) أي إليها شرعا كما تقدم (فكان عين اللفظ) أي أنت طالق (لعين المعنى المعلوم نقله إليه، وهو) أي المعنى المنقول إليه هو الطلقة (الواحدة) عند عدم ذكر العدد (والثنتان والثلاث مع العدد) بخلاف طلاق فإنه ليس كذلك.

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١/ ١٤٠

(وليس من المقتضى المفعول) به المطوي ذكره لفعل متعد واقع بعد نفي أو شرط كما (في نحو لا آكل، وإن أكلت) فعبدي حر (إذ لا يحكم بكذب مجرد أكلت) ولا آكل (فلم يتوقف صدقه) أي أكلت وكذا لا آكل (عليه) أي المفعول به (ولا) يحكم (بعدم صحة شرعية) لأكلت ولا للآكل بدون المفعول به (فنخصه) أي هذا المفعول به (باسم المحذوف، وهو) أي هذا المحذوف (وإن قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص إذ ليس) هذا المحذوف أمرا (لفظيا ولا في حكمه) أي اللفظي لتناسيه وعدم الالتفات إليه إذ ليس الغرض إلا الإخبار بمجرد الفعل على ما عرف من أن الفعل المتعدي قد ينزل منزلة اللازم لهذا الغرض، وقد نصوا على أن من العمومات ما لا يقبل التخصيص فليكن هذا منها لهذا المعنى.

(فلو نوى مأكولا دون آخر لم تصح) نيته قضاء اتفاقا ولا (ديانة خلافا للشافعية) ورواية عن أبي يوسف اختارها الخصاف (والاتفاق عليه) أي على عدم التخصيص." (١)

"ما ذكرنا) من أنه يثبت في الأخيرة إلا بدليل فيما قبلها من غير ادعاء ظهور في عدم تعلقه بما قبلها، إذ الغرض لم يتعلق إلا بعدم رجوعه إلى الكل إلا بدليل في خصوص موارده قاله المصنف (ومن أدلتهم) أي الحنفية (حكم الأولى متيقن ورفعه) أي حكمها (عن البعض) أي بعضها (بالاستثناء مشكوك للشك في تعلقه) أي الاستثناء (به) أي بالبعض إما (لوجه الاشتراك) أي القول به وهو (استعمل) الاستثناء (فيهما) أي في الأخيرة والكل (والأصل الحقيقة) وقد حصل بهذا ذكر دليل القائل بالوقف فيما سوى الأخيرة للاشتراك ضمنا (وهو) أي هذا الوجه (إنما يفيد لزوم التوقف فيها) أي فيما قبل الأخيرة (لا ظهور العدم) فيما قبل الأخيرة (أو دافعه) أي الوجه دافع الاشتراك القائل (المجاز خير) من الاشتراك فليكن فيما قبل الأخيرة مجازا (فيفيده) أي ظهور العدم فيما قبل الأخيرة إلى الدليل على تعلقه فيما قبلها أيضا (وإبطاله) أي هذا الدليل من قبل الشافعية (بقولهم لا يقين مع تجويزه للكل يدفع بما تقدم في اشتراط اتصال المخصص) من أن هذا التجويز ممنوع لأن إطلاق ما قبل الأخيرة من غير تعقب بالاستثناء أفاده إرادة الكل فمع عدمها يلزم إخبار الشارع أو إفادته لثبوت ما ليس بثابت وهو باطل

(أو بإرادة الظهور به) أي اليقين (وما قيل) – في معارضته – (الأخيرة أيضا كذلك) أي حكمها متيقن ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك (لجواز رجوعه) أي الاستثناء (إلى الأول بالدليل قلنا الرفع ظاهر في الأخيرة ولذا) أي ولظهوره فيها (لزم فيها اتفاقا فلو تم) هذا الدليل الذي قيل (توقف في الكل وهو) أي التوقف فيه (باطل، وحاصله) أي قول الشافعية (ترجيح المجاز ففيما يليه) أي فالاستثناء فيما يليه (حقيقة وفي الكل مجاز وأما في غيرهما) أي ما يليه والكل (فيمتنع للفصل) بينه وبين المستثنى منه (حقيقة وحكما وفي المجاز يتوقف على القرينة) فتترجح الحقيقة ثم لو وقع الاستثناء من الكل مجازا ما علاقته فالجواب (والعلاقة تشبيهه) أي غير الكلام الأخير (به) أي بالأخير (لجمع العطف بخلاف الاتصال الصوري لأنه يتحقق بلا عطف ومع الإضراب) فلا يصلح علاقة (وما قيل في وجهه) أي التوقف في غير الأخيرة (الأشكال) بفتح الهمزة جمع شكل بفتح المعجمة (توجب الإشكال) بكسر الهمزة الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب (فمعناه) أن الاستثناء (يخرج من الأولى) تارة (ولا يخرج) منها أخرى (فتوقف فيه) أي في إخراجه من غير الأخيرة (وإلا) أي وإن لم يكن معناه

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢٢٠/١

هذا (اقتضى أن يتوقف في الأخيرة أيضا) وهو باطل

(الشافعية) قالوا أولا: (العطف يصير المتعدد كالمفرد) وتقدم باقي توجيهه (أجيب) بأن تصيير المتعدد كالمفرد دائما هو (في) عطف (المفردات) بعضها على بعض لأن العطف في الأسماء المختلفة كالجمع في الأسماء لا في عطف الجمل الذي كلامنا فيه وهذا هو الإبطال الموعود (وما يقال هي) أي الجمل (مثلها) أي المفردات (إذ الاستثناء فيها) أي الجمل (من المتعلقات أو المسند إليه أجيب بأنه) أي كونها مثلها (إذا اتحدت جهة النسبة فيها) أي الجمل (وهو) أي اتحاد جهة النسبة فيها (الدليل) على تعلقه بالكل (ككونها) أي الجمل (صلة) للموصول، نحو اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب ونحوه مما يوجب الاتصال والارتباط لا مطلقا (للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس في حكمه) أي المفرد (قالوا) ثانيا (لو قال) والله (لا أكلت." [١]

"وكونه دليلا (للوقف بالمعنى الثاني) وهو لا يدري مراد المتكلم به أهو المرة أم التكرار (أظهر) من كونه دليلا لاحتمال التكرار لأن كونه ظاهرا للمرة لا يستلزم كون السؤال في محل الحاجة لجواز العمل به من غير حاجة إلى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفيا على السامع فإن سؤاله في محل الحاجة وهو الأصل فيه والأصل الحمل على الأصل (وإيراده) دليلا (لإيجاب التكرار وجه بعلمه) أي السائل (بدفع الحرج) في الدين وفي حمل الأمر بالحج على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل قال المصنف (وإنما يصحح) هذا التوجيه (السؤال) على تقدير كون الأمر للتكرار، إذ يقال: إنه حينئذ لم يكن محتاجا إليه فيعتذر بهذا (لا كونه دليلا لوجوب التكرار) لاستغنائه حينئذ عن السؤال ظاهرا، وأما قوله (أو احتماله) ففيه نظر لأن الاستفسار قد يكون للقطع بالمرجوح لظنه بقرينة عليه (ثم الجواب) للجمهور عن هذا السؤال (أن العلم بتكرير) الحكم (المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه) أي سؤال السائل (لإشكال أنه) أي سبب الحج (الوقت فيتكرر) الحج لتكرر الوقت (أو) أن سببه (البيت فلا) يتكرر لا لكون الأمر يوجب التكرار أو يحتمله أو للوقف في مقتضاه، والاحتمال مسقط للاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه، والذي في صحيح مسلم وسنن النسائي عن أبي هريرة قال «خطبنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي – صلى الله عليه وسلم – لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» ، نعم كون السائل الأقرع بن حابس هو كذلك على ما في رواية ابن عباس عند أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه، ثم وجه الاستدلال به أن المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الأمر، وأجيب بالمنع بل معناه لصار الوقت سببا لأنه – صلى الله عليه وسلم – كان صاحب الشرع وإليه نصب الشرائع. هذا وفي التلويح وفي أكثر الكتب أن السائل هو سراقة، فقال في حجة الوداع ألعامنا هذا أم للأبد ولا تعلق له بالأمر اهـ. والله – تعالى – أعلم بذلك والذي في مسند أبي حنيفة والآثار لمحمد بن الحسن عن جابر قال «لما أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – بما أمر في حجة الوداع قال سراقة بن مالك يا نبي الله أخبرنا عن عمرتنا هذه ألنا خاصة أم هي للأبد قال هي للأبد» (وبنى بعض الحنفية) أي كثير منهم كفخر الإسلام وصدر الشريعة (على التكرار وعدمه واحتماله طلقي نفسك أو طلقها يملك) المأمور

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢٧٢/١

أن يطلق (أكثر من الواحدة) جملة ومتفرقة (بلا نية على الأول) أي التكرار، أما ما لو نوى واحدة أو ثنتين ففي الكشف والتحقيق ينبغي أن يقتصر على ما نوى عندهم، لأنه وإن أوجب التكرار عندهم فقد يمنع عنه بدليل، والنية دليل، انتهى. وتعقب بأن المنع عنه مسلم إذا لم يمنع منه مانع، وفيما فيه تخفيف وجد المانع فلا يصدق قضاء في صرف اللفظ عن موجبه، وهو الثلاث للتخفيف (وبها) أي ويملك أكثر من الواحدة بالنية (على الثالث) أي احتمال التكرار مطابقا لنيته من اثنين وثلاث فإن لم يكن له نية أو نوى واحدة فواحدة لا غير (وعلى الثاني) أي عدم احتماله التكرار (وهو) أي الثاني (قولهم) أي الحنفية يقع (واحدة) سواء نواها أو الثنتين أو لم ينو شيئا (والثلاث بالنية لا الثنتان) وإن نواهما قال المصنف – رحمه الله تعالى – (ولا يخفى أن المتفرع) في هذه الصورة (تعداد الأفراد) للمأمور به وعدم." (١)

"منتف في المحارم وعلى هذا لا ورود **للإشكال بالنسبة** إلى النسب والعدة، وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا **إشكال أصلا** إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب، ويورد **الإشكال بعدم** الحد إذا لم يعلم بالتحريم على قولهم، ويدفع بأنه لعدم العلم بذلك، فليتنبه له. قال المصنف (ويجب مثله) أي هذا وهو البطلان (في العبادات) سواء كان النهي عنها لوصف ملازم أو لا، لأنها إذا لم تنتهض سببا لحكمها الذي شرعت له تحققت بوصف الباطل، إذ تصير عديمة الفائدة، وهذا بحث المصنف واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع.

(كصوم العيد) فإن النهي عنه لمعنى ملازم وهو الإعراض عن ضيافة الله – تعالى – فكان بعد كونه حراما لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي عنه باطلا (لعدم الحل والثواب) أي لانتفاء صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذي شرع له العبادة النافلة، ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد فقال (فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوبه) أي القضاء بالإفساد (يتبعه) أي حل ابتداء الشروع، وهو منتف فإن قيل: فيلزم أن لا يصح النذر به لما في صحيح مسلم مرفوعا «لا نذر في معصية الله» لكنه يصح **فالجواب** المنع (وصحة نذره لأنه) أي نذره (غير متعلقه) الذي هو مباشرة الصوم المنذور فيه فصح (ليظهر) أثره (في القضاء تحصيلا للمصلحة) والحاصل أن صحة النذر به تتبع وجود المصلحة، لأن شرع المشروعات كلها لمصالح العباد، وفي تصحيح النذر به ذلك، وهو أن ينعقد به ليظهر في القضاء فيحصل به فما انعقد إلا موجبا للقضاء (فيجب) على هذا (أن لا يبرأ) الناذر (بصومه) لكنهم قائلون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لأنه نذر ما هو ناقص، وأداه كما التزمه ولما كان هذا مبنيا على أن موجب النذر وجوب أدائه فإذا لم يؤده حينئذ يوجب خلفه من القضاء دفعه بقوله (فإن لزم فيها) أي في صحة النذر (وجوب الأداء) للمنذور (أولا وجب نفيها) أي صحة النذر به لأنه نذر بمعصية وهي منهي عنه، غير أنا إنما صححنا حملا للنهي على ما إذا نذر بمعصية ليفعلها أما إذا نذر بمعصية لها قضاء هو عبادة فلا يلزم من الشرع نفيه لأن قوله – صلى الله عليه وسلم – «لا نذر في معصية» نفي النذر أن يوجبها وحينئذ فيجب في تصحيح النذر بصوم العيد الاعتبار الذي ذكره فإن أبوا، إلا أن يشترط لصحته كونه يوجب أولا نفس المنذور منعنا صحة النذر حينئذ (خلافا لهم) أي للحنفية في الفصلين على التقديرين وهما وجوب أن لا يبرأ بصومه إن كانت صحة النذر ليست إلا لتظهر في وجوب القضاء فإنهم يقولون لو صام خرج عن عهدة النذر وصحة النذر إن كان أثره في إيجاب

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١/٣١٤

الأداء أولا لأنه تصحيح نذر بمعصية ثم هذا المذكور من إطلاق صحة نذر صوم يومي العيدين وأيام التشريق، وأنه يفطر ويقضي ولو صامها أجزأه هو المسطور في كثير من الكتب المعتبرة وفي شرح مختصر القدوري للحدادي: رجل نذر صوم يوم النحر صح نذره عندنا في ظاهر الرواية وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه لا يصح وبه قال زفر والشافعي والتوفيق: إذا عين النذر بيوم النحر لا يصح." (١)

"في المعنى لأن مقدار مالية نصف صاع من بر كان مساويا عندهم لقيمة صاع من شعير أو تمر فلا يفيد التخيير فيها التيسير قصدا بل التأكيد فلا جرم أن كان وجوبها بقدرة ممكنة (ولم يشرط في إجزاء الصوم) في الكفارة (العجز المستدام) إلى الموت (كما) شرط (في الفدية) في صوم رمضان بالنسبة إلى المكلف المسن العاجز عنه (والحج عن الغير) الحي القادر على النفقة العاجز عن الحج بنفسه

(فلو أيسر) المكفر بالصيام لعجزه عن الخصال الثلاث (بعده) أي الصيام (لا يبطل) التكفير به بخلاف المسن العاجز عن الصيام فإنه إذا قدر على الصيام بعد الفدية بطلت ووجب عليه القضاء والمحجوج عنه المذكور فإنه إذا قدر على الحج بنفسه وجب عليه الحج بنفسه وكيف لا ولو كان المراد بعدم وجدان الخصال الثلاث عدمه في العمر لبطل ترتب الصوم عليه لأن العجز عنها حينئذ لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن يحصل القدرة في الاستقبال (ولو فرط) الموسر الذي وجبت عليه الكفارة في التكفير بالمال (حتى هلك المال انتقل) وجوب التكفير به (إلى الصوم) أي التكفير به (بخلاف الحج) فإنه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى لو لم يقدر عليه حتى مات كان مؤاخذا به في الآخرة لأنه مبني على القدرة الممكنة كما سلف (وإنما ساوى الاستهلاك) للمال (الهلاك) في سقوط الكفارة بالمال ولم يساوه في سقوط الزكاة مع تساويهما في البناء على القدرة الميسرة (لعدم تعين المال) في الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك تعديا (بخلافه) أي المال (في الزكاة) فإن الواجب جزء من النصاب كما تقدم آنفا فإذا استهلكه فقد استهلك الواجب وبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر** وهو أن الواجب المالي في الكفارة يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر قبل التكفير بالصوم ولا يعود في الزكاة فتكون دون الزكاة وتوضيحه أن الشرع اعتبر القدرة في الزكاة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر فبعد فوات ما وجب منه لا تثبت القدرة على الأداء بحصول مال آخر فلا يعود الوجوب فأما الكفارة فيتعلق الوجوب فيها بمطلق المال لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لإثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سواء في ثبوت القدرة على التكفير به (ونقض) الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بناء على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها مع الدين الذي له مطالب من العباد (بوجوبها) أي الكفارة بالمال (مع الدين بخلاف الزكاة) بأن يقال لو كان الدين منافيا لليسر في الزكاة مانعا من وجوبها لكان منافيا له في الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيهما مشغولا بالحاجة الأصلية وهي قضاء الدين لكن الكفارة واجبة مع الدين فانتقض ما ذكرتم به

(أجيب بمنعه) أي وجوب الكفارة بالمال مع الدين (كقول بعضهم) أي المشايخ كما في الزكاة إجماعا فلا نقض (وبالفرق)

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٣٣١/١

بينهما على قول الأخيرين (بأن وجوب الزكاة للأغنياء شكرا لنعمة الغنى وهو) أي الغنى (منتف بالدين) إن استغرق (أو يقصر) الغنى (بقدره) أي الدين إن لم يستغرق (والكفارة) إنما شرعت (للزجر) للحالف عن هتك حرمة اسم الله تعالى (والستر) لجنابته عليه بذلك لما فيها من معنى العبادة (والإغناء غير مقصود بها) بالذات (ولذا) أي ولكونها للزجر والستر والإغناء غير مقصود بها (تأدت بالعتق والصوم) لوجود الزجر والستر وانتفاء الغنى فيهما

[مسألة حصول الشرط الشرعي لشيء ليس شرطا للتكليف]

(مسألة قيل) والقائل غير واحد كالآمدي وابن الحاجب (حصول الشرط الشرعي) لشيء (ليس شرطا للتكليف) أي لصحته بذلك الشيء (خلافا للحنفية وفرض الكلام في بعض جزئيات محل النزاع وهو) أي البعض (تكليف الكفار بالفروع) كالصلاة والزكاة والحج قال المصنف: (ولا يحسن بعاقل) مخالفة هذا الأصل الكلي على صرافته مطلقا كما سيظهر فلا يحسن نسبتها إلى هؤلاء الأئمة المحققين والجلة المدققين على أن كتبهم الشهيرة ليس فيها ذلك وعزي أيضا إلى أبي حامد الإسفراييني من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية." (١)

"ظن (أن الإقدام منه) أي من الخليل – صلى الله عليه وسلم – على ذبح ولده (ومن غيره) أي غير الخليل على الواجب (لظن التكليف بظن عدم الناسخ) بناء على أن الأصل عدمه (وهو) أي ظن التكليف مع ظن عدم الناسخ (كاف في لزوم العمل كوجوب الشروع) في الفرض (بنية الفرض) إجماعا ولو لم يكن عالما لم يجب بنية الفرض (قالوا) أي المعتزلة أولا (لو لم يشرط) في صحة التكليف بالفعل العلم بوجود شرطه الذي ليس بمقدور للمكلف في وقته (لم يشترط إمكان الفعل؛ لأن ما عدم شرطه غير ممكن ومر في تكليف المحال نفيه) أي نفي التكليف بغير الممكن (والجواب النقض) الإجمالي (بتكليف من لم يعلم الانتفاء) أي بالتكليف بالفعل الذي جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه؛ لأن عدم إمكان الفعل الذي هو عدم شرطه بالنسبة إلى المأمور مشترك بين أن يكون الآمر عالما بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلا كما في الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير لعلم الآمر أو جهله في ذلك فإنه يلزم أن لا يصح هذا التكليف وقد صح اتفاقا (وبالحل بأن) الإمكان (المشروط) في التكليف (كون الفعل يتأتى) أي يمكن إيجاده (عند) وجود (وقته وشرائطه لا) أن شرط التكليف (وجودها) أي شرائط الفعل (بالفعل؛ لأن عدمها) أي شرائط الفعل (لا ينافي) الإمكان (الذاتي) له والإمكان الذاتي للفعل هو الشرط في التكليف به وإلا لم يصح تكليف كل من مات على كفره ومعصيته؛ لأن علمه تعالى متعلق بأنه لا يؤمن ولا يتوب (قالوا) ثانيا (لو صح) التكليف (مع علم الآمر بالانتفاء) لشرطه (صح) التكليف (مع علم المأمور) بانتفائه.

(إذ المانع) من الصحة ثمة إنما هو (عدم إمكانه) أي الفعل (دونه) أي الشرط؛ لأن شرط التكليف الإمكان (وهو) أي عدم إمكانه (مشترك) بين علم الآمر بالانتفاء وعلم المأمور به.

(الجواب منع مانعية ما ذكر) من الصحة (بل المانع منها (انتفاء فائدة التكليف وهو) أي انتفاؤها إنما يكون إذا انتفى

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢/٨٧

الشرط (في علم المأمور لا) في علم (الآمر فإنها) أي فائدة التكليف (فيه) أي في انتفاء الشرط في علم الآمر (الابتلاء) للمأمور (ليظهر عزمه) أي المأمور على الفعل (وبشره) به (وضدهما) أي العزم والبشر وهو الترك والكراهة له (وبذلك) أي ظهور العزم والبشر وضدهما (يتحقق الطاعة والعصيان) فالطاعة على ظهور العزم والبشر والعصيان على ظهور ضدهما (واعلم أن هذه) المسألة (ذكرت في أصول ابن الحاجب وليست سوى جواز التكليف بما علم تعالى عدم وقوعه) من المكلف به (وهم ذكروا في مسألة شرط المطلوب الإمكان الإجماع على وقوع التكليف به) أي بما علم تعالى عدم وقوعه (فحكاية الخلاف مناقضة) كما ذهب إليه غير واحد من شارحي كلامه على ما ذكر السبكي (ثم على بعده) أي الخلاف (يكفي عن الإكثار) أن يقال (لنا القطع بتكليف كل من مات على كفر ومعصية بالإيمان والإسلام وإذ منكره) أي الجواز (يكفر بإنكار ضروري ديني) ؛ لأنا نعلم بالضرورة من الدين أن الكفار مأمورون بترك الكفر إلى الإيمان (فإنكار إيجاب الإيمان كفر إجماعا) استبعدنا الخلاف خصوصا من (الإمام) .

وأما السبكي فقال ما لوقوعه شرط إن علم الآمر الشرط واقعا فلا إشكال في صحة التكليف، وإن جهله ويفرض في السيد يأمر عبده فكذلك ونقل المصنف الاتفاق عليه وفيه نظر، وإن علم انتفاءه فعلى قسمين أحدهما ما يتبادر الذهن إلى فهمه حين إطلاق التكليف كالحياة والتمييز فإن السامع متى سمع التكليف يتبادر ذهنه إلى أنه يستدعي حيا مميزا وهذا هو الذي خالف فيه إمام الحرمين والثاني خلافه وهو ما كان خارجيا لا يتبادر إليه الذهن وهو تعلق علم الله مثلا بأن زيدا لا يؤمن فإن انتفاء هذا التعلق شرط في وجود إيمانه ولكن السامع يقضي بإمكان زيد غير ناظر إلى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الإمام ولا غيره وهو ما سبق نقل الإجماع عليه، ثم قال على أن هذه المسألة لا يترجمها أئمتنا بما ترجمها المصنف، وإنما هي مترجمة عندهم بما جعله المصنف." (١)

"مترادفان بناء على أن كلا منهما غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد ثم استعمال القرآن في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر (وهو) أي القرآن (اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر) فاللفظ: شامل للقرآن وغيره من الكتب السماوية وغيرها، مخرج للكلام النفسي القائم بذاته تعالى.

والعربي: مخرج لما سواه من الكتب السماوية والمنزل: أي على لسان جبريل – عليه السلام – على رسول الله. – صلى الله عليه وسلم – للتدبر والتذكر: أي للتفكر فيه فيعرف ما يدبر أي ما يتبع ظاهره من التلاوات الصحيحة والمعاني المستنبطة، ويتعظ به ذوو العقول السليمة أو يستحضرون به ما هو كالمركوز في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلائل فإن الكتب الإلهية لما لا يعرف إلا من الشرع والإرشاد إلى ما يستقل به العقل ولعل التدبر لما لا يعلم إلا من الشرع والتذكر لما يستقل به العقل كما ذكره القاضي البيضاوي في قوله تعالى ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ [ص: ٢٩] وهذا اقتباس منه مخرج لما سواه من الألفاظ العربية وبعض الأحاديث الإلهية المنسوبة إلى الله تعالى التي لم يسندها النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى الله تعالى على لسان جبريل كما في الصحيحين عن النبي – صلى الله عليه وسلم – «أنا عند ظن عبدي بي» الحديث.

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١٥٨/٢

وما في صحيح مسلم عن النبي – صلى الله عليه وسلم – فيما روي عن ربه عز وجل أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا.» والمتواتر وستعرف معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود – رضي الله عنه – فاقطعوا أيمانهما وأبي فعدة من أيام أخر متتابعات وبعض الأحاديث الإلهية التي أسندها النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى الله تعالى على لسان جبريل كالحديث الحسن الذي أخرجه أحمد وغيره «أن رجلا سأل النبي – صلى الله عليه وسلم – فقال أي البلاد شر قال لا أدري حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدري حتى أسأل ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال إني سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الأسواق» فلا جرم إن قال (فخرجت الأحاديث القدسية) أي الإلهية ولم يبين مخرجها لاختلافه باختلاف نوعيها المذكورين. بقي أن يقال يبقى اللفظ العربي الذي أسنده النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر والتذكر وليس بقرآن داخلا في هذا التعريف فيحتاج إلى مخرج **والجواب** أن دخول هذا وخروجه فرع وجوده ولا وجود له فلا **إشكال** (والإعجاز) أي وثبوته له وهو أن يرتقي في بلاغته إلى حد يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته (تابع لازم) غير بين (لأبعاض خاصة منه لا بقيد سورة) كما هو ظاهر قول ابن الحاجب وغيره (ولا كل بعض نحو ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] الآية فإنها جمل لا إعجاز فيها (وهو) أي القرآن (مع جزئية اللام) فيه أي كونه مقترنا بها لإفادة التعريف العهدي (للمجموع) من الفاتحة إلى آخر سورة الناس فلا يصدق على ما دونه من آية وسورة (ولا معها) أي جزئية اللام له بأن لا يكون مقترنا بها تعريفه (لفظ إلخ) أي عربي منزل للتدبر والتذكر متواتر (فيصدق على الآية) كما هو ظاهر وهذا أنسب بغرض الأصولي لأنه يبحث عن الكتاب من حيث إنه دليل الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن (وهذا) التعريف للقرآن (للحجة القائمة) أي باعتبار كونه حجة قائمة على العباد في الأحكام التكليفية.

(و) تعريفه (بلا هذا الاعتبار) أي كونه حجة عليهم فيها (كلامه تعالى العربي الكائن للإنزال وللعربي) أي كونه عربيا (رجع أبو حنيفة عن الصحة) أي صحة الصلاة (للقادر) على العربي (بالفارسية لأن المأمور قراءة مسمى القرآن) لقوله تعالى ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] وما في الخارج المنحصر فيه القرآن عربي رواه نوح ابن مريم وعلي بن الجعد عنه وعليه الفتوى حتى قال الإمام أبو بكر محمد بن الفضل لو تعمد ذلك فهو مجنون فيداوى أو زنديق فيقتل (وقولهم) أي بعض الحنفية في **جواب** من قال أبو حنيفة ذهب أولا إلى أن القرآن اسم للمعنى وحده استدلالا بجواز القراءة." (١)

"الجرح (المبهم إذ الكلام فيمن عدل وإلا فالتوقف لجهالة حاله ثابت وإن لم يجرح بل **الجواب** أن أصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الرأي في الأسباب) الجارحة فأوجب جرحهم المبهم التوقف عن العمل بالمجروح (حتى لو عرف) الجارح منهم (بخلافه) أي خلاف الرأي الصحيح في الأسباب الجارحة (لا يقبل) جرحه (فلا يتوقف) في قبول ذلك المجروح حينئذ والله تعالى أعلم

[مسألة عدالة الصحابة]

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢/٢١٣

(مسألة الأكثر على عدالة الصحابة) فلا يبحث عنها في رواية ولا شهادة (وقيل) هم (كغيرهم) فيهم العدول وغيرهم (فيستعلم التعديل بما تقدم) من التزكية وغيرها إلا من كان مقطوعا بعدالته كالخلفاء الأربعة أو ظاهرها (وقيل) هم (عدول إلى الدخول في الفتنة) في آخر عهد عثمان كما عليه كثير وقيل من حين مقتل عثمان وقال القاضي عضد الدين ما بين علي ومعاوية قال الأبهري وإنما قال هذا وإن كان من مذهب هذا القائل أنه لا تقبل رواية الداخل في فتنة عثمان أيضا تنبيها على أن الفتنة بينهما كانت بسبب قتل عثمان (فتطلب التزكية) لهم من وقتئذ (فإن الفاسق من الداخلين غير معين ونقل بعضهم) أي القاضي عضد الدين (هذا المذهب بأنهم كغيرهم إلى ظهورها فلا يقبل الداخلون مطلقا) أي من الطرفين (لجهالة عدالة الداخل والخارجون) منها (كغيرهم) يحتمل قوله إلى ظهورها أمرين عدم قبولهم إلا بعد ثبوت عدالتهم بالبحث عنها وعدم القبول مطلقا فإن أراد الأول كما أشار إليه قوله (إن أراد أنه يبحث عنها) أي عدالتهم (بعد الدخول وهو) أي البحث عنها بعده (منقول) عن بعضهم (ففاسد التركيب) إذ حاصله: هم كغيرهم إلى ظهورها فهم كغيرهم (وحاصله المذهب الثاني وليس ثالثا) إذ معناه حينئذ أنهم كغيرهم مطلقا وإن أراد الثاني كما أشار إليه قوله

(وإن أراد لا يقبل بوجه فشقه الأول) ينبغي أن يكون: فهم (عدول) إلى: ظهورها فلا يقبلون لأنهم (كغيرهم) ثم لا قائل بأنهم لا يقبلون أصلا (وقالت المعتزلة عدول إلا من قاتل عليا لنا) على المختار وهو الأول قوله تعالى ﴿والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾ [الفتح: ٢٩] الآية مدحهم تعالى فدل على فضلهم «ولا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» كما في الصحيحين وغيرهما وهذا من أبلغ الأدلة وأوضحها على عظيم فضلهم (وما تواتر عنهم من مداومة الامتثال) للأمر والنهي وبذلهم الأموال والأنفس في ذلك فإن هذه الأمور أدل دليل على العدالة (ودخولهم في الفتن بالاجتهاد) أي اجتهدوا فيها فأدى اجتهاد كل إلى ما ارتكبه وحينئذ فلا **إشكال سواء** كان كل مجتهد مصيبا كما هو ظاهر أو المصيب واحدا لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب على أن ابن عبد البر حكى إجماع أهل الحق من المسلمين وهم أهل السنة والجماعة على أن الصحابة كلهم عدول وهذا أولى من حكاية ابن الصلاح إجماع الأمة على تعديل جميع الصحابة نعم حكايته إجماع من يعتد بهم في الإجماع على تعديل من لابس الفتن منهم حسن.

وقال السبكي والقول الفصل أنا نقطع بعدالتهم من غير التفات إلى هذيان الهاذين وزيغ المبطلين وقد سلف اكتفاؤنا في العدالة بتزكية الواحد منا فكيف بمن زكاهم علام الغيوب الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء في غير آية وأفضل خلق الله الذي عصمه الله عن الخطأ في الحركات والسكنات محمد – صلى الله عليه وسلم – في غير حديث ونحن نسلم أمرهم فيما جرى بينهم إلى ربهم جل وعلا ونبرأ إلى الملك سبحانه ممن يطعن فيهم ونعتقد أن الطاعن على ضلال مهين وخسران مبين مع اعتقادنا أن الإمام الحق كان عثمان وأنه قتل مظلوما وحمى الله الصحابة من مباشرة قتله فالمتولي قتله كان شيطانا مريدا ثم لا نحفظ عن أحد منهم الرضا بقتله إنما المحفوظ الثابت عن كل منهم إنكار ذلك ثم كانت مسألة الأخذ بالثأر اجتهادية رأى علي كرم الله وجهه التأخير مصلحة ورأت عائشة – رضي الله عنها – البدار مصلحة

وكل جرى على وفق اجتهاده وهو مأجور إن شاء الله تعالى.

ثم كان الإمام الحق بعد ذي النورين عليا كرم الله وجهه وكان معاوية – رضي الله عنه – متأولا هو وجماعته ومنهم." (١)

"عقلي على أن الإجماع حجة قطعية

(ومن) الأدلة (السمعية آحاد تواتر منها) قدر هو (مشترك «لا تجتمع أمتي على الخطأ» ونحوه كثير) بإضافة " مشترك " إلى ما بعده وجر " نحوه " بالعطف على لا تجتمع وكثير على أنه صفته أي القدر المشترك بين هذا الحديث وغيره وهو عصمة الأمة عن الخطأ فأخرج الترمذي أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال «إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار» وقال غريب من هذا الوجه وأبو نعيم في الحلية واللالكائي في السنة بلفظ «إن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة أبدا وإن يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فإن من شذ شذ في النار» قال شيخنا الحافظ ورجاله رجال الصحيح إلا أنه معلول، ثم بين علته وابن ماجه بلفظ «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم» والحاكم بلفظ «لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة ويد الله مع الجماعة» ورجاله رجال الصحيح إلا إبراهيم بن ميمون فإنهما لم يخرجا له وبلفظ «إن الله لا يجمع جماعة محمد على ضلالة» ، ثم قال صحيح على شرط مسلم وأحمد والطبراني عن أبي هانئ الخولاني عمن أخبره عن أبي بصرة الغفاري قال قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – «سألت ربي أربعا فأعطاني ثلاثا ومنعني واحدة سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها» الحديث قال شيخنا الحافظ ورجاله رجال الصحيح إلا التابعي المبهم وله شاهد مرسل رجاله رجال الصحيح أيضا أخرجه الطبري في تفسير سورة الأنعام إلى غير ذلك وهذا طريق الغزالي واستحسنه ابن الحاجب،

(ومنها) قوله تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾ [النساء: ١١٥] (وهو) أي غير سبيل المؤمنين (أعم من الكفر جمع بينه) أي بين اتباع غير سبيلهم (وبين المشاقة) للرسول – صلى الله عليه وسلم – (في الوعيد) الشديد (فيحرم) اتباع غير سبيلهم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد؛ لأنه لا دخل للمباح فيه وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يجب اتباع سبيلهم إذ لا مخرج بحسب الوجود عنهما؛ لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم إذ معنى السبيل هنا ما يختاره الإنسان لنفسه ويعرف به من قول أو فعل والإجماع سبيلهم فيجب اتباعه وهو المطلوب.

(ويعترض) هذا الاستدلال (بأنه إثبات حجية الإجماع بما) أي بشيء (لم تثبت حجيته) أي ذلك الشيء (إلا به) أي بالإجماع (وهو) أي ذلك الشيء (الظاهر) وهو الآية الشريفة (لعدم قطعية سبيل المؤمنين في خصوص المدعى) وهو الإجماع لجواز أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته ودفع الأعداء عنه أو في الاقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الإيمان وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور، والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع الدال على التمسك بالظواهر المفيدة للظن إذ لولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ، فكان الاستدلال به إثباتا للإجماع بما لم تثبت حجيته إلا به فيصير دورا وأفادنا المصنف في الدرس بأنه يمكن **الجواب**

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢/٢٦٠

عن هذا على طريقة أكثر الحنفية بأن هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته فإن حكم العام عندهم ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج إلى الإجماع الدال على جواز التمسك بالظواهر المفيدة للظن؛ لأن الواقع أنه غير مثبت للحكم فيما تناوله بطريق الظن.

قلت إلا أن السبكي ذكر أن الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وأنه لم يسبق إليه وحكى أنه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي في المدخل وساق فيه حكاية طويلة غريبة بسنده، ولم يدع أعني الشافعي القطع فيه اهـ فإن ادعى الظن فلا **إشكال لكن** المطلوب القطع، وإن ادعى القطع أشكل بقوله بظنية دلالة العام اللهم إلا أن يدفع هذا بأن ظنيتها حيث لا قرينة تفيد القطع بذلك وهاهنا قد احتف بما يوجب القطع بذلك لكن الشأن في ذلك، ثم بعد ذلك لم يكن مجرد الآية وحدها دليلا مستقلا." (١)

"بعض المحال.

فإن وجدنا أمرا يصلح أن ينسب إليه ذلك حكمنا على ذلك الأمر بأنه مانع واستمر ظن الصحة وإلا زال فإذا استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا بالفعل يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره فزال الدور لأن المتوقف هو استمرار الظن والمتوقف عليه نفس الظن وإيضاحه أن من أعطى فقيرا يظن أنه إنما أعطاه لفقره فإذا لم يعط آخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه.

فإن تبين مانع كفسقه استمر ظن أنه كان للفقر وإنما لم يعط الآخر مع وجود الباعث لفسقه وإلا زال ظن كونه للفقر فظهر أنه لا يعلم أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على المقتضي ولا نعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا وإلا لكان التخلف قاطعا في عدم المقتضي (ويجري فيه) أي في هذا **الجواب** (**إشكال المقارنة**) أي ما إذا كان العلم بالتخلف مقارنا لظهور العلية إذ لا يتأتى حينئذ ذكر الاستمرار (ودفعه) أي **إشكالها** بأن ما يتوقف على العلم بالعلية هو العلم بالمانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشيء بحيث إذا جامع الباعث منع مقتضاه كما تقدم كل منهما آنفا (وجه المختار) وأن عدم النقض في كل من المنصوصة والمستنبطة ليس بشرط في صحتها (أنه) أي التخلف (تخصيص لعموم دليل حكم) وهو كون الوصف علة (فوجب قبوله كاللفظ) أي كما يجب قبول التخصيص في العموم اللفظي إذ لا فرق مؤثر بينهما.

(وما قيل الخلاف) في جواز التعليل بعلة منقوضة (مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع) أن لها عموما (إذ المعنى واحد (لا تعدد إلا في محاله) فلا يقبل التخصيص (مانع هنا) أي من تخصيص العلة لأنها معنى والقائل بأن لها عموما يجوز تخصيص العلة لعمومها ثم الخلاف مبتدأ خبره (غير لازم لوقوع الاتفاق حينئذ) أي حين كانت حجة المانع هذا (على تعدد محاله) أي المعنى (والكلام هنا) أي في تخصيص العلة (ليس إلا باعتبارها) أي محالها (إذ حاصله) أي تخصيص العلة (أنه) أي المعنى (يوجب الحكم في محاله إلا محل المانع) من الحكم (والمانع هو دليل التخصيص وبه) أي بهذا التقرير (اندفع قول المانعين) من تخصيص العلة (أنه) أي تخصيصها (تناقض لا تخصيص) قالوا (لأن دليل العلية يوجب قوله) أي المعلل

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٨٥/٣

(هذا الوصف مؤثر في الحكم كقوله جعلته) أي الوصف (أمارة عليه) أي الحكم (أينما وجد) أي الوصف وإنما اندفع قولهم لأنا لا نسلم أن دليل العلية يوجب جعله أمارة عليه أينما وجد (بل) إنما يوجب جعله أمارة عليه (في غير محل التخلف غير أنا إذا قطعنا بانتفاء الحكم في بعض محاله) أي الحكم (مع النص على العلة ولم يظهر ما يصح إضافة التخلف إليه قدرنا مانعا) من الحكم في ذلك المحل (جمعا بين الدليلين) دليل العلة في غير محل التخلف ودليل التخلف في محله.

(وهو أولى من إبطال دليل العلة وما قيل) أي وما أشار إليه صدر الشريعة وقرره في التلويح من أن التخصيص من الأحكام التي لا يمكن تعديتها من الأصل أعني الدلالة اللفظية إلى الفرع أعني المعلل إذ (التخصيص ملزوم للمجاز الملزوم اللفظ) لأن المجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاصه به وإلا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال (منع بأن الملزوم للمجاز منه) أي التخصيص (تخصيص اللفظ لا) التخصيص (مطلقا بل هو) أي التخصيص مطلقا (أعم من أن يكون ملزوما للمجاز أو لا ومعنى تعدية الحكم إثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الألفاظ ببعض الأفراد ويتصف به اللفظ ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز كذا في التلويح وبعد إصلاحه إلى ومعنى تعدية الحكم إثباته في صور الفرع لما حققه المصنف من أن الثابت في الفرع هو الحكم الذي في الأصل لا مثله كما تقدم في موضعه تعقب بأنه لا يجدي نفعا في إثبات جواز تخصيص العلة قياسا على الدلالة اللفظية إذ لا بد من بيان الجامع المفيد للاشتراك بين الأصل والفرع ولم يوجد." (١)

"المصنف: (وهذا) الوجه (يتوقف) عمومه للعالم (على ثبوته في العلماء المتأهلين) للاجتهاد (كذلك) أي اتباع المفتين بلا إبداء مستند لهم (قالوا) أي شارطو تبيين صحة المستند: القول بلزوم التقليد من غير تبيين صحة المستند (يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ) لجواز الخطأ عليه في الاجتهاد (قلنا وكذا لو أبدى) المفتي صحة المستند لجواز الخطأ عليه في ذلك؛ لأنه لا يوجب اليقين بل الظن (وكذا المفتي نفسه) يجب عليه اتباع اجتهاد مع جواز الخطأ عليه (فما هو جوابكم) عن هذين فهو (جوابنا) إذا لم يبد صحة المستند (والحل الوجوب لاتباع الظن أو الحكم) المظنون إنما هو (من حيث هو مظنون) ومن حيث هو اتباع الظن، وإن كان من حيث هو خطأ يحرم، ولا امتناع في ذلك (لا من حيث هو خطأ) وهذا هو الممتنع (نعم لو سأله) أي المستفتي (عن دليله) استرشادا لتذعن نفسه للقبول لا تعنتا (وجب إبداؤه في) القول (المختار إلا إن) كان دليله (غامضا) على المستفتي (مع قصوره) عنه فإن إبداءه له حينئذ تعب فيما لا يفيد فيعتذر بخفائه عليه.

وفي بحر الزركشي ما ملخصه: العلم نوعان نوع يشترك في معرفته الخاصة والعامة ويعلم من الدين بالضرورة كالمتواتر فلا يجوز التقليد فيه لأحد كعدد الركعات وتعيين الصلاة وتحريم الأمهات والبنات والزنا واللواط فإن هذا مما لا يشق على العامي معرفته ولا يشغله عن أعماله، ومنه أهلية المفتي ونوع يختص بمعرفته الخاصة، والناس فيه ثلاثة أقسام: الأول العامي الصرف، والجمهور على أنه يجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها ولا ينفعه ما عنده من علم لا يؤدي إلى اجتهاد وعن الأستاذ والجبائي يجوز في الاجتهادية دون ما طريقه القطع إلحاقا لقطعيات الفروع بالأصول. الثاني العالم الذي حصل بعض العلوم

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١٧٥/٣

المعتبرة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فاختار ابن الحاجب وغيره أنه كالعامي الصرف لعجزه عن الاجتهاد وقيل لا يجوز له ذلك ويجب عليه معرفة الحكم بطريقه؛ لأن له صلاحية معرفة الأحكام بخلاف غيره. قال الزركشي وما أطلقوه من إلحاقه هنا بالعامي فيه نظر لا سيما في أتباع المذاهب المتبحرين، فإنهم لم ينصبوا أنفسهم نصبة المقلدين وقد سبق قول الشيخ أبي علي وغيره لسنا مقلدين للشافعي وكذا لا **إشكال في** إلحاقهم بالمجتهدين إذ لا يقلد مجتهد مجتهدا ولا يمكن أن يكون واسطة بينهما؛ لأنه ليس لنا سوى حالتين. قال ابن المنير: والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين فمتعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد إمام في قاعدة فإذا ظهر له صحة مذهب غير إمامه في واقعة لم يجز له أن يقلد إمامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله. الثالث أن يبلغ المكلف رتبة الاجتهاد وهي المسألة السابقة وتقدم الكلام فيها مستوفى.

(تتميم) ثم في أصول ابن مفلح وذكر بعض أصحابنا يعني الحنابلة والمالكية والشافعية هل يلزمه التمذهب بمذهب والأخذ برخصه وعزائمه؟ . فيه وجهان: أشهرهما لا كجمهور العلماء فيتخير ونقل عن بعض الحنابلة أنه قال: وفي لزوم الأخذ برخصه وعزائمه طاعة غير النبي - صلى الله عليه وسلم - في كل أمره ونهيه، وهو خلاف الإجماع وتوقف في جوازه، وقال أيضا: إن خالفه في زيادة علم أو تقوى فقد أحسن ولم يقدح في عدالته بلا نزاع بل يجب في هذه الحال، وإنه نص أحمد، وكذا قال القدوري الحنفي ما ظنه أقوى عليه تقليده فيه اهـ. وقد سمعت موافقة ابن المنير لهذا آنفا غير أنه استبعد وقوعه وليس ببعيد والثاني يلزمه وستقف في هذا على مزيد فيه مقنع لمن ألقى السمع وهو شهيد.

[مسألة الاتفاق على حل استفتاء من عرف من أهل العلم بالاجتهاد]

(مسألة: الاتفاق على حل استفتاء من عرف من أهل العلم بالاجتهاد والعدالة أو رآه منتصبا) للإفتاء (والناس يستفتونه معظمين) له (وعلى امتناعه) أي الاستفتاء (إن ظن عدم أحدهما) أي الاجتهاد أو العدالة فضلا عن ظن عدمهما جميعا (فإن جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتائه) بل نقل في المحصول الاتفاق عليه وقيل لا (لنا الاجتهاد." (١)

"وأما الثالث، فلأنه يلزم أن من به مباديء النشاة وله تمييز تحرم عليه الصلاة، وهو باطل، على أن لفظ الثمل ليس هو كما [فهم] من حملها على النشوان الذي فيه أوائل الطرب، فإنه خلاف قول أهل اللغة إن الثمل: هو الطافح، ولذلك جاء في حديث حمزة: " فعرف النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه ثمل ".

لكن في تكليفه إشكال، من حيث إنه يلزم أن يكون مكلفا بالعبادات كلها، ومنها الصلاة، ومكلفا بأن لا يصلي لهذه الآية، وهما متنافيان.

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٣/٣٤٥

ويمكن **الجواب**: بأنه منهي عن قربان الصلاة وهو سكران، ثم يزيل السكر ويصلي، كما يؤمر من هو محدث بإزالة الحدث ويصلي، مع أنه منهي عن الصلاة حال [حدثه] ، فهو مأمور منهي باعتبارين، فإن كان إزالته." (١)

"وبعض الناس ذكر فيه خلافا، قال ابن مفلح: كذا قال.

وقال ابن عقيل في " الواضح ": لا خلاف فيه لكن اتفقوا أنه لو أقر بهذه الدار إلا هذا البيت صح، ولو كان أكثر، بخلاف إلا ثلثيها؛ فإنه على الخلاف.

ولهذا قال الشيخ في " المسودة ": لا خلاف في جوازه إذا كانت الكثرة من دليل خارج، لا من اللفظ.

قالوا: كالتخصيص، وكاستثناء الأقل.

وجوابه واضح، وعجب ممن ذكر الخلاف، ثم يحتج بالإجماع أن من أقر بعشرة إلا درهما يلزمه تسعة ﴿﴾ تقرر أن المذهب لا يصح استثناء الأكثر فكيف صحح الأصحاب استثناء الربع من الثالث والخمس من الربع ونحو ذلك، وقد تنبه أبو الخطاب لهذا **الإشكال في** " التهذيب "، وأجاب عنه بأن هذا ليس من باب استثناء الأكثر وإنما كأنه أوصى له بشيء ثم رجع عن بعضه وترك البعض.." (٢)

"قال البرماوي: **وجواب** آخر، وهو: أن الصدر الأول يجوز أن يقع فيه التواتر ثم ينقطع فيصير آحادا، فما روي لنا بالآحاد إنما هو حكاية عما كان موجودا بشروطه فتأمله. انتهى.

الرابعة: وقع **إشكال في** قول عمر – رضي الله عنه –: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله لكتبتها كما هو ظاهر اللفظ فهو قرآن متلو، ولكن لو كان متلوا لوجب على عمر المبادرة لكتابتها؛ لأن مقال الناس لا يصلح مانعا من فعل الواجب.

قال السبكي: ولعل الله أن ييسر علينا حل هذا الإشكال، فإن عمر – رضي الله عنه – إنما نطق بالصواب، ولكنانتهم فهمنا.

قال البرماوي: لكن تأويله بأن مراده لكتبتها منبها على أنها نسخت تلاوتها ليكون في كتابتها في محلها أمن من نسيانها بالكلية، لكن قد تكتب من غير بينة فيقول الناس: زاد عمر، فتركت كتابتها بالكلية، وذلك من دفع أعظم المفسدتين بأخفهما. انتهى.

قلت: ويمكن أن يقال: إن هذا مما نسخ رسمه وبقي حكمه، ولكن عمر – رضي الله عنه – لشدة حرصه على إظهار الأحكام هم بأن يكتبها خوفا." (٣)

"[الأمر الثالث: مما يترتب على ما شرعت النية لأجله التمييز]

الأمر الثالث: مما يترتب على ما شرعت النية لأجله.

---

(١) التحبير شرح التحرير المرداوي ١١٩١/٣

(٢) التحبير شرح التحرير المرداوي ٢٥٧٨/٦

(٣) التحبير شرح التحرير المرداوي ٣٠٣٩/٦

وهو التمييز اشتراط التعرض للفرضية وفي وجوبها في الوضوء، والغسل، والصلاة، والزكاة، والصوم، والخطبة، وجهان، والأصح اشتراطها في الغسل دون الوضوء ؛ لأن الغسل قد يكون عادة، والوضوء لا يكون إلا عبادة.

ووجه اشتراطها في الوضوء أنه قد يكون تجديدا، فلا يكون فرضا، وهو قوي وفي الصلاة دون الصوم ؛ لأن الظهر تقع مثلا نفلا كالمعادة، وصلاة الصبي، ورمضان، لا يكون من البالغ إلا فرضا فلم يحتج إلى التقييد به.

وأما الزكاة، فالأصح الاشتراط فيها إن أتى بلفظ الصدقة، وعدمه إن أتى بلفظ الزكاة ؛ لأن الصدقة قد تكون فرضا وقد تكون نفلا فلا يكفي مجردها، والزكاة لا تكون إلا فرضا لأنها اسم للفرض المتعلق بالمال، فلا حاجة إلى تقييدها به. وأما الحج والعمرة فلا يشترط فيهما بلا خلاف لأنه لو نوى النفل انصرف إلى الفرض، ويشترط في الكفارات بلا خلاف لأن العتق أو الصوم أو الإطعام يكون فرضا ونفلا.

إذا عرفت ذلك ؛ فقول ابن القاص في التلخيص: لا يجزي فرض بغير نية فرض إلا في ثلاثة: الحج، والعمرة، والزكاة. يزاد عليه: والوضوء والصوم فتصير خمسة، وسادس: وهو الجماعة فإنها فرض، ولا يشترط في نيتها الفرضية. وسابع وهو الخطبة إن قلنا باشتراط نيتها وبعدم فرضيتها. وإن شئت قلت: العبادات في التعرض للفرضية على أربعة أقسام: ما يشترط فيه بلا خلاف، وهو الكفارات: ما لا يشترط فيه بلا خلاف، وهو الحج والعمرة والجماعة. وما يشترط فيه على الأصح، وهو الغسل والصلاة والزكاة بلفظ الصدقة. وما لا يشترط فيه على الأصح، وهو الوضوء والصوم والزكاة بلفظها والخطبة.

تنبيهات الأول:

لا خلاف أن التعرض لنية الفرضية في الوضوء أكمل، إذا لم نوجبه، وفيه **إشكال إذا** وقع قبل الوقت، بناء على أن الوضوء لا يجب بالحدث.

وجوابه: أن المراد بها فعل طهارة الحدث المشروطة في صحة الصلاة، وشرط الشيء يسمى فرضا من حيث إنه لا يصح إلا به، ولو كان المراد حقيقة الفرضية، لما صح وضوء الصبي بهذه النية.

الثاني: يختص وجوب نية الفرضية في الصلاة بالبالغ، أما الصبي فنقل في شرح المهذب عن الرافعي أنه كالبالغ، ثم قال إنه ضعيف والصواب أنه لا يشترط." (١)

"قبل أن يتوب منها، فذلك مضاد للتوبة، فيؤاخذ به بلا **إشكال**، وهو الذي قاله ابن رزين، ثم قال في آخر **جوابه**: والعزم على الكبيرة، وإن كان سيئة، فهو دون الكبيرة المعزوم عليها.

[المبحث السادس: في شروط النية]

الأول: الإسلام، ومن ثم لم تصح العبادات من الكافر، وقيل يصح غسله دون وضوئه وتيممه، وقيل يصح الوضوء أيضا، وقيل يصح التيمم أيضا، ومحل الخلاف في الأصلي، أما المرتد فلا يصح منه غسل ولا غيره، كذا قال الرافعي، لكن في شرح المهذب أن جماعة أجروا الخلاف في المرتد، وخرج من ذلك صور:

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي السيوطي ص/١٨

الأولى: الكتابية تحت المسلم، يصح غسلها عن الحيض، ليحل وطؤها بلا خلاف للضرورة، ويشترط نيتها كما قطع به المتولي والرافعي في باب الوضوء وصححه في التحقيق، كما لا يجزي الكافر العتق عن الكفارة إلا بنية العتق، وادعى في المهمات أن المجزوم به في الروضة وأصلها، في النكاح عدم الاشتراط، وما ادعاه باطل، سببه سوء الفهم، فإن عبارة الروضة هناك، إذا طهرت الذمية من الحيض والنفاس ألزمها الزوج الاغتسال، فإن امتنعت أجبرها عليه واستباحها ؛ وإن لم تنو للضرورة، كما يجبر المسلمة المجنونة، فقوله " وإن لم تنو " بالتاء الفوقية، عائد إلى مسألة الامتناع، لا إلى أصل غسل الذمية، وحينئذ لا شك في أن نيتها لا تشترط، كالمسلمة المجنونة.

وأما عدم اشتراط نية الزوج عند الامتناع والمجنون، أو عدم اشتراط نيتها في غير حال الإجبار، فلا تعرض له في الكلام لا نفيا ولا إثباتا، بل في قوله في مسألة الامتناع " استباحها وإن لم تنو للضرورة " ما يشعر بوجوب النية في غير حال الامتناع.

وعجبت للإسنوي كيف غفل عن هذا؟ وكيف حكاه متابعوه عنه ساكتين عليه؟ والفهم من خير ما أوتي العبد.

الثانية: الكفارة تصح من الكافر، ويشترط منه نيتها، لأن المغلب فيها جانب الغرامات، والنية فيها للتمييز لا للقربة، وهي بالديون أشبه، وبهذا يعرف الفرق بين عدم وجوب إعادتها بعد الإسلام ووجوب إعادة الغسل بعده.

الثالثة: إذا أخرج المرتد الزكاة في حال الردة، تصح وتجزيه.

الرابعة: ذكر قاضي القضاة جلال الدين البلقيني: أنه يصح صوم الكافر في صورة، وذلك إذا أسلم مع طلوع الفجر، ثم إن وافق آخر إسلامه الطلوع فهو مسلم حقيقة ويصح منه النفل مطلقا، قال: ونظيرها من المنقول صورة المجامع، يحس وهو مجامع بالفجر فينزع بحيث يوافق آخر نزعه الطلوع، وإن وافق أول إسلامه الطلوع، فهذا إذا نوى." (١)

"وفي المطلب ما قاله الأصحاب في الخنثى إذا تعارض البول مع الحيض فلا دلالة تقتضي أنه لو بال من فرج الرجل وحكمنا بذكورته ثم حاض في أوانه حكمنا بإشكاله إذ البول يتقدم إمكان الحيض.

قال وما اقتضاه كلامهم مشكل لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد.

قال الإسنوي: **والجواب** عنه أن النقض الممتنع إنما هو في الأحكام الماضية ونحن لا نتعرض لها وإنما غيرنا الحكم لانتفاء المرجح الآن وصار كالمجتهد في القبلة وغيرها إذا غلب على ظنه دليل فأخذ به ثم عارضه دليل آخر فإنه يتوقف عن الأخذ به في المستقبل ولا ينقض ما مضى.

[ما استثني من قاعدة الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد]

الثالث استثني من القاعدة صور:

الأولى: للإمام الحمى ولو أراد من بعده نقضه فله ذلك في الأصح لأنه للمصلحة وقد تتغير ومنع الإمام الاستثناء وقال ليس مأخذ التجويز هذا ولكن حمى الأول كان للمصلحة وهي المتبع في كل عصر.

الثانية: لو قسم في قسمة إجبار ثم قامت بينة بغلط القاسم أو حيفه نقضت مع أن القاسم قسم باجتهاده فنقض القسمة

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي السيوطي ص/٣٥

بقول مثله والمشهود به مجتهد فيه مشكل وقد استشكله صاحب المطلب لذلك.

الثالثة: إذا قوم المقومون ثم اطلع على صفة زيادة أو نقص بطل تقويم الأول لكن هذا يشبه نقض الاجتهاد بالنص لا بالاجتهاد.

الرابعة لو أقام الخارج بينة وحكم له بها وصارت الدار في يده ثم أقام الداخل بينة حكم له بها ونقض الحكم الأول لأنه إنما قضى للخارج لعدم حجة صاحب اليد هذا هو الأصح في الرافعي.

وقال الهروي: في الإشراف. قال القاضي حسين: أشكلت علي هذه المسألة منذ نيف وعشرين سنة، لما فيها من نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وتردد جوابي، ثم استقر رأيي على أنه لا ينقض.

[فائدة: ترجيح الحاكم قولا منقولا]

فائدة: قال السبكي: إذا كان للحاكم أهلية الترجيح ورجح قولا منقولا بدليل جيد جاز، ونفذ حكمه. وإن كان مرجوحا عند أكثر الأصحاب ما لم يخرج عن مذهبه، وليس له أن يحكم بالشاذ الغريب في مذهبه، وإن ترجح عنده ؛ لأنه كالخارج عن مذهبه فلو حكم بقول خارج عن مذهبه وقد ظهر له رجحانه، فإن لم يشرط عليه الإمام في التولية التزام." (١)

"ويلزم الدور لتوقف معرفتها على معرفة الخبر١.

"و"٢لأن الصدق: الخبر المطابق، والكذب: ضده. وباباهما٣ متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد. فيلزم امتناع الخبر أو وجوده مع عدم صدق الحد. وبخبر الباري٤.

وأجيب عن الأول: بأنه في معنى خبرين لإفادته حكما لشخصين. ولا يوصفان بهما. بل يوصف بهما الخبر الواحد من حيث هو خبر٥.

---

١ أي لتوقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر، لأن الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو عليه، والكذب الخبر عن الشيء لا على ما هو عليه.

"انظر: مناهج العقول ١/ ٢٤٣، نهاية السول ١/ ٢٤٥، البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٠٦، الإحكام للآمدي ٢/ ٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، تيسير التحرير ٣/ ٢٤، المعتمد ٢/ ٥٤٣، الفروق ١/ ٢٠، إرشاد الفحول ص ٤٢".

٢ الواو إضافة يقتضيها المعنى والسياق، وذلك أن الآمدي رحمه الله أورد على التعريف أربعة إشكالات مفصلة، اختصرها المصنف هنا، وهي: الأول: أنه نقض بقول القائل....، والثاني: أنه يفضي إلى الدور ... ، والثالث: أن الصدق والكذب متقابلان ... ، والرابع: أن الباري تعالى له خبر ولا يتصور دخول الكذب فيه.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٦".

٣ في ش، ز ض: وبأنهما. وفي ب وأصل ع: وبابهما.

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي السيوطي ص/١٠٤

٤ "انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٧، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠، شرح الورقات ص ١٧٧، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٤٥، العضد على ابن الحاجب ٢/ ٤٧، إرشاد الفحول ص ٤٢".

٥ هذا **الجواب** لأبي هاشم الجبائي، وقد أجاب والده أبو علي **بجواب** آخر أيضا.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٧، المعتمد ٢/ ٥٤٢، المسودة ص ٢٣٣، الفروق ١/ ٥٨".." (١)

"ولا **جواب** عن الدور.

وقد قيل: لا تتوقف١ معرفة الصدق والكذب على الخبر لعلمهما ضرورة٢.

وأجيب عن الأخير وما قبله بأن المحدود جنس الخبر، وهو قابل لهما كالسواد والبياض في جنس اللون٣. ورد، لا بد من وجود الحد في كل خبر وإلا لزم وجود الخبر دون حده٤ وأجيب: بأن الواو وإن كانت للجمع، لكن المراد الترديد بين القسمين تجوزا٥، لكن يصان الحد عن مثله٦.

و٧الحد الثاني للقاضي في "العدة" وغيره: أنه٨ كل ما دخله الصدق و٩الكذب١٠.

---

١ في ب ع ض: يتوقف.

٢ هذا **جواب** القاضي عبد الجبار على **الإشكال الثاني** وهو لزوم الدور، وقد شرحه البدخشي، فقال: "**والجواب** أن الخبر المعرف هو الكلام المخبر به، والخبر المأخوذ في الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن". "مناهج العقول ١/ ٢٤٣".

"انظر: البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٠٦، الفروق للقرافي ١/ ٢١، الإحكام للآمدي ٢/ ٨، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، تيسير التحرير ٣/ ٢٤".

٣ انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٨.

٤ انظر المرجع السابق.

٥ المرجع السابق.

٦ في ش: مثاله.

٧ ساقطة من ع.

٨ في ش ز: أن.

٩ في ب ض: أو.

١٠ انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٨، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠، الكفاية ص ١٦.." (٢)

---

(١) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ابن النجار، تقي الدين ٢/٢٩٠

(٢) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ابن النجار، تقي الدين ٢/٢٩٢

"الاحتمال غير منفي، فقوله أنه مراد بدل اشتمال (وعليه) أي على التعريف الثاني (اعتراضات) مثل أنه غير مطرد لصدقه على المهمل ولا منعكس، لأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه وهو معين، وقد يكون المجمل فعلا، والمتبادر من الموصول اللفظ (ليست بشي) لأن المتبادر منه أن يكون له دلالة، ولا دلالة للمهمل، وفهم أحد المحامل لا بعينه لا يكون فهم المراد، والموصول أعم من القول والفعل (والمتشابه) أي ولتعريفهم إياه (بغير المتضح المعنى) وهو التساوي بين التعريفات ظاهر، بل الكلام في الاتحاد (وجعل البيضاوي إياه) أي المتشابه (مشتركا بين المجمل والمؤول) حيث قال والمشترك بين النص، والظاهر المحكم، وبين المجمل والمؤول المتشابه (مشكل) لا يذهب عليك لطف هذا التعبير (لأن المؤول ظهرت دلالته على المرجوح) فصار متضح المعنى (بالموجب) أي بالدليل الموجب حمله على الاحتمال المرجوح حتى صار به راجحا (لا يقال يريده) أي يريد البيضاوي كون المؤول غير متضح المعنى (في نفسه مع قطع النظر عن الموجب لأنه) أي المؤول (حينئذ) أي حين قطع النظر عن الموجب (ظاهر لا يصدق عليه متشابه) إذ الاحتمال الراجح لا يعارضه المرجوح على ذلك التقدير فتعين أن يكون مرادا بحسب الظاهر، فلا يصدق عليه إذن غير متضح المراد فلا يصدق على المؤول تعريف المتشابه، لا بالنظر إلى نفسه، ولا بالنظر إلى الموجب، فلا وجه لإدراجه في المتشابه (وأيضا يجيء مثله في المجمل) **جواب** آخر عن قوله لا يقال الخ تقريره أنكم حيث سميتم المؤول المقرون بما يوجب حمله على المعنى المرجوح متشابها باعتبار نفسه مع قطع النظر عن البيان احترازا عن التحكم (لكن ما لحقه البيان خرج عن الإجمال بالاتفاق) من الفريقين (وسمي مبينا عندهم) أي الشافعية (والحنفية) قالوا (إن كان) البيان (شافيا) رافعا للإجمال رأسا (بقطعي فمفسر) أي فما لحقه البيان المذكور يسمى مفسرا عندهم كبيان الصلاة والزكاة (أو) كان البيان شافيا (بظني فمؤول) كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة (أو) كان البيان (غير شاف خرج) المجمل (عن الإجمال إلى الإشكال) كبيان العدد بالحديث الوارد في الأشياء الستة في الصحيحين فإنه يبقى فيه **الإشكال بعدما** ارتفع الإجمال باعتبار مناط الحكم هل هو الجنس والقدر، أو الطعم؟ على ما عرف في موضعه (فجاز طلبه) أي طلب بيانه حينئذ (من غير المتكلم) لأن بيان المشكل مما يكتفي فيه بالاجتهاد، بخلاف الإجمال، فظهر أن المجمل الذي لحقه البيان: قطعيا كان أو ظنيا: شافيا كان أو غير شاف لا يوصف بالإجمال عند الحنفية أيضا (فلذا) أي لما ذكر من التفصيل (رد ما ظن من أن المشترك المقترن ببيان مجمل بالنظر إلى نفسه مبين بالنظر إلى المقارن) الظان الأصفهاني، والراد." (١)

"الاشتراك اللفظي والمجاز (لجريان مثله) أي مثل هذا الاستدلال (في كل معنيين للفظ) واللازم منتف (والحل أن ذلك) أي كون المعنوي خيرا (عند التردد) بينه وبينهما (لا مع دليل أحدهما كما ذكرنا) من تبادر القول المخصوص (واستدل) على المختار أيضا (لو كان) لفظ الأمر (حقيقة في الفعل اشتق باعتباره) أي الفعل، فيقال: أمر وآمر (مثلا كأكل وآكل) أي كما اشتق أكل وآكل من الأكل لما كان موضوعا للفعل (ويجاب إن اشتق فلا إشكال) يعني عدم الاشتقاق ليس بمجزوم به، فعلى تقدير وجود الاشتقاق بطلان اللازم غير مسلم (وإلا) وإن لم يشتق، وهو الظاهر (فكالقارورة) أي فلمانع من الاشتقاق كما امتنع أن تطلق القارورة على غير الزجاج مما يصلح مقرا للمائعات مع أن القياس

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ١٦٢/١

يقتضي صحة إطلاقها نظرا إلى المناسبة الاشتقاقية، وإنما قلنا ذلك (لدليلنا) على أنه حقيقة في الفعل واعترض الشارح عليه بأن المانع من إطلاق القارورة على غير الظرف الزجاج انتفاء الزجاج الذي الظاهر اشتراطه في إطلاقها على الغير، والمانع من إطلاق أمر وآمر على مدلول أكل وآكل، ولا دليل على مخدوش يفيد تقدير المانع في هذا، ومن ادعاه فعليه البيان انتهى ولا يخفى عليك أنه كلام على السند الأخص بمنع الملازمة بين صحة الاشتقاق وتحقيقه، إذ يكفي فيه أن يقال لم لا يجوز أن يكون عدم التحقق لمانع كما أن القياس يقتضي صحة إطلاق القارورة المشتقة من القرار لما يقر فيه المائع على الزجاجي وغيره ولم يتحقق لمانع وإن كان مجرد عدم الاستعمال، ويحتمل أن يكون المانع قصد الاختصاص إلى غير ذلك، وانتفاء الزجاج لا دخل له في المقصود، إذ ليس هو معتبرا في مبدأ الاشتقاق. (و) استدل أيضا للمختار (بلزوم اتحاد الجمع) أي جمع أمر بمعنى القول المخصوص، والفعل لو كان حقيقة فيهما (وهو) أي اتحاد الجمع (منتف، لأنه) أي الجمع (في الفعل أمور، و) في (القول أوامر) قيل عليه أن كون أوامر جمع أمر ممنوع، لأن فعلا لا يجمع على فواعل، بل هي جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة، وهذا بحث لا يضره، لأن الاختلاف ثابت على حاله، لأن كونه حقيقة فيهما يستدعي وجود جمع واحد مستعمل فيهما وليس كذلك (ويجاب بجواز اختلاف جمع لفظ واحد باعتبار معنيية) وللشارح ههنا ما يقضي منه العجب حيث فسر معنييه بالحقيقي والمجازي ومثل بالأيدي والأيادي باعتبار الجارحة والنعمة، والمقصود في الجواب تجويز الاختلاف باعتبار المعنيين الحقيقيين، فإن الاختلاف باعتبار الحقيقي والمجازي هو مطلب المستدل، وهذا الجواب رد عليه من قبل القائل بالاشتراك اللفظي (و) استدل أيضا للمختار (بلزوم إنصاف من قام به فعل بكونه) أي من قام به ذلك الفعل (مطاعا) إذا لم يخالف (أو مخالفا) إذا خولف كما في قول القائل." [1]

"الجواب) للجمهور عن الاستدلال بالسؤال المذكور (أن العلم بتكرير) الحكم (المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه) أي سؤال السائل المذكور (لإشكال أنه) أي سبب الحج (الوقت فيتكرر) وجوب الحج بتكريره (أو) أن سببه (البيت فلا) يتكرر لعدم تكرره. قال الشارح: في أكثر الكتب أن السائل هو سراقة، فقال في حجة الوداع: ألعامنا هذا أم للأبد؟ (وبنى بعض الحنفية) كفخر الإسلام، وصدر الشريعة (على التكرار وعدمه، واحتماله) حكم (طلقي نفسك أو طلقها يملك) المأمور أن يطلق (أكثر من الواحدة) جملة ومتفرقة (بلا نية على الأول) أي على أن الأمر للتكرار، فإن لفظ طلق إذا كان موضوعا لطلب التطليق مكررا كان التوكيل بأكثر من الواحدة فيملكه من غير التفات إلى نية الموكل، لأن الشرع يحكم بالظاهر (وبها) أي ويملك أكثر من الواحدة بالنية (على الثالث) أي احتماله التكرار مطابقا لنيته من اثنين وثلاث، فإن لم تكن له نية أو نوى واحدة فواحدة لا غير (وعلى الثاني) أي عدم احتماله التكرار (وهو) أي الثاني (قولهم) أي الحنفية يملك (واحدة) سواء نواها أو اثنتين أو لم ينو شيئا (والثلاث بالنية لا الثنتين) وإن نواهما (ولا يخفى أن المتفرع) في المذكورات بزعمهم (تعدد الأفراد) للطلاق وعدم تعددها (وليس التكرار) تعددها للفعل (ولا ملزومه) أي التكرار (للتعدد) أي لتحقق التعدد بحسب الأفراد (والفعل واحد في) إيقاع (التطليق) دفعة واحدة (ثنتين) تارة (وثلاثا) أخرى فإن فيه تعدد الطلاق مع عدم تكرر فعل التطليق (فهو) أي تعدد الأفراد (لازم التكرار أعم) منه لتحققه بدون التكرار أيضا (فلا يلزم

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٣٣٦/١

من ثبوت التعدد ثبوته) أي التكرار، لأن وجود الأعم لا يستلزم وجود الأخص (ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه) أي التعدد، لأن انتفاء الأخص لا يستلزم انتفاء الأعم (فهي) أي الصور المذكورة باعتبار التعدد وعدمه، ونظائرها غير مبنية على المذكور لتحققها بدون الخلاف في كون الأمر للتكرار أو لا، بل هي مسئلة (مبتدأة) هكذا:

(صيغة الأمر لا تحتمل التعدد المحض)

بأن لا يكون هناك جهة واحدة (لأفراد مفهومها) متعلق بالتعدد (فلا تصح إرادته) أي التعدد المحض من صيغته (كالطلاق) أي كما لا تصح إرادة الطلاق (من اسقنى خلافا للشافعي) رحمه الله فإنه ذهب إلى أنها تحتمله، وإنما قلنا لا تحتمله (لأنها مختصرة من طلب الفعل بالمصدر النكرة) حتى كأنه قال: طلق أو وقع طلاقا (وهو) أي المصدر النكرة (فرد) من." (١)

"لمقتضاه أي لمقتضى الخطاب الأول، وهو التحريم المؤبد فنكاحهن باطل ولما كان ههنا مظنة سؤال، وهو أنه إذا كان باطلا كيف يسقط به الحد ويثبت به النسب أجاب بقوله (وعدم الحد وثبوت النسب حكم الشبهة) أي صورة العقد عليهن، وعدم الحد قول أبي حنيفة وسفيان الثوري وزفر، وثبوت النسب، ووجوب العدة قول المشايخ تفريعا على هذا القول، ومنهم من منع ثبوته لا وجوبها، لأن أقل ما يبتنى عليه كلاهما وجود الحل من وجه، وهو منتف في المحارم فلا إشكال حينئذ وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا إشكال أيضا إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه، وعدم وجوب الغرة، وعدم ثبوت النسب (ويجب مثله) أي مثل هذا البطلان (في العبادات) سواء كان المنهي عنه لوصف ملازم أولا لعدم سببيتها لحكمها الذي شرعت له، وهذا بحث المصنف، واختاره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع (كصوم العيد) فإن النهي عنه لمعنى ملازم، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى، فكان باطلا لما ذكر، والإجماع العقد على حرمته، وإليه أشار بقوله (لعدم الحل والثواب) وما انتفى فيه صفة الحل إجماعا ولم يترتب عليه الثواب، والذي لم يشرع إلا له فهو حقيق بأن يحكم ببطلانه، ثم فيه على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد، فقال (فوجب عدم القضاء بالإفساد، لأن وجوبه) أي القضاء بالإفساد (يتبعه) أي يتبع حل الشروع فيه فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يصح نذره: إذ لا يصح نذر في معصية الله تعالى كما في صحيح مسلم فالجواب ما أشار إليه بقوله (وصحة نذره لأنه) أي نذره (غير متعلقه) بفتح اللام، وهو مباشرة الصوم في يوم العيد: كذا في التلويح والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية، وانعقاد النذر باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا: لو صرح بذكر المنهي عنه، بأن يقول: لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة كما لو قالت: لله علي أن أصوم أيام حيضي، بخلاف ما لو قالت غدا، وكان الغد يوم نحر أو حيض وأما ضرب أبيه أو شتمه فلا جهة فيه لغير المعصية، فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك أن النذر إيجاب بالقول وبالفعل أمكن التمييز بين المنهي عنه والمشروع، والشروع إيجاب بالفعل، وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين انتهى، وإنما ارتكبوا ذلك (ليظهر) أثره (في القضاء تحصيلا للمصلحة) وهو أن ينعقد النذر واضطر إلى القضاء لتعذر الأداء (فيجب) على هذا (أن لا يبرأ) الناذر (بصومه) لكنهم يقولون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان، لأنه نذر ما هو ناقص وأداه كما التزمه، ولما

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ١/٣٥٥

كان القضاء مبنيا على أن موجب النذر وجوب أدائه قال. (فإن لزم فيها) أي صحة هذا النذر (وجوب الأداء) للمنذور (أولا) بأن يكون الخطاب." (١)

"(فكذلك) أي لا تقبل حرمته النسخ ولا يكون سبب نعمة (ويقال فيه قبح لعينه شرعا كالزنا للتضييع) فإنه فعل حسي منهي عنه لجهة فيه لم يرجح عليها غيرها: وهي تضييع النسل، لأن الشرع قصر انتفاء النسل بالوطء على محل مملوك (فلم يبحه) الله تعالى (في ملة) من الملل فإن قيل ثبوت حرمة المصاهرة نعمة، لأنها تلحق الأجنبيات بالأمهات والأجانب بالآباء، وقد ثبتت مسببة عن الزنا عند الحنفية فتعلق به خطاب الوضع من حيث جعله سببا لها فلزم مشروعيته من هذا الوجه وأجيب بأنها لم تثبت مسببة عن الزنا من حيث ذاته، بل من حيث أنه سبب للماء الذي هو سبب المعصية الحاصلة بالولد الذي هو مستحق للكراهة، ومنها حرمة المحارم إلى آخر ما ذكروا في محله، وفيه ما فيه، وأشار إليه بقوله (وثبوت حرمة المصاهرة عنده) أي الزنا (بأمر آخر) لا بالزنا (كثبوت ملك الغاصب عند زوال الاسم وتقرر الضمان فيما يجب بملك) شبهة، **جواب** هذا **الإشكال بجواب إشكال آخر**: وهو أن الغصب تعد على الغير فله جهة قبح لم يرجح عليها غيرها وقد جعلوه مشروعا بعد النهي حيث جعلوه سببا للملك المغصوب إذ تصرف فيه الغاصب تصرفا به تغير بحيث زال اسمه، وكان ذلك المغصوب مما يصح تملكه احترازا عن نحو المدبر والملك نعمة، وذلك أنه لم يثبت بعين الغصب، بل بأمر آخر وهو أن لا يلزم اجتماع البدلين في ملك المغصوب منه إن قلنا يبقى ملكه في عين المغصوب عند تقرر الضمان وصيرورة قيمته دينا في ذمة الغاصب، وفي المبسوط ولكن هذا غلط، لأن الملك عندنا يثبت من وقت الغصب، ولهذا يقع بيع الغاصب ويسلم الكسب له انتهى، وقد يقال ثبوته من وقت الغصب بطريق الاستناد وهو لا ينافي ثبوته عند زوال الاسم، وإليه أشار المصنف رحمه الله إلى رد ما ذكر من أن سبب الملك غير الغصب أمر آخر بقوله (والمختار) أن (الغصب عند الفوات سبب الضمان مقصودا جبرا) للفائت رعاية للعدل: يعني لا نقول سبب الملك أمر آخر غير الغصب، بل إنما هو الغصب لكن عند الفوات، فالفوات شرط، والسبب هو الغصب، وطريق سببيته أنه قصد أولا سببيته للضمان جبرا (فاستدعى) كون سبب الضمان (تقدم الملك) أي ملك المغصوب للغاصب، لأنه مع بقائه في ملك المغصوب منه لا يمكن إثبات الضمان في ذمة الغاصب لما ذكر (فكان) الغصب (سببا له) أي للملك (غير مقصود) سببيته بالذات (بل بواسطة سببيته) أي الغصب (لمستدعيه) أي الملك وهو الضمان (وهذا قولهم) أي حاصل قول الحنفية (في الفقه هو) أي الغصب (بعرضية) أي في معرض (أن يصير سببا) لملك المغصوب، لأنه مستبعد للإفضاء إلى الملك غير أنه متوقف على تحقق الفوات الذي هو شرط الضمان (لا يقال لا أثر للعلة البعيدة) في الحكم (فيصدق نفي سببيته) أي الغصب (للملك) لأنه سبب بعيد له (فالحق الأول)."(٢)

"(أو) ما (ظن) عدم وجوبه بأن ظن المجتهد الذي ادعى اجتهاده إلى وجوبه ابتداء عدم الوجوب أو ظن غيره (فإنه) أي الشأن أو الواجب المذكور (لا يخاف) العقاب بتركه فلا يصدق التعريف على هذا الفرد من المعرف، إذ ليس مثله مما

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٣٧٨/١

(٢) تيسير التحرير أمير باد شاه ٣٨٤/١

يخاف على تركه خوفا لا يختص بواحد دون واحد، أما إذا كان هو الظان فالشارح ذكر أنه لا يخاف بترك ما ظن عدم وجوبه ابتداء عادة، وفيه نظر (وهو) أي إفساد عكسه بهذا (حق، ومنبع دفع الأول) أي منشأ دفع **الإشكال على** طرده من غير حاجة إلى تفسيره بما بحث بالمعنى المذكور، إذ عدم الخوف مشترك بما ليس بواجب وشك في وجوبه وبين ما هو واجب وشك في عدم وجوبه، وذلك معلوم بحسب العادة (وللقاضي أبي بكر) رسم آخر، وهو (ما يذم شرعا تاركه بوجه ما، يريد) بقوله بوجه ما أحد الوجوه المشار إليها بهذا التفصيل تركه (في جميع وقته) الذي وقت به، فاحترز به عن تركه في بعض ذلك الوقت (بلا عذر نسيان ونوم وسفر) فلا يذم إذا ترك بأحد هذه الأعذار، وهذا في الواجب عينا. وأما في الواجب كفاية فتعتبر هذه القيود مع قيد آخر (و) هو ما أشار إليه بقوله (مع عدم فعل غيره) بأن يتركه الجميع (أن) كان الواجب (كفاية و) ترك (الكل) من الأمور المخير فيها (في) الواجب (المخير) فيه بين الأمور (ولو أراد) القاضي (عدم الوجوب معها) أي الأعذار المذكورة على ما صرح به في التقريب من أنه لا وجوب على النائم والناسي ونحوهما حتى السكران، وأن المسافر يجب عليه صوم أحد الشهرين (فلا يذم) المكلف (معها) أي الأعذار المذكورة ولو هاهنا بمعنى أن بدليل دخول الفاء في **جوابها** (بالترك إلى آخر الوقت) إذ لا وجوب معها (وبعد زوالها) أي الأعذار (توجه وجوب القضاء عنده) أي القاضي (فيذم) المكلف (بتركه) أي القضاء (بوجه ما وهو) : أي ترك القضاء بوجه ما (ما) : أي الترك الذي يكون (في جميع العمر) مع القدرة عليه (ولبعضهم اعتراض) عليه (جدير بالإعراض) ثم عنده وجوب القضاء ليس فرع وجوب الأداء (أما على) اصطلاح (الحنفية فالوجوب ينفك عن وجوب الأداء وهو) أي وجوب الأداء في هذه الحالات هو (الساقط) لا أصل الوجوب.

(تقسيم)

للواجب باعتبار تقيده بوقت يفوت بفواته، وعدم تقيده بذلك

(الواجب) قسمان واجب (مطلق) وهو الذي (لم يقيد طلب إيقاعه بوقت من العمر كالنذور المطلقة والكفارات) وقضاء رمضان كما ذكره القاضي أبو زيد وصدر الإسلام وصاحب الميزان، وذكر فخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي أنه موقت، لأنه لا يكون إلا في النهار، وأجابوا عنهما." (١)

"هذه الآية باعتبار ظاهرها، ودليلنا الدال على الوجوب على الجميع فإن هذه تحتمل التأويل بخلاف ذلك، فلو حملناها على ظاهرها لزم إلغاء ذلك وهو أقوى. (واعلم أنه إذا قيل صلاة الجنازة واجبة) أي فرض (على الكفاية) كما صرح به بعض الحنفية والشافعية وحكوا الإجماع عليه (فقد يستشكل) بسقوطها (بفعل الصبي) المميز كما هو الأصح عند الشافعية (**والجواب**) عن هذا **الإشكال** (بما تقدم) من أن المقصود الفعل، وقد وجد (لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب) يعني لو لم يوصف الفعل بالوجوب كذا نقول قد تحقق الفعل، وإن لم يكن موصوفا بالوجوب لكنه ورد في الشرع أن المطلوب

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ١٨٧/٢

فعل موصوف به، وفعل الصبي ليس كذلك فلم يتحقق المطلوب.

مسئلة

(لا يجب شرط التكليف) أي تحصيله (اتفاقا كتحصيل النصاب) للتكليف بوجوب الزكاة (والزاد) أي تحصيله لوجوب الحج (وأما ما يتوقف عليه الواجب) حال كونه (سببا) له إما (عقلا) أي من حيث العقل (كالنظر) أي ترتيب المعلومة للتأدي إلى مجهول فإنه سبب (للعلم) والمراد به العلم الواجب كالتصديق الإيماني (وفيه) أي في كون النظر سببا عقليا للعلم (نظر) إذ هو سبب عادي له، فإن استعقاب النظر العلم بخلقه تعالى إجراء العادة عند الحنفية والأشاعرة (أو شرعا) استعقاب (كالتلفظ) بما يفيد العتق فإنه سبب شرعا (للعتق) الواجب بنذر أو كفارة أو غيرهما (أو عادة كالأول) أي النظر للعلم. وقد عرفت (وحز العنق) للقتل الواجب (أو) حال كونه (شرطا) للواجب (عقلا كترك الضد) للواجب (أو عادة كغسل جزء من الرأس) لغسل الوجه إذ لا يتحقق غسل الوجه عادة إلا مع غسل جزء من الرأس (أو شرعا) كالوضوء للصلاة (فالحنفية والأكثرون) على أن كل واحد مما ذكر (واجب به) أي بسبب وجوب ذلك الواجب المتوقف عليه (وقيل) الوجوب فيما يتوقف عليه الواجب مسلم (في الشرط الشرعي فقط) لا في غيره وهو مختار ابن الحاجب فيما هو مقدور المكلف (وقيل) ما يتوقف عليه الواجب لا يجب بوجوبه سواء كان مقدورا للمكلف أولا (لا في الشرط و) لا في (غيره فيخطآن) أي هذان القولان (للاتفاق على الأسباب) أي على أن إيجاب المسبب إيجاب لتحصيل سببه (إلا أن يقال التعلق) للإيجاب إنما هو (بها) أي بالأسباب ابتداء (فالأمر بالقتل والعتق يتعلق بالحز) للعنق (والتلفظ) بصيغة العتق (ابتداء) لا بنفي الحياة ولا بإزالة الرق (إذ لا تعلق بغير المقدور) إذ التكليف لا يكون إلا به، والمسببات قد لا تكون مقدورة لنا كهذه بخلاف مباشرة الأسباب فإنها في وسع العبد ظاهرا، فالمتعلق للإيجاب حقيقة إنما هو السبب وإن كان وسيلة للمسبب، فهذا التأويل." (١)

"الأصيل (مفلسا) أي عدم قدرة الميت على المطالبة كإفلاسه فإنه بعد ثبوت الإفلاس يعجز صاحب الدين عن المطالبة شرعا لقوله تعالى – ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ – (ويدل عليه) أي على عدم براءة ذمة الميت أو عدم سقوط الدين بل على كون الكفالة عند صحيحه (حديث) جابر "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين: فأتي بميت فقال: أعليه دين؟ قالوا نعم: ديناران، قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الأنصاري رضي الله عنه (هما علي) يا رسول الله (فصلى عليه) رسول الله صلى الله عليه وسلم " رواه أبو داود والنسائي (والجواب عنه) أي الحديث (باحتماله) أي قوله هما علي (العدة) بوفائهما لا التزام الكفالة (وهو) أي كونه للعدة (الظاهر إذ لا تصح الكفالة للمجهول) بلا خلاف، والظاهر أن صاحب الدين كان مجهولا، ولا لذكر، قال الشارح وهو مشكل بما في لفظ عن جابر، وقال صحيح الإسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: هي عليك وفي مالك، والميت منها بريء قال نعم: فصلى عليه، وعلى هذا فيحمل على أن أبا قتادة علم صاحب الدينارين حين كفلها أه ولا يخفى عليك أنه قد يقال لمن يعد مثل

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٢/٢١٥

هذا الكلام للتأكيد والتقرير عليه كما روى عنه صلى الله عليه وسلم " العدة دين " فلا **إشكال وأجاب** في المبسوط بأنه يحتمل أن قوله هما علي كان إقرار بكفالة سابقة، ولا يخفى بعده، وبأنها واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل بها في خصوص محل النزاع قلت يقاس المنازع فيه على مورد النص لاشتراك العلة هذا في حديث ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أكفل به قال بالوفاء: قلا بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وهذا يقوي قول أبي يوسف رحمه الله لا يشترط قبول المكفول له في المجلس، وبه أفتى بعض المشايخ (والمطالبة في الآخرة راجعة إلى الإثم ولا يفتقر إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها، وبظهور المال تقوت) ذكر لصحة الكفالة وجهين: الأول عدم براءة الميت، والثاني الحديث فأجاب عنه بقوله **والجواب** عنه إلى آخره، وعلل الأول بالمطالبة في الآخرة، فأجاب عنه بقوله والمطالبة في الدنيا عنه وظهور المال فأجاب عنه بأن ظهوره يقوي الذمة فيطالب، وبالتبرع إلى آخره عن الميت، وسيجيب عنه وترقى **الجواب** الآخر فقال (بل ظهور قوتها) يعني كانت موجودة في نفس الأمر: لكنها خفيت فلما ظهر ظهرت (وهو) أي في تقويها (الشرط) لصحة الكفالة (حتى لو تفوت بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به) أي بالدين اللاحق (بأن حفر بئرا على الطريق فتلف به) أي بالمحفور والحفر (حيوان بعد موته) أي الحافر (فإنه يثبت الدين) في هذا المتلف (مستندا إلى وقت السبب) أي الحفر (الثابت حال قيام الذمة) الصالحة للوجوب يعني حال الحياة (والمستند يثبت أولا في الحال) ثم يستند (ويلزمه) أي ثبوته في الحال (اعتبار قوتها حينئذ به) أي بالدين اللاحق، **وجواب** الشرط ما أفاده بقوله (وصحة التبرع لبقاء الدين من." (١)

"بوقت محدود معين (فالمستقبل) أي فالحكم الذي ورد بخلاف الأول (بعده ليس نسخا) للأول (إذ ليس رفعا) له قطعا لأنه انتهى بنفسه بانتهاء وقته المعين (أو) مقيد (بتأبيد فلا رفع) يتصور فيه (للتناقض) على تقدير الرفع لأنه يلزم منه الإخبار بتأبيد الحكم وبنفيه. فإن قلت التناقض في الأخبار والحكمين سيان. قلت لكنهما يستلزمان اخبارين لأن لازم افعل كذا كونه مطلوب الفعل للشارع، ولازم الفعل كونه مطلوب الترك له (ولتأديته) أي جواز نسخه (إلى تعذر الإخبار به) بالتأبيد على وجه يوجب العلم بالتأبيد في زمانه صلى الله عليه وسلم إذ ما من عبارة تذكر إلا وتقبل النسخ واللازم باطل اتفاقا لأنه غير متعذر إجماعا (و) إلى (نفي الوثوق) بتأبيد حكم ما (فلا يجزم به) أي بالتأبيد (في نحو الصلاة) أي في فرضيتها وفرضية الصلاة إلى غير ذلك بل (وشريعتكم) أي ولا نجزم بتأبيدها أيضا لجواز نسخها (**الجواب** إن عني بالتأبيد إطلاقه) أي الحكم عن التوقيت والتأبيد (فلا يمتنع) جواز نسخه (إذ لا دلالة لفظية عليه) أي التأبيد المستلزم امتناع جواز نسخه إذ اللفظ ساكت عن التأبيد وليس بلا لام لا دلالة لفظية لأن الأصل في الشيء الثابت البقاء فمن هذا الوجه يفهم التأبيد (بل) يقال على سبيل الجزم من غير تردد (أنه) أي النسخ (مشروع) فيما شأنه هذا (أو) عني بالتأبيد (صريحه) أي التأبيد (فكذلك) أي لامتناع نسخه (أن جعل) التأبيد (قيد الفعل الواجب لا وجوبه) قال الشارح إذ لا تناقض بين دوام الفعل وعدم دوام الحكم المتعلق به كصوم رمضان أبدا فإن التأبيد قيد للصوم الذي هو الفعل الواجب، لا لإيجابه على المكلف لأن الفعل مما يعمل بمادته لا بهيئته ودلالة الأمر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة فقوله لا تناقض إلى آخره صحيح فتجويز العقل أن تدوم الأفعال ولا يدوم وجوبها والتناقض إنما يكون عند اتحاد مورد النفي والإيجاب. وأما قوله فإن التأبيد

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٢٨٣/٢

إلى آخره فأصله في التلويح حيث قال لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كأن يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف به. وتحقيقه أن قوله صم أبدا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد الوجوب بالاستمرار إلى الأبد انتهى. أقول ومع هذا التحقيق البالغ ما انقطع مادة **الإشكال بالكلية** لأن قوله صم حقيقته طلب الصوم الطلب، مدلول الهيئة والصوم مدلول المادة والظرف المتعلق بالفعل ظرفيته بالنظر إلى النسبة الملحوظة في ذلك الفعل والنسبة ههنا طلبية والظرف ليس مظروفه حدوث." (١)

"ذلك مما لا يسعه المقام، وهذا طريق الغزالي واستحسنه ابن الحاجب (ومنها) قوله تعالى - ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم﴾ - (وهو) أي غير سبيل المؤمنين (أعم من الكفر) فيعم ما يخالف إجماعهم (جمع بينه) أي اتباع غير سبيلهم (وبين المشاقة) للرسول صلى الله عليه وسلم (في الوعيد فيحرم) اتباع غير سبيلهم، إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يجب اتباع سبيلهم، لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم فتأمل (ويعترض) هذا الاستدلال (بأنه إثبات حجية الإجماع بما) أي بشيء (لم تثبت حجيته) أي ذلك الشيء (إلا به) أي بالإجماع (وهو) أي ذلك الشيء (الظاهر) وهو الآية الكريمة (لعدم قطعية) لفظ (سبيل المؤمنين في خصوص المدعي) وهو ما أجمع عليه، لجواز أن يراد سبيلهم في متابعة الرسول، أو في مناصرته، أو فيما صاروا به مؤمنين، وإذا قام الاحتمالات كان غايته الظهور، والتمسك بالظاهر إنما ثبت بالإجماع على التمسك بالظواهر المفيدة للظن إذ لولاه لوجب العمل بالدلالة المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى - ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ - فكان الاستدلال به إثباتا للإجماع بما لم تثبت حجيته إلا به فيصير دورا، قال الشارح: وأفادنا المصنف في الدرس بأنه يمكن **الجواب** عن هذا على طريقة أكثر الحنفية بأن هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته، فإن حكم العام عندهم ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج إلى الإجماع المذكور انتهى: يعني أن سبيل المؤمنين عام يتناول جميع تلك الاحتمالات فيعمها، ومن جملتها خصوص المدعي، ثم قال إلا أن السبكي ذكر أن الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وأنه لم يسبق إليه. وحكى أنه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه، روى ذلك البيهقي في المدخل ولم يدع: أعني الشافعي القطع فيه انتهى. فإذا ادعى الظن فلا **إشكال لكن** المطلوب القطع وإن ادعى القطع أشكل بقوله بظنية دلالة العام.

وأنت خبير بأن هذا لا يضر الحنفية إذا احتجوا به لإفادة القطع (والاستدلال) على حجية الإجماع كما ذكره إمام الحرمين (بأنه) أي الإجماع (يدل على) وجود دليل (قاطع في الحكم) المجمع عليه (عادة) فحجيته قطعا بذلك القاطع (ممنوع) فإن مستند الإجماع قد يكون ظنيا، نعم يمتنع عادة اتفاقهم على مظنون دق فيه النظر، لا في القياس الجلي ونظيره من أخبار الآحاد (بخلاف ما تقدم) من إجماع الصحابة والتابعين على حجية الإجماع (فإنه) أي القطع به (قطع كل) أي قطع كل

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ١٨٥/٣

واحد من المجمعين بالمجمع عليه قبل انعقاد الإجماع وإن لم يقدمه على القاطع (والقطع هنا) أي فيما سوى ذلك الفرد الخاص من سائر أفراد الإجماع." (١)

"ذكر الحقيقة موضع الحق مبالغة، وإذا كان العلم بالصحة موقوفا على العلم بالمانعية وبالعكس كان الدور دور ترتب، إذ ما به العلم بالشيء قبل العلم بذلك الشيء بالذات، وإليه أشار بقوله (وهو) أي توقف كل منهما على الآخر (ترتب) أي دور تقدم (بل الجواب أنا نظن صحتها) أي العلية (أولا بموجبه) أي الظن (ثم نستقرئ الخ) أي المحال لاستعلام معارضه من التخلف، لا لمانع فإن لم نجد استمر الظن بصحتها إلى آخر ما ذكر قريبا فارجع إليه (ويجري فيه) أي في هذا الجواب ما جرى في الجواب السابق، وهو (إشكال المقارنة) أي إذا كان العلم بالتخلف مقارنا للعلم بالصحة لا يتأتى الجواب، فإن الموقوف على العلم بالمانعية إنما هو الاستمرار (ودفعه) أي ويجري أيضا دفع الإشكال المذكور بأن يقال ما يتوقف على العلم بالصحة وهو العلم بالمانعية بالفعل إنما هو الاستمرار، وما يتوقف عليه العلم بالصحة هو العلم بالمانعية بالقوة على ما مر (وجه) المذهب (المختار) من أن عدم النقض في كل من المنصوصة ليس بشرط في صحتها (أنه) أي التخلف وعدم ثبوت الحكم في محل النقض (تخصيص لعموم دليل حكم) وهو ما يدل عليه الوصف من نص في المنصوصة وأحد المسالك في المستنبطة، والحكم كون الوصف علة، وعمومه شموله جميع صور وجود العلة باعتبار ثبوت الحكم، ويحتمل أن يكون المراد بدليل الحكم العلة وبالحكم ما هو المتعارف (فوجب قبوله) أي قبول تخصيص عمومه (كاللفظ) أي كما يجب قبول تخصيص عموم اللفظ عند وجود ما يقتضيه. (وما قيل) ما مصدرية والتقدير، وقولهم (الخلاف مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم) أو موصولة، والتقدير: أعني الخلاف إلى آخره، أو المحل بدل من الموصول: يعني الخلاف المذكور في هذا المقام مبني على الخلاف الواقع في قبول المعاني العموم (فالمانع) ثم أن لها عموما (إذ) المعنى واحد (لا تعدد إلا في محاله) بخلاف الألفاظ لشمولها المتعدد بذاته (مانع هنا) من تخصيص العلة لأنها معنى، والمعنى لا يقبل العموم، والتخصيص فرع العموم (غير لازم) خبر لقوله ما قيل، وقول الشارح الخلاف مبتدأ وخبره غير لازم غير مستقيم وهو ظاهر (لوقوع الاتفاق حينئذ) أي حين كانت حجة المانع هذا (على تعدد محاله) أي المعنى (والكلام هنا) أي في تخصيص العلة (ليس إلا باعتبارها) أي محالها، والمناقشة بأن التخصيص فرع العموم، والمعنى لا يوصف بالعموم غير موجه (إذ حاصله) أي حاصل تخصيص العلة (أنه) أي الوصف الذي هو العلة (يوجب الحكم في محاله) أي في محال ذلك الوصف (إلا محل المانع) وإذا صح حاصل المعنى المراد فالمضايقة في التعبير بلفظ التخصيص ليس من دأب المحصلين (والمانع هو دليل التخصيص. وبه) أي بما ذكر من معنى تخصيص العلة المستلزم عند اعتبارها لزوم الحكم لمطلق العلة في جميع الصور لكون المخصصة من جملة أفرادها." (٢)

"نسلم، ولا من نقل هذا؟ ولا أين موضعه؟ ولا يقل المحظوظ والمنقول غير هذا وشبه ذلك، فإن أراد استفادة أصله أو من نقله، فيراجعه بلطف في مجلس آخر بحسن الأدب ولطف العبارة، وأذا أصر الشيخ على قول أو دليل ولم يظهر له،

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٢٢٩/٣

(٢) تيسير التحرير أمير باد شاه ١٥/٤

أو أصر الشيخ على خلاف الصواب سهوا، فلا يغير وجهه أو عينيه أو يشير إلى غيره كالمنكر لما قاله، بل يأخذه ببشر ظاهر وإن لم يكن الشيخ مصيبا لغفلة أو سهو أو قصور نظر في تلك الحال، فإن العصمة في البشر للأنبياء عليهم السلام١، وليحذر من مفاجأة الشيخ٢ بصورة رد عليه مثل أن يقول له: أنت قلت فيقول: ما قلت؟ فحاصله إذا فاجأه أو أراد أن يرد عليه فليكن بألطف عبارة ولو في غير ذلك المجلس؛ كأن يقول: هل تلمحتم جوابا عن ذلك الإشكال أو على ذلك التعقب؟ وإذا سبق لسان الشيخ إلى تحريف كلمة ألا يضحك ولا يستهزئ ولا يعيدها كأنه يتنادر بها عليه، ولا يغمز غيره ولا يشير إليه بل ولا يتأمل ما صدر منه ولا يدخله قلبه، ولا يصغى إليه بسمعه، ولا يحكيه لأحد، فإن اللسان سباق والإنسان غير معصوم، وفاعل شيء مما ذكر مع شيخه معرض نفسه للحرمان، والبلاء والخسران، مستحق للزجر والتأديب، والهجر والتأنيب، والله أعلم.

ومنها٣: ألا يسبق الشيخ إلى شرح مسألة أو جواب سؤال منه أو من غيره، لا سيما إلا إذا كان من غيره وتوقف الشيخ، ولا يساوقه فيه، ولا يظهر معرفة به أو إدراكه له قبل الشيخ، إلا أن يعلم من الشيخ إيثار ذلك منه، أو عرض الشيخ عليه ذلك ابتداء والتمسه منه فلا بأس به حينئذ، ولا يقطع على الشيخ كلامه ولا يسابقه، وإذا سمع الشيخ يذكر حكما في مسألة أو فائدة

---

١ تذكرة السامع ١٠١-١٠٢.

٢ تذكرة السامع ١٠٢.

٣ تذكرة السامع ١٠٦-١٠٧.." (١)

"النوع الثالث: في آداب الفتوى:

وفيه مسائل ١:

إحداها٢: يلزم المفتي أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال، ثم له الاقتصار على الجواب شفاها، فإن لم يعرف لسانه كفاه ترجمة ثقة واحد، وله الجواب كتابة وإن كانت على خطر، وكان القاضي أبو حامد٣ كثير الهرب من الفتوى في الرقاع٤.

الثانية٥: أن تكون عبارته واضحة يفهمها العامة، ولا يزدريها الخاصة، وليحترز عن القلاقة والاستهجان، وإعراب غريب أو ضعيف، وذكر غريب لغة، ونحو ذلك.

الثالثة٦: إذا كان في المسألة تفصيل لا يطلق الجواب فإنه خطأ، ثم له

---

١ كتاب العلم للنووي ص١٣١.

٢ كتاب العلم للنووي ص١٣١.

٣ هو أحمد بن بشر بن عامر العامري المروروذي أحد رفعاء المذهب الشافعي وعظمائه. الأعلام ١/ ١٠٤.

---

(١) العقد التليد في اختصار الدر النضيد = المعيد في أدب المفيد والمستفيد العَلْمَوي ص/١٥٠

٤ فتاوى ابن الصلاح ١/ ٧٢، أدب المفتي والمستفتي ١/ ١٣٤.

٥ كتاب العلم للنووي ص١٣٣.

٦ كتاب العلم للنووي ص١٣١.." (١)

"أشرف العلوم قدرا، ٧ - وأعظمها أجرا، ٨ - وأتمها عائدة،

ــــــــQأمرا نهيا فمنع جواز حذفها على الإطلاق ممنوع فتأمل والفقه هو العلم بالأحكام الخمسة من حيث تعلقها بأفعال المكلفين لا العلم بوجوب العمل كذا في فصول البدائع.

(٦) أشرف العلوم قدرا: الشرف العلو وقدرا منصوب على التمييز وهو مبلغ الشيء وأن يكون مساويا لغيره من غير زيادة ولا نقصان كما في المغرب والمراد به هنا المرتبة والمزية وفي كلام المصنف نظر لاقتضائه أن علم الفقه أشرف من علم الكلام والتفسير والحديث مع أن هذه العلوم أشرف من الفقه لأن شرف العلم بشرف موضوعه وموضوع هذه العلوم أشرف كما هو ظاهر.

وحينئذ فالصواب أن يقال من أشرف العلوم وأجاب بعضهم بأن مراده من الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها فيدخل علم الكلام فيه لكن المقام ينبئ عنه (انتهى) .

وفيه أنه مع نبوء المقام عنه غير حاسم لمادة الإشكال.

والحق أن يقال أن اللام في العلوم ليست للاستغراق بل للجنس والحكم على الجنس لا يستدعي الحكم على كل فرد من أفراده.

بقي أن يقال الفقه من جملة العلوم فيلزم أن يكون مفضلا على نفسه لأن اسم التفضيل إذا أضيف وقصد به الزيادة على ما أضيف إليه يشترط في صحة استعماله أن يكون بعضا مما أضيف إليه؛ **والجواب** أنه داخل في المضاف إليه لغة خارج عنه مرادا كما في الاستثناء المتصل والمقصود تفضيله على ما يشاركه في هذا المفهوم أعني مفهوم الشرف فلا يلزم التفضيل على نفسه كذا حققه بعض المحققين في مثل هذا التركيب فليحفظ.

(٧) وأعظمها أجرا: العظم بكسر العين ضد الصغر ومتى وصف عبد بالعظمة فهو ذم والأجر الجزاء على العمل كالإجارة مثلثة والجمع أجور.

(٨) وأتمها عائدة: التمام ضد النقصان والعائدة المعروف والصلة والعطف والمنفعة والمراد هنا الأخير (أقول) وعلى كون العائد بمعنى الصلة يعجبني قول بعض الأدباء:

لقد مرضت وعادني ... من ليس معه خردلة

تعسا له من زائر ... وعائد بلا صلة." (٢)

---

(١) العقد التليد في اختصار الدر النضيد = المعيد في أدب المفيد والمستفيد العَلْمَوي ص/١٩٨

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ١٨/١

"وأجبنا عنه في شرح الكنز بأنه في محله فلا يتغير بعزيمته.

وقالوا: إن المأموم إذا قرأ الفاتحة في صلاة الجنازة بنية الذكر لا تحرم عليه،

ــــــــO الخلاصة قال في النهاية: وهذا على قول الكرخي.

أما على قول الطحاوي فتعليم نصف الآية.

قال المصنف – رحمه الله – في البحر: والأولى أن يقال: ولم يكن من قصده قراءة القرآن.

على أن في تخريج هذا على قول الكرخي نظر لأنه قائل باستواء الآية وما دونها في المنع، إذا كان ذلك بقصد القرآن.

ولا شك في صدق ما دون الآية على الكلمة وإن حمل على قصد التعليم لم يتقيد بالكلمة وأقول: بل الترجيح صحيح إذ الكرخي وإن منع ما دون الآية لكن به يسمى قاريا.

ولهذا قالوا يكره التهجي بالقراءة.

وأنت خبير بأنه بالتعليم كلمة كلمة لا يعد قارئا فتأمل.

قوله: لا تبطل صلاته أقول فيه بحث، إذ الذكر لا يبطلها والصواب في التعبير أن يقال إن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالقصد إلا إذا قرأ الفاتحة في الصلاة بنية الدعاء فالنية غير مؤثرة فيها.

فتأمل (١٢٩) قوله: وأجبنا عنه في شرح الكنز بأنه في محله فلا يتغير بعزيمته.

حاصل الجواب تقييد قولهم: إن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالنية، بما لم يكن في محله، وبهذا التقرير سقط ما قيل إذا كان الإشكال نقضا لقولك القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالنية فالجواب المذكور تقرير للإشكال (انتهى) .

يعني لأن غاية ما أفاده أن القرآن في الصورة المذكورة لا يخرج عن كونه قرآنا بالنية لكونه في محله فتدبر.

بقي أن يقال نسب المصنف – رحمه الله – الجواب هنا إلى نفسه ونسبه في شرح الكنز للعلامة الخاصي حيث قال بعد كلام: ثم اعلم أنهم قالوا هنا، وفي باب ما يقصد، الصلاة إن القرآن يتغير بالعزيمة فأورد الخاصي بأن العزيمة لو كانت مغيرة للقرآن لكان ينبغي أنه إذا قرأ الفاتحة في الأوليين بنية الدعاء لا تكون مجزية.

وقد نصوا على أنها مجزية وأجاب بأنها إذا كانت في محلها لا تتغير بالعزيمة، حتى لو لم يقرأ في الأوليين فقرأ في الأخريين بنية الدعاء لا يجزيه (انتهى)." (١)

"عند كل طهر، وإن نوى أن يقع الثلاث الساعة ٣٦١ – لو عند كل شهر واحدة صحت نيته (انتهى) ، وفي شرحه أنت طالق للسنة ونوى ثلاثا، أو متفرقة على الأطهار صح خلافا لصاحب الهداية في النية الجملة.

، وفي الخانية: ٣٦٢ – ولو جمع بين منكوحته ورجل فقال: إحداكما طالق لا يقع الطلاق على امرأته في قول أبي حنيفة – رحمه الله – ٣٦٣ – وعن أبي يوسف – رحمه الله – أنه يقع.

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٩٢/١

، ولو جمع بين امرأته وأجنبية وقال: طلقت أحديكما طلقت امرأته ٣٦٤ - ولو قال: إحداكما طالق ولم ينو شيئا لا تطلق امرأته وعنهما أنها تطلق، ولو جمع بين امرأته وما ليس بمحل للطلاق كالبهيمة، والحجر وقال: إحداكما طالق طلقت امرأته في قول

ــــــQالديانة، والقضاء إنما يظهر في الطلاق، والعتاق، وأما في الحلف بالله تعالى فلا يظهر؛ لأن الكفارة حق لله تعالى، وليس للعبد فيها حق حتى يرفع الحالف للقاضي.

(٣٦١) قوله: أو عند كل شهر واحدة صحت نيته، وجهه: أن يحمل قوله للسنة على إرادة الثبوت للسنة لا على إرادة الطلاق السني

(٣٦٢) قوله: ولو جمع بين منكوحته ورجل، قيل: مقتضى ما قاله فيما لو جمع بين امرأته وما ليس محلا للطلاق، كالبهيمة، والحجر، لا يقع أيضا؛ لأن الرجل ليس محلا للطلاق، لكن في المحيط ما يفيد الجواب عن هذا الإشكال حيث قال: إن إضافة الطلاق إلى الرجل، وإن لم يصح فحكمه يثبت في حقه، وهو الحرمة.

(٣٦٣) قوله: وعن أبي يوسف - رحمه الله - أنه يقع؛ لأن الرجل لا يصح وقوع الطلاق عليه ولأبي حنيفة أنه يوصف بالطلاق؛ لأن البينونة يسمى طلاقا، وهو يوصف بالبينونة كذا في الجوهرة

(٣٦٤) قوله: ولو قال: إحداكما طالق ولم ينو شيئا، إن أريد عدم نية الطلاق، ففيه أن الصريح لا يحتاج إلى نية، وإن أريد به لم ينو زوجته، أو الأجنبية، فلعل وجه." (١)

"كتاب الطهارة ١ - شرائطها نوعان: شروط وجوب وهي تسعة: ٢ - الإسلام، والعقل، والبلوغ، ووجود الحدث، ووجود الماء المطلق الطهور الكافي، والقدرة على استعماله، وعدم الحيض وعدم النفاس، وتنجز خطاب المكلف بضيق الوقت. ٣ - وشروط صحة وهي أربعة: ٤ - مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء،

ــــــQ [كتاب الطهارة]

قوله: شرائطها نوعان إلخ. أقول فيه: أنه لا مطابقة بين المبتدإ والخبر وهي واجبة إفرادا وتثنية وجمعا؛ والجواب أن الإضافة في قوله وشرائطها على معنى اللام الجنسية فيسقط معنى الجمعية ويصدق بالمثنى وبه تحصل المطابقة معنى ولو قال: وشرائطها أنواع لكان صوابا فإنه بقي نوعان آخران: الأول شرط وجودها الشرعي وهو كون المزيل مشروع الاستعمال في مثله. (٢) قوله: الإسلام إلخ. لو قال التكليف لكان أخصر. (٣) قوله: وشروط صحة. الصحة في العبادات عبارة عن سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات عبارة عن عدم تخلف الأحكام عن الأسباب، وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام، والبطلان فيها ضد ذلك كذا في شرح المنار للأكمل. (٤) قوله: مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء إلخ. قيل عليه: هذا يشمل الغسل والمسح ويرد عليه الرأس فإن مسح جميعها ليس من الشروط بل الربع، والجواب بأنه أراد من الأعضاء الربع

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ١٦٨/١

في مسح الرأس تجوزا غير ناهض لعدم ملاءمته لقوله جميع الأعضاء (انتهى) .

وفيه أنه لا يلزم منه اشتراط مباشرة الماء لجميع الأعضاء مباشرة الماء لجميع كل عضو وحينئذ لا يرد **الإشكال وإنما** يرد لو قيل مباشرة الماء لجميع كل عضو فتأمل.." (١)

"بخلاف الصبي إذا بلغ

، كما في الخلاصة إذا كرر آية السجدة في مكان متحد كفته واحدة إلا في مسألة؛ إذا قرأها خارج الصلاة وسجد لها ثم أعادها في مكانه في الصلاة فإنه تلزمه أخرى.

١٨ - لا يكبر جهرا إلا في مسائل: في عيد الأضحى، وفي يوم عرفة ١٩ - للتشريق. وبإزاء عدو وبإزاء قطاع الطريق، وعند وقوع حريق، وعند المخاوف. كذا في غاية البيان.

ـــــــQإلى تأمل لأنه إن أراد نيته في العبادات فلا يدخل السفر، فلا يستثنى، وإن أراد في العبادات وغيرها ففيه نظر إذ العتق يصح منه، ويجازى على نيته في الدنيا. انتهى. أقول: يمكن **الجواب** باختيار الشق الثاني. ولا يرد العتق فإنه ليس بعبادة وضعا، ولذا صح من الكافر على أن في دعوى أن السفر لا يكون عبادة نظرا فتأمل. وهنا مسألة تستثنى، لا **إشكال في** استثنائها، وهي ما إذا تيمم الكافر بنية الإسلام يصير مسلما ويصح تيممه عند أبي يوسف كما في التهذيب للقلانسي.

(١٧) قوله: بخلاف الصبي إذا بلغ إلخ. أقول هذا يقتضي أن شرط صحة النية من الصبي البلوغ، وقد تقدم في آخر القاعدة الثانية من الفن الأول: أن شرط صحة النية من الصبي التمييز لا البلوغ فليحرز

(١٨) قوله: لا يكبر جهرا إلا في مسائل إلخ. في شرح التمرتاشي على الجامع الصغير: قال مشايخنا: التكبير جهرا في غير هذه الأيام لا يسن إلا بإزاء العدو واللصوص. ثم قاس البعض على هذا الحريق والمخاوف كلها انتهى. (١٩) قوله: للتشريق إلخ. لا يصح أن يكون علة لما قبله، وجعل اللام بمعنى إلى للغاية لا يخلو عن شيء لأنه إن جعلت الغاية داخلة في المغيا كان جريا على قول الصاحبين وهو خلاف ما مشى عليه أصحاب المتون المعتبرة وإن جعلت خارجة، لم يصح على كلا القولين." (٢)

"حول الزكاة قمري لا شمسي

١٣ - كل الصدقات حرام على بني هاشم، زكاة ١٤ - أو عمالة فيها أو عشرا أو كفارة أو منذورة ١٥ - إلا التطوع

ـــــــQاختيارا (انتهى) .

قال المصنف في البحر: والمفتى به التفصيل إن كان في الأموال الظاهرة فإنه يسقط الغرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لأن ولاية الأخذ له، فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه، وإن كان في الأموال الباطنة فإنه لا

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٦/٢

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٢٤/٢

يسقط الفرض لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة فلم يصح أخذه كما في التجنيس والواقعات والولوالجية (انتهى) .

قلت: لكن لا يبقى **إشكال صاحب** القنية واردا على التفصيل المفتى به وقد علمت **جوابه**.

(١٢) قوله: حول الزكاة قمري لا شمسي إلخ. قال في القنية: العبرة في الزكاة للحول القمري فلو أبرأ رب الدين المديون عن الدين بعد الحول فإن كان المديون فقيرا لا يضمن بالإجماع وإن كان غنيا ففيه روايتان.

(١٣) قوله: كل الصدقات حرام على بني هاشم إلخ. قال الكرخي: بنو هاشم الذين تحرم عليهم الزكاة والعشور والنذور والكفارات آل علي وآل عباس وآل عقيل وآل جعفر وآل الحارث بن عبد المطلب، وتحل لهم صدقات الأوقاف إذا سموا في الوقف وكذا الأغنياء كذا في شرح الجامع الصغير للتمرتاشي. (١٤) قوله: أو عمالة إلخ. إنما حرمت العمالة عليهم وإن كانت لها شبهة بالأجرة لأن الشبهة في حقهم مثل الحقيقة كرامة لهم. (١٥) قوله: إلا التطوع إلخ. يعني فيجوز لأن الوسخ لا يزول به بل بالفرض وذلك لأن المؤدي يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدي له كالماء المستعمل بخلاف التطوع فإن المؤدي تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس، كمن تبرد بالماء لا يصير الماء مستعملا وفي شرح الآثار عن أبي حنيفة – رحمه الله –: أن الصدقات كلها جائزة على بني هاشم والحرمة كانت في عهد رسول الله – صلى الله تعالى عليه وسلم – لوصول خمس الخمس إليهم فلما سقط ذلك بموته – صلى الله تعالى عليه وسلم – حلت لهم الصدقة، قال الطحاوي – رحمه الله – وبالجواز نأخذ.." (١)

"إن كان القاضي عرف الموكل باسمه ونسبه.

٢٦٤ – لا ينعزل القاضي بالردة والفسق، ولا ينعزل والي الجمعة بالعلم بالعزل حتى يقدم الثاني،

ـــــــQالقضاء بعمله. وقد علمت أن الصحيح المفتى به أن لا يقضي بعلمه بحال. قال المصنف – رحمه الله – في البحر: وطريق إثبات الوكالة بالخصومة أن يشهدوا بها على غريم الموكل سواء كان منكرا للوكالة أو مقرا بها ليتعدى إلى غيره من الوكيل بالخصومة بينة على وكالته من غير خصم حاضر، ولو قضى بها صح؛ لأنها قضاء في المختلف. (٢٦٣) قوله: إن كان القاضي عرف الموكل باسمه ونسبه؛ لأن الموكل وقت القضاء بالوكالة غائب، والغائب إنما يصير معلوما بالاسم والنسب، فإذا كان القاضي يعرف ذلك أمكنه القضاء بالوكالة؛ لأنه يقضي لمعلوم على معلوم، وإذا لم يعرف ذلك لو قضى بالوكالة قضى لمعلوم على مجهول

[انعزال القاضي]

(٢٦٤) قوله: لا ينعزل القاضي بالردة. أقول في الواقعات الحسامية: الفتوى على أنه لا ينعزل بالردة فإن الفكر لا ينافي ابتداء القضاء في أحد الروايتين حتى لو قلد الكافر ثم أسلم هل يحتاج إلى تقليد آخر؟ فيه روايتان (انتهى) .

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٥٣/٢

ومنه يعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاؤه حال كفره، ونقله في الولواجية وعلله بأن المرتد أمره موقوف وبأن الارتداد فسق، وبنفس الفسق لا ينعزل. إلا أن ما قضى به الارتداد يكون باطلا. ثم قال: ولو حكما رجلا ثم ارتد ثم أسلم لم يجز حكمه إلا بتحكيم جديد وعلى قياس القاضي لا ينعزل ويحتمل أن يفرق بينهما بأن القاضي المقلد إنما يصير قاضيا بتقليد الإمام فلو قلنا بأنه ينعزل بالردة يحتاج إلى تقليد جديد، وفيه حرج وإشاعة للفاحشة، وهذا لا يجوز؛ لأنه لو تاب صلح، أما الحكم إنما صار قاضيا بتقليدهما، ولا حرج في التقليد ثانيا فينعزل (انتهى) .

بقي أن ما ذكره المصنف – رحمه الله – مخالف لما في جامع الفصولين من الفصل الأول من أنه ينعزل بالردة. **والجواب** أن ما في جامع الفصولين مبني على خلاف المفتى به. قيل: ما ذكره المصنف – رحمه الله – لا يخلو عن **إشكال إذ** لازمه استمرار ولايته حال كفره فيلزم ثبوت ولاية الكافر على المسلم **والجواب** بأن أحكامه حينئذ غير نافذة على المسلم، فإن استمرت ولايته لا يدفع." (١)

"بخلاف شراء المعينة حال قيامها، وتمامه في الجامع.

ـــــــيدعي أخذ العبد وأما الوكيل فإنه يدعي حبسه والرجوع بالزيادة وإن أقاما البينة فالبينة بينة الوكيل لأنها أكثر إثباتا لأنها تثبت حق الرجوع بالزيادة وحق حبس العبد للزيادة وإن لم يكن لهما بينة يتخالفان لأن الوكيل بالشراء مع الموكل بمنزلة البائع والمشتري في حق الحقوق وهما إذا اختلفا في الثمن والسلعة قائمة في يد البائع يتخالفان؛ فكذا الوكيل والموكل وهذا التخالف على وفاق القياس فإنهما قبل القبض وأيهما نكل لزمه دعوى صاحبه وإن حلفا قسم العبد بينهما أثلاثا ثلثاه للموكل وثلثه للوكيل لأنه ادعى على الموكل خمسمائة وقد برئ من دعواه بيمينه والموكل ادعى على الوكيل ثلث العبد بغير شيء وقد برئ الوكيل من ذلك بيمينه والشراء قد ظهر في ثلثي العبد بألف يقول الوكيل والثلث لم يثبت فيه دعوى كالواحد منهما في حق صاحبه فإذا تخالفت ترادا فيعود الثلث إلى الوكيل لتعذر إلزام الموكل به لانفساخ البيع بالتخالف فيه ويبدأ بيمين الوكيل فيحلف على البتات بالله عز وجل ما اشتراه بألف كما يقول الآمر.

قيل هذا قول أبي يوسف أولا وفي قوله الآخر وهو قولهما يبدأ بيمين الآمر والأصح البداية بيمين الوكيل على قول الكل كذا في التحرير شرح الجامع الكبير. (١٧) قوله:

بخلاف شراء المعينة.

أي الجارية المعينة؛ **جواب** سؤال مقدر تقديره أن يقال لم يكن قول الوكيل مع يمينه ويلزم الموكل العبد بألف وخمسمائة لأن الوكيل مسلط على شرائه بألف وخمسمائة من جهة الآمر فيقبل قوله كما لو أمره بشراء جارية ولم يسم له ثمنا ولا دفع إليه شيئا؛ فقال الوكيل: اشتريتها بألف وأنكر الآمر الشراء فالقول قول الوكيل مع يمينه إذا كانت الجارية قائمة فأجاب عن ذلك بقوله بخلاف شراء المعينة فإن الفرق بينهما ظاهر وهو أن الوكيل متهم في مسألتنا فلم يقبل قوله وفي تلك المسألة غير متهم فيقبل قوله.

وهذا مبني على أصل.

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٣٩٦/٢

وهو أن كل مكان يقدر الوكيل على إنشاء ما أخبر به فلا تهمة في إخباره وكل مكان لا يقدر فيه على إنشاء ما أخبر به تمكنت التهمة في خبره.

وفي مسألتنا لا يقدر الوكيل على إنشاء ما أخبر به وهو الشراء بألف وخمسمائة فلم يكن للوكيل بعد ذلك شراؤه بألف وخمسمائة فإذا تعذر الإنشاء تمكنت التهمة.

وفي تلك المسألة إن كان الوكيل صادقا فلا إشكال في عدم التهمة وإن كان كاذبا فبتصديق البائع إياه يصير كأنه إنشاء العقد الآن وهو." (١)

"كتاب المضاربة إذا فسدت كان للمضارب أجر مثله إن عمل، إلا في الوصي يأخذ مال اليتيم مضاربة فاسدة فلا شيء له إذا عمل. ١ -

كذا في أحكام الصغار.

إذا ادعى المضارب فسادها فالقول لرب المال أو عكسه فللمضارب، ٢ - فالقول لمدعي الصحة

ـــــــQ [كتاب المضاربة]

قوله: كذا في أحكام الصغار.

عبارته: والوصي يملك أخذ مال اليتيم مضاربة فإن أخذه على أن له عشرة دراهم من الربح فهذه دراهم مضاربة فاسدة ولا أجر له وهذا مشكل؛ لأن المضاربة متى فسدت تنعقد إجارة فاسدة وفيها يجب أجر المثل ومع هذا قال: لا يجب؛ لأن حاصل هذا راجع إلى أن الوصي يؤاجر نفسه لليتيم وأنه لا يجوز (انتهى) .

ومنه يعلم أن الاستثناء الذي ذكره ليس في عبارة الكتاب المذكور وأنه أسقط من عبارته ما به يتضح الحكم المذكور وفي البزازية بعد أن ذكر الإشكال الذي ذكره في جامع أحكام الصغار قال والجواب أنه قد برهن على أن المنافع غير متقومة وأنه الأصل فيها فلو أوجب الأجر؛ لزم إيجاب المتقوم في غير المتقوم نظرا إلى الأصل وإنه لا يجوز في مال اليتيم والصغير والتقوم بالعقل الصحيح بالنصوص الدالة عليه والنص لم يرد في الفاسد والوارد في الصحيح لا يكون واردا في الفاسد في حق الصغير.

(٢) قوله: فالقول لمدعي الصحة.

يعني لا لمدعي الفساد.

أقول: ليس هذا على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا لم يدفع مدعي الفساد بدعوى الفساد استحقاق مال عن نفسه كما إذا ادعى المضارب فساد العقد بأن قال لرب المال شرطت لي الربح إلا عشرة، ورب المال يدعي جواز المضاربة بأن قال شرطت لك نصف الربح فالقول قول رب." (٢)

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ١٠/٣

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٨٢/٣

"سكنت أمه مع زوجها في داره بلا أجر ليس لهما ذلك ولا أجر عليهما.

كذا في وصايا القنية.

لا تصير الدار معدة له بإجارتها إنما تصير معدة إذا بناها لذلك أو اشتراها له، وبإعداد البائع لا تصير معدة في حق المشتري الغاصب، إذا أجر ما منافعه مضمونة من مال وقف أو يتيم أو معد للاستغلال ٣٩ - فعلى المستأجر المسمى لا أجر المثل

ــــــــQقوله: سكنت أمه مع زوجها في داره إلخ.

أقول في الصيرفية: سكنت مع زوجها في بيت ابنها الصغير قال إن كان بحال لا يقدر على منعها بأن كان ابن سبع سنين أو ست ففي جواب العرف عليها أجر المثل؛ لأنها غير محتاجة حيث لها زوج، وإن كان بحال يقدر على المنع فلا أجر عليهما (انتهى) .

ومنه يعلم ما في كلام المصنف من الإجمال حيث لم يفصل قال بعض الفضلاء: يمكن أن يكون ما في القنية من عدم وجوب الأجر كما نقله المصنف في المسألة المستثناة مخرجة على القول بعدم وجوب الأجر بسكنى دار اليتيم وأما على القول من أنها كالوقف فتجب الأجرة بسكناها فيجب الأجر على الزوج لكون سكنى الزوجة واجبة عليه وهو غاصب لدار اليتيم فتجب الأجرة عليه كما في غيره والمعتمد أن دار اليتيم كالوقف فلا استثناء وما في الصيرفية من التفصيل غير ظاهر كما لا يخفى على الفطن إلا أن يقال به في حق وجوب الأجرة على الزوج فحسب (انتهى) .

أقول: قدمنا عن القنية مسألة ينبغي استثناؤها وهي ما لو كانت دار بين يتيم وبالغ فسكنها البالغ سنة لا شيء عليه وهذه المسألة لا إشكال في صحة استثنائها على القول بأن دار اليتيم ليست كالوقف.

(٣٩) قوله: فعلى المستأجر يعني للغاصب كما في قاضي خان وغيره.

قال في القنية: ويرد ما أخذه الغاصب بجهة الوقف.

وفي الولوالجية أنه يتصدق به.

قال بعض الفضلاء لكن في الكمال والإسعاف والعمادية أن هذا على قول المتقدمين لا على قول المتأخرين بتضمين غاصب العقار لكن الوقف إنما يتمشى على ظاهر الرواية (انتهى) وقال بعض الفضلاء ما سيأتي من قوله.

أجر الفضولي دارا موقوفة إلخ.

أيضا منها ولا." (١)

"الرابع والعشرون: في الرهن ١ - الحيلة في جواز رهن المشاع أن يبيع منه النصف بالخيار ثم يرهنه النصف ثم يفسخ البيع

الحيلة في جواز انتفاع المرتهن بالرهن أن يستعيره بعد الرهن فلا يبطل بالعارية ويبطل بالإجارة لكن يخرج عن الضمان مادام مستعملا له

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٢١٨/٣

ـــــــQ [الرابع والعشرون في الرهن]

قوله: الحيلة في جواز رهن المشاع إلخ. يقال عليه: هذا إنما يتأتى على القول بأن الشيوع الطارئ لا يبطل وهو خلاف ظاهر الرواية وعلى الظاهر لا يخرج بما ذكر عن كونه رهنا مشاعا ويجاب بأن الحيلة يمكن تحصيلها ولو على قول ضعيف كما قالوا فيمن علق طلاقه على النكاح أنه يذهب إلى شافعي فيحكم بإلغائه بل قالوا يعتمد فتواه في ذلك. وأقول لما كانت العلة لبطلان رهن المشاع منافاته لمقتضى الرهن وهو الحبس الدائم إلى الوفاء وذلك منتف فيما إذا شرى النصف وصار النصف عنده رهنا لأنه يمكنه حبسه حينئذ إلى الوفاء فإذا فسخ البيع طرأ الشيوع فلم يمنع على تلك الرواية (انتهى) . وقيل عليه إن هذه الحيلة لا تفيد أيضا على القول بأن الشيوع الطارئ لا يضر وما ذاك إلا لأنه لما باعه منه على أنه بالخيار فلا يخرج عن ملك البائع لما علم أن خيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه فقد رهن بعض ملكه فيكون رهن المشاع فلا يجوز فلا تفيد الحيلة المذكورة. ولو كان الخيار للمشتري لا يفيد أيضا وما ذلك إلا لأن خيار المشتري لا يمنع خروج المبيع عن ملكه بل يخرج فيدخل في ملك المشتري على قولهما فيكون رهن المشاع من شريكه وهو أنه لا يجوز، وأما على قول الإمام من أنه لا يدخل في ملكه أو يعود إلى ملك البائع وعلى كلا التقديرين يكون رهن المشاع فلا يجوز كما هو ظاهر للمتأمل فيحتاج إلى **الجواب** عن عبارة المصنف (انتهى) . أقول ذكر هذه الحيلة الإمام الخصاف وأوضحها على وجه يزول به **الإشكال ويحصل** **الجواب** وكذا صاحب منية المفتي وعبارته: أراد أن يرهن نصف." (١)

"واعلم أنهم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح وجعلوا الصريح ما دل على معناه مطابقة أو جزئه تضمنا وجعلوا غير الصريح ما دل بالالتزام فاستغرق المنطوق الدلالات الثلاث وقد قسموا اللفظ الدال على منطوق ومفهوم في أول البحث فالمفهوم دال على معنى لكنهم لم يبقوا من الدلالة قسما له

ولنذكر سؤالا وصل إلينا عند تأليف هذا ونحن في أثنائه فأجبنا عليه ورأينا نقلهما هنا باختصار لأنها لا تخلو كتب الفن المتداولة كالمختصر لابن الحاجب وشروحه والغاية وشرحها عن هذا التقسيم وتبعهم صاحب أصل النظم

وحاصل السؤال قد قسم أئمة الأصول اللفظ الدال إلى قسمين منطوق ومفهوم ثم قسموا المنطوق إلى قسمين صريح وهو ما دلالته مطابقة أو تضمنا وغير الصريح وهو مادل بالالتزام وليس لنا في العلوم إلا الدلالات الثلاث وقد جعلوا قسمي المنطوق مستغرقة لها ثم قالوا في المفهوم إنه ما دل لا في محل النطق فأي دلالة يريدون إذ بأي دلالة دل اللفظ فهو منطوق فالمراد بيان الدلالة عند القائل بالمفهوم من أي أقسام الدلالات هي

وحاصل **الجواب** قد تنبه سعدالدين في حواشي العضد **للإشكال هذا** فقال الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل لم يزد على هذا ثم بحثنا كثيرا من كتب الأصول فلم نجد ما يزيل **الإشكال وذلك** أنهم قالوا دلالة المفهوم التزامية قيل لهم قد جعلتم ما دل بالالتزام منطوقا غير صريح وإن قلتم إنها مطابقة أو تضمنا فقد جعلتموها منطوقا صريحا ثم لا تساعدكم قواعد العلوم على أن دلالة اللفظ على مفهومه من أحد القسمين ثم رأيت في الآيات البينات ما يدل أو فائدة

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٤/٢٧٩

على أنه لا جواب للإشكال على هذا التقسيم فإنه قال إن هذا التقسيم اختص به ابن الحاجب ولفظه قد كشفت كثيرا من كتب المتقدمين المعتبرة الجامعة كالبرهان لإمام الحرمين." (١)

"يبطل حصر الدلالات اللفظية في الثلاث وإما أن لا يكون العام دالا على شيء من أفراده فلا يتم أنه دال على كل فرد فرد كما هو المدعى

وقد اضطرب الأئمة في حله بما هو مودوع في كتب الأصول

والذي يظهر لي وإن لم يتنبه له أحد هو أن هذا الإشكال وإن أطال الأئمة فيه المقال يفتقر إلى تأمله فإنه قال القرافي الذي أورده إنه لا يدل لفظ اقتلوا المشركين على قتل زيد المشرك إلى آخر كلامه جوابه أن يقال إن أردت أن لفظ المشركين لا يدل على قتل زيد بأي الثلاث فهذا مسلم ولا شك فيه ولا إشكال به وإن أردت أنه لا يدل على المشركين فهذا لا يقوله من يفهم الدلالات ضرورة أنه من إفراد جمعه وأنه يدل عليه تضمنا لأنه جزاء الموضوع له لفظ جمعه

وإذا عرفت هذا فزيد المشرك ما أمر بقتله لكونه زيدا ولا دل لفظ المأمور بقتلهم عليه بل دل اللفظ على الأمر بقتل المشركين واتفق أنه عرف أحد أفراده في الخارج بأنه زيد فكونه زيدا لسنا مأمورين بقتله ولا دل عليه الأمر ولا توجه إليه الخطاب إلينا بقتله بل ولا هو من إفراد العام الذي صدر بحث الإشكال به بل فرده الذي دخل تحته ووقع الأمر بالقتل عليه هو المشرك فاتفقا أنه زيد كاتفاق أنه أحمر وأسود فإنا نقتله لكونه مشركا مدلولا لما أوقع عليه الأمر وتعلق به الخطاب لا لكونه أحمر مثلا وإذا تحققت هذا علمت أن أصول السؤال مغالطي وأن المجيبين لم يفتضوا بكارته وأجابوا على." (٢)

"والتحقيق أن هنا في مثل ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة﴾ الآية خطابين الأول مطوي وهو قول يا محمد فإنه مبلغ فلا بد من تقديره كما يدل له التصريح في آيات نحو ﴿قل لعبادي﴾ فالمخاطب بقل هو الرسول بخطاب جبريل والمخاطب ب ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ المؤمنون بخطاب الرسول فجبريل مخاطب للرسول حقيقة ومن غاب مبلغ سواء كان غائبا أو معدوما ولذا قال ليبلغ الشاهد الغائب وقال بلغوا عني ولو بآية ومع هذا فمسألة لا فائدة تحتها إذ عموم التشريع بكل حكم وصل إلى المكلف بأي طريق يجب عليه ويلزمه

واعلم أن الجمهور على أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة والأحوال فقوله تعالى ﴿فاقتلوا المشركين﴾ أمر بقتل كل مشرك في أي زمان ومكان وحال وهذا لا ينافي قولهم إنه لا يشمل خطاب المشافهة بالعام من سيوجد لأن المراد أن من خوطب يستلزم خطاه بالعام ما ذكر من الثلاثة الأمور ومتى بلغه الحكم لزمه ذلك مع استلزامه الثلاثة فلا يتنافى وقلنا الجمهور لأنه قد ذهب آخرون إلى أن العام مطلق في الثلاثة وعليه ورد إشكال القرافي المعروف بأنه يلزم أن لا يعمل بالعمومات الواردة في الأحكام في هذه الأزمنة لأنه قد عمل بها في زمان ما والمطلق يخرج عن عهدة التكليف به إذا وقع

---

(١) إجابة السائل شرح بغية الآمل الصنعاني ص/٢٣٩

(٢) إجابة السائل شرح بغية الآمل الصنعاني ص/٢٩٩

العمل به في صورة ما والتحقيق في **الجواب** إيراده وأصل المسألة أن من قال إنه مطلق في الثلاثة فمراده أن دلالة الصيغة أي صيغة العموم عليها ليس بحسب الوضع ولكن وجوب العمل بالعام الشامل لأفراده." (١)

". . . . .

ـــــــQعن شيخه السيد عيسى الصفوي حاصله أن جملة البسملة إما أن تكون خبرية أو إنشائية ويرد على الأول أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدون التلفظ به ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن كلا من مصاحبة الاسم أو الاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا التلفظ وعلى الثاني أن شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله بالتلفظ به وأصل الجملة لا يكون كذلك غالبا؛ لأن نحو الأكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يتوقف حصوله على التلبس بالبسملة فكيف يقدر مثلا بسم الله أذبح أو أسافر بقصد الإنشاء فإن جعلت لإنشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لإنشاء متعلقها والأصل غير مقصود بوجه من الوجوه وذلك في غاية الندور ولو قيل إن المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أي أجعله بداءة الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لإنشاء الجعل لم يلزم شيء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجري حقيقة إلا في نحو التأليف مما يمكن أن يكون له بداءة حقيقة وإن أمكن إجراؤه في سائر المواضع بالمسامحة في جعله بداءة اهـ.

وأحسن ما يجاب به عنه أن يقال إن القائل إذا شرع في ذبح أو أكل أو سفر مثلا فإن قلنا إن تقدير أتبرك أو أستعين في هذا الفعل بسم الله أو نحو ذلك كانت الجملة لإنشاء التبرك أو الاستعانة ولا يرد عليه شيء مما ذكره السيد أصلا وإن قلنا إن تقديره أذبح أو أسافر بسم الله مثلا كما هو المشهور يرد ما ذكره السيد ظاهر أو شيء آخر وهو أن المقصود بالإخبار بهذه الجملة الخبرية من هو؟ فإن المباشرة لهذا الفعل تغني عن الإخبار لو كان ثم أحد يحتاج إلى الإخبار ولعلك لا تجده أصلا فإنك إن قصدت الله بالإخبار فهو غني عنه وإن قصدت نفسك فكذلك ولها ثم ثالث يقصد بالإخبار ولو كان لأغنته المباشرة للفعل عن الإخبار، فالأوجه أن يقال إن تعلق الجار بهذا الفعل على تضمين معنى التبرك أو الاستعانة أو نحوهما فمعنى أذبح أتبرك أو أستعين في الذبح بالتضمين المذكور فتكون مقولة لإنشاء التبرك أو الاستعانة في الذبح مثلا، ولا يكون الإخبار به مقصودا وإنما ذكر لتعيين محل التبرك أو الاستعانة فاندفع قوله، والأصل غير مقصود بوجه من الوجوه؛ لأنه مقصود لتعيين محل التبرك أو الاستعانة وإن كان الإخبار به غير مقصود، وإنما المقصود الإنشاء بمتعلقه لا به نفسه وما ادعاه من الندور نلتزمه.

ونقول إن النادر يرد به الاستعمال أحيانا ولا يقدح فيه أو يقال إن المقدر أذبح أو أسافر مثلا من غير ميل إلى التضمين فجملة أذبح مثلا خبر وأما باسم الله فهو إنشاء وهذا معنى قولهم إنها خبرية الصدر إنشائية العجز ولا يقال عليه إن الخبر والإنشاء متقابلان فلا يجتمعان في كلام واحد باعتبار واحد كما هو شأن المتقابلين والحال هنا ليس كذلك؛ لأن معنى ما ذكرنا أننا إذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا لما تم به الإسناد من ركني الجملة كانت خبرية وإذا نظرنا إلى القيد كانت إنشائية فالخبرية والإنشائية باعتبارين متغايرين ولا بدع في ذلك؛ لأن السيد الجرجاني في حاشية المطول في مبحث الإنشاء عند قول

---

(١) إجابة السائل شرح بغية الآمل الصنعاني ص/٣١٣

التفتازاني " رب " لإنشاء التقليل " وكم " الخبرية لإنشاء التكثير قال لا ينافي ذلك كون ما دخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير فإذا قلت كم رجل عندي فهو باعتبار نسبة الظرف إلى الرجل كلام خبري يحتمل الصدق والكذب.

وأما باعتبار استكثارك إياهم فلا يحتملها؛ لأنك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم اه والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنها على الأول إنشائية محضة وعلى الثاني صالحة للخبرية والإنشائية بالاعتبارين المذكورين فتأمل وقول السيد الصفوي ولو قيل إن المعنى إلخ يشير إلى الجواب عن الإشكال وفيه أن جعل الباء للتعدية." [1]

"على النعم أي في مقابلتها لا مطلقا؛ لأن الأول واجب والثاني مندوب.

ووصف النعم بما هو شأنها بقوله

ـــــــQبازديادها، وقول النجاري إن " على " ليست تعليلية لما فيه من سوء الأدب، مردود بأن هذه علة باعثة على الحمد كما أسلفناه والبعض قال في جوابه إنه لا يلزمه من تعليل حصول الشيء بعلة قصر حصوله على تلك العلة لجواز أن يكون للشيء أسباب كثيرة وهو كلام لا معنى له.

(قوله: على النعم) لم يقل على الإنعامات مع أنها المرادة كما أسلفه مجاراة لكلام المصنف (قوله: أي في مقابلتها) أشار به إلى أن المحمود عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله: لا مطلقا) استشكل بأن المصنف علق الحمد أولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا في مقابلة نعمة وحينئذ يكون قد حمد حمدا مطلقا أيضا ففيه تنبيه على الاستحقاق الذاتي أشار لمثل ذلك التفتازاني في شرح قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم قال سم ويمكن أن يجاب بأن قوله لا مطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور؛ لأن معناه حينئذ لما كان الأول أي الحمد على النعم واجبا وكان الواجب أهم من المندوب، لم يطلق الحمد على الإطلاق لئلا يخرج الأهم بل قيد بالنعم ليحصل وإن حصل غيره أيضا فتأمل اهـ.

قال شيخنا وما أشار إليه التفتازاني وتبعه المستشكل نظر فيه غير واحد من المحققين كالعصام في أطواله بأوجه منها أن إفادة تعليق الحكم بشيء يفيد علية ذلك الشيء إنما هو فيما إذا كان ذلك الشيء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على علية الذات ولئن سلمت فإنما هي إذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما في حمد المصنف وهو تنظير في محله وإن تكلف بعضهم الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت أن التحقيق أنه ليس في كلام المصنف الحمد المطلق أصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتي وحينئذ يسقط الإشكال المتقدم اهـ.

وأقول قد سلف منا ما يؤيد كلام التفتازاني ولنذكر هنا أيضا ما يندفع به ما أوردوه عليه قال العلامة السمرقندي في حاشية المطول وجه دلالة التعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي أنه لدلالته على جميع الصفات جعل تعليق الحمد به

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣/١

كتعليقه بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات ويكون ذكر الإنعام كأنه تخصص بعد التعميم أو أنه لما كانت ذات الله مستلزمة للصفات ومستتبعة لها بنفسها من غير استعانة بالغير يجوز أن يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات ووجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي بهذا المعنى أنه لما قصد تعليق الحمد بالإنعام فالعبارة الظاهرة الحمد للمنعم أو لمن أنعم فإذا عدل إلى تعليقه باسم الذات ثم ذكر الإنعام فلا بد من نكتة اهـ.

(قوله:؛ لأن الأول) أي الحمد في مقابلة النعمة لفظا أو نية وقوله واجب بمعنى أنه يقع واجبا لا بمعنى أنه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها وإلا لاستغرق جميع أوقاته في أداء ذلك الواجب ولم تف طاقته إذ نعمه تعالى متوالية على العبد لا تنقطع سيما على القول بتجدد الأعراض فإنه إنعام باستمرار الوجود وقد يجاب بأن الشكر لا ينحصر في اللسان بل يعم الجنان والأركان فيمكن استغراق عمره في الشكر بأن يعتقد أنه سبحانه وتعالى مولى جميع النعم مذعنا بذلك وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كما أن الغفلة في الإيمان لا تزيله.

(قوله: والثاني) أي المطلق.

(قوله: ووصف النعم) لا يخفى أن الظاهر المتبادر أن المراد بالنعم المعنى لا اللفظ." (١)

"(خطاب الله) أي كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل

ــــــQالمبادئ عليه ويلزم بواسطة ذلك توقف المسائل؛ لأن المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء تأمل.

(قوله: خطاب الله) اعترض بأن الحكم المصطلح هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى.

وأجيب بأن الوجوب هو نفس الخطاب الذي هو عبارة عن قول القائل أفعل ولا فرق بينهما بالذات بل الاعتبار فإن ذلك القول إذا نسب للحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى محل الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهكذا بقية الأحكام ورد بأن الوجوب مترتب على الإيجاب يقال أوجب الفعل فوجب فكيف يكون عينه.

وأجيب بأنه يجوز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر ومن هذا القبيل قولك ضربت تأديبا مع أنه في الخارج التأديب هو الضرب إلا أنه من حيث كونه فعلا مؤلما اعتبر ضربا ومن حيث إنه قصد به التأدب تأديب، ثم علل بالاعتبار الأول نفسه بالاعتبار الثاني واعتبر أنه بالاعتبار الثاني مترتب على نفسه بالاعتبار الأول إلا أن السيد في حواشي شرح المختصر حقق أن الوجوب غير الإيجاب وحينئذ **فالجواب** الواضح أن كلامهم على تقدير مضاف أي أثر الخطاب هذا ولو حمل الخطاب على ما خوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا فحينئذ يراد بالحكم ما حكم به لم يرد شيء من ذلك لكن كلام الشارح لا يناسب الحمد عليه؛ لأنه فسر الخطاب بالكلام الأزلي إلخ وهو ما وقع به التخاطب.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/١٧

وفي سم كلام غير محتاج إليه هاهنا وأراد أيضا عدم تناول الحكم على التفسير المذكور ما ثبت بنحو القياس إذ لا خطاب فيه وأجيب بأن القياس ونحوه كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له.

- ١

(قوله: أي كلامه النفسي) الخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل إلى الكلام المخاطب به وهو ما أراده الشارح والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الأقسام الآتية هو هذا لا المعنى الأصلي؛ لأنه أمر اعتباري وقيد الكلام بالنفسي؛ لأن اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد في حواشي المختصر ووصفه بالأزلي بعد وصفه بالنفسي من قبيل الوصف باللازم لا ما قاله الشهاب من أنه صفة كاشفة؛ لأنها هي التي تبين حقيقة الموصوف كقولهم الجسم الطويل العريض العميق له فراغ يشغله وما هنا ليس كذلك، ثم أن الأزلي قيل هو مرادف القديم وقيل أعم لتخصيص القديم بما لا أول لوجوده كما هو مشهور.

(قوله: في الأزل) قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية في الأزل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا اهـ.

قال سم لا شبهة في قوة هذا **الإشكال وصعوبته** نعم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه." (١)

"خطابا حقيقة على الأصح كما سيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي البالغ العاقل تعلقا معنويا

ـــــــQملحوظا في الأزل أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ إطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذي هو مناط **الإشكال بل** المعنى مقدرا تسميتة بذلك لتم.

وأما قول النجاري إنه يمكن أن يتعلق الظرف بالمسمى والمسمى بذلك هو الله وليس المراد أنه سماه بهذا اللفظ المركب من هذه الحروف الهجائية المخصوصة بل باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الحروف فمما لا ينبغي أن يسطر مثله؛ لأن هذه تسمية اصطلاحية للأصوليين ولو أصطلحوا على تسميته بغير هذا الاسم لساغ لهم كبقية الألفاظ التي يستعملها أرباب الاصطلاح وليت شعري ماذا يصنع في مقابل هذا القول القائل بأن الكلام النفسي لا يسمى في الأزل خطابا بل فيما لا يزال تأمل.

(قوله: حقيقة) كأنه إشارة إلى دفع ما يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عن المجاز اهـ.

وأقول يبعده قوله على الأصح فإنه إشارة إلى مقابل له وأما أنه حقيقة أو مجاز في ذلك فطريقة النقل عنهم لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو إشارة إلى مختار الشيخ أبي الحسن الأشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الأزل أمرا ونهيا وغيرهما ولذا قال الشارح كما سيأتي أي في توجيه كونه حقيقة من أنه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الأصح ما ذهب إليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٦٦/١

وعدم تنوعه في الأزل ولذلك قال شيخ الإسلام أشار بقوله حقيقة على الأصح إلى أن تفسير خطاب الله بكلامه النفسي الأزلي مبني على ذلك أما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للإفهام أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ لفهمه اهـ.

فإن قلت إذا كان الخطاب في الأزل متعلقا بأفعال المكلفين على ما هو مذهب الشيخ الأشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه.

والجواب أن السفه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه.

وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فأمره بطلب العلم حال الوجود وأما **الجواب** بأنه مأمور في الأزل أن يفعل فيما يزال فلا يدفع **الإشكال**.

(قوله: أي البالغ العاقل) قال الشهاب كان الأولى التعبير بيعني بدل أي اهـ.

ووجهه أنه معنى مجازي والمعنى الحقيقي للمكلف الملزوم بما فيه كلفة **وجوابه** أنه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والأصوليين وقد فسره هنا بالبالغ العاقل وفيما يأتي في قوله من حيث إنه مكلف بالملزوم بما فيه كلفة لسلامته هنا من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق الإلزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف الملزم بالفعل على صيغة اسم الفاعل الملزم بالفعل على صيغة اسم المفعول وفسره فيما يأتي بالملزوم إلخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر فائدته إلا باعتبار الوصف اللازم للبالغ العاقل وهو إلزام ما فيه كلفة.

(قوله: تعلقا معنويا) أي صلوحيا بمعنى أنه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزي فإنه حادث." (١)

"لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥] أي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

ـــــــوبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين إنا لا نتعبد أصلا وفرعا إلى بعد البعثة ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى - عليه السلام - لم يبق **إشكال أصلا**، ثم إن أهل الفترة كل من كان بين رسولين لم يكن الأول مرسلا إليهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل فترة وقد فهم مما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف الفروع فلا خلاف في أنها لا تثبت إلا في حق من بلغته دعوة من أرسل إليه على ما هو ظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالإيمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بأن يراد به لا حكم أصليا ولا فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل إليه وإن بعث إلى غيره اهـ.

(قوله: لانتفاء لازمه) أي الحكم قبل الشرع وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حينئذ أي حين إذ لا شرع وهو ظرف للانتفاء، ثم إن هذا دليل أتى وما سيجيء أنه ينتفي بانتفاء القيد دليل لمن تأمل.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٦٧/١

(قوله: من ترتب الثواب والعقاب) بيان للازمه وقد يمنع اللزوم بانفكاك الترتب عن الحكم فإنه يتحقق وجوب الظهر مثلا بدخول وقته ولم يتحقق ثواب بمجرد ذلك.

وأجيب بأن المراد ترتب ما ذكر ترتب استحقاق الشخص الثواب والعقاب أو نفس هذا الاستحقاق وهذا لازم لتحقق الحكم فإن قلت هذا الدليل بتقدير تماميته إنما ينهض لنفي ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالإباحة مع أن المقصود نفي الجميع وأيضا للمعتزلة أن يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز أن يكون لازما بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤها قبلها على انتفاء الحكم.

والجواب أنه لا قائل بالفرق فإذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأن المعتزلة زعموا أن ذلك لازم مطلقا حيث أثبتوا الإثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يأثم بتركه خلافا للمحترز وإذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها.

(قوله: بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين﴾ [الإسراء: ١٥] الآية) قال الأصفهاني في شرح المحصول واعلم أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسألة فإن كانت المسألة علمية فلا يمكن إثباتها بالدلائل الظنية اهـ.

وقد ضعف الإمام الرازي الاستدلال بالآية بوجوه منها آية لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي ألبتة وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة أنه إذا جاء الشرع وادعى أنه نبي من عند الله وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وإن وجب فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وإن وجب بالشرع فهو باطل؛ لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعي أو غيره والأول باطل؛ لأنه يرجع حاصل الكلام إلى ذلك الرجل يقول الدليل على أنه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قولي وهذا إثبات للشيء بنفسه وإن كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما في الأول ولزم.

أما الدور والتسلسل وهما محالان قال سم ويمكن أن يجاب بأنه إذا أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر في محله فيجب قبول قوله في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من إثبات الشيء بنفسه أو الدور أو التسلسل وإن كان ثبوت ما أخبر به الشرع بمعنى أن." (١)

"أما الأول وهو من لا يدري كالنائم والساهي فلأن مقتضى التكليف

ــــــQوبهذا الفرق يندفع ما أورد على المصنف من أنه منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال ووجه الاندفاع أن تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل هو من قبيل التكليف المحال وقد منع هذا بعض من جوز ذاك فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من قبيل التكليف المحال على أن في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمتثل بالأخذ في الأسباب أو لا ولكنه يبقى **الإشكال بالملجأ** فإن تكليفه من قبيل التكليف بالمحال أيضا فإنه لا فرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشي والإنسان بالطيران الذي سيأتي عده من قبيل التكليف بالمحال الذي جوزه المصنف قال سم إلا أن يفرق بمجرد أن الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٨٩/١

فيه فتأمل وأورد على امتناع تكليف الغافل تكليف العبد بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف.
وأجيب بأن المعرفة الإجمالية حاصلة بالفطرة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به وهو المعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف تكليفه بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا أن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وأن يصدق به.
وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكن لم يقل له إنه مكلف كالذي لم تصل إليه دعوة نبي فظهر أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وأما **الجواب** بأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل فقد ضعف بامتناع الاستثناء في العقليات.
(قوله: أما الأول) أي أما امتناع تكليف الأول ويمكن التقدير في جانب الخبر أي أما الأول فامتناع تكليفه أو فامتنع تكليفه؛ لأن إلخ وهو أوجه لئلا يلزم نزع الخف قبل الوصول إلى الماء ولموافقة كلامه في الثاني.
(قوله: وهو من لا يدري) قال الناصر يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاقا ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أي البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اهـ.
قال سم وقول الإسنوي تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع التكليف بالمحال انتهى يقتضي ثبوت الخلاف في المجنون أيضا، ثم إن إطلاق السكران يشمل المتعدي بسكره فيقتضي أنه غير مكلف قال شيخ الإسلام وهو كذلك كما جزم به النووي كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل عن نص الشافعي من أنه مكلف من تصرف الناقل له بحسب ما فهمه أو مؤول بأنه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الأحكام بالأسباب تغليظا عليه لتسببه في إزالة عقله بمحرم قصدا وعبر كغيره بالتكليف مع قصوره على الواجب والحرام؛ لأنه الأصل كما مرت الإشارة إليه في تعريف الحكم ولو عبر وأبدله بتعلق خطاب غير وضعي لم يحتاجوا إلى اعتذار.
(قوله: فلأن مقتضى التكليف) أي المطلوب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم إذ التكليف لا يستلزم الإتيان بالمكلف به." (١)

"لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتي بالمكره عليه لداعي الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند أخذها منه أو بنقيضه صابرا على ما أكره به وإن لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الأول للمعتزلة والثاني للأشاعرة
ـــــــQيعني قبل التلبس في المكره عليه فالقول الثاني مفروض فيما قبل المباشرة بخلاف القول الأول فإنه مفروض في حال المباشرة وبهذا يتضح ما سيذكره الشارح من أنه لا خلاف بين القولين على ما يأتي (قوله: لقدرته على امتثال ذلك) أي التكليف بنوعيه يدل عليه إضافة الامتثال إلى الإشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به.
(قوله: كمن أكره على الزكاة فنواها) قال الناصر لو قال فنواه لكان أوفق لأول الكلام وللواقع قال سم وجه له وللواقع أن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٩٧/١

المنوي في الواقع هو أداؤها هذا مراده ثم رد الاعتراض بأن المفهوم من كلام أئمتنا معاشر الشافعية أنه يكفي في نية الزكاة ملاحظة أن هذا المال زكاة ولا تجب نية الأداء وقصده وأما احتمال كون مذهب الشيخ موافقا لاعتراضه فلا يسوغ له بذلك الاعتراض على الشارح إذ ليس لأحد أن يبني على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد.

(قوله: وإن لم يكلفه الشارع إلخ) اعترضه الشهاب عميرة والناصر بأن مقتضى كونه مكلفا بالنقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور إذ لا يحصل النقيض إلا بهذا الصبر وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب.

وأجاب الناصر بجعله مبالغة على قوله أن يأتي بنقيضه مجردا عن النظر إلى التكليف به وأجاب سم **بجواب** آخر أوضح منه حيث قال قوله وإن لم يكلفه الشارع إلخ أي وإن لم يكن ما أكره به من الأمور التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقيض فهذه المبالغة إشارة إلى أن المكره به بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما في الإكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطي المكره عليه كما في الإكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان وكأنه أراد تفصيل المندوحة في الإكراه باعتبار مجرد الإكراه وأنه تارة يجب ارتكابها وتارة لا وحينئذ فهذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا إذا كلف بنقيض المكره عليه.

(قوله: والقول الأول للمعتزلة إلخ) قال الناصر في صحة توجيهه حينئذ بما مر أي من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه إلخ المقتضي أن هذا القول نظر في التكليف إلى حال المباشرة نظرا؛ لأن أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اهـ.

قال سم وحاصله أن هذا التوجيه مناف لأصلهم لأن حاصله أن الاعتبار في التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولا خفاء في قوة هذا **الإشكال ويمكن** دفعه باحتمال أن المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وإن ذلك البعض خالف بقية المعتزلة في قوله إن التكليف إنما يتعلق حال المباشرة لأنه حال تعلق القدرة عنده.

(قوله: والثاني للأشاعرة) أي لجمهورهم إذ من الأشاعرة من قال إن التكليف إنما يتعلق حال." (١)

"بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الأمر النفسي الأزلي لا تعلقا تنجيزيا

ـــــــQقبل تذكيره بطريق الأولى وإن كان المراد أنه لا يكون مأمورا حال غفلته وإنما يكون مأمورا بعد تذكره بالأمر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في أن كلا منهما لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأمورا بعد وجوده أو تذكره بالأمر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فيهما سواء وحينئذ فلا وجه لإفراد كل منهما اهـ.

مدفوع بأن الأمر في مسألة المعدوم هو الأمر المعنوي وإذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالأولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لأن المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٠٦/١

والموجود الذي لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الأمر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته إلا أن يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف في مسألة الغافل الذي نفي على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسألتان لا تشكل إحداهما بالأخرى ولا تشتبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفى أنه بعد اعترافه بأن المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ الاعتراض على من قال إن المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة أو حكما بأن وجد بدون شروط التكليف اهـ.

بقوله لا حاجة إلى هذا التعميم لأن من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الأمر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه اهـ. لأن هذا نقض لما بنى عليه **جواب** **الإشكال تأمل** ونعم ما قال بعض الفضلاء إن هذه المسألة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع المسائل الكلامية.

(قوله: بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للمعية لا للملابسة لأن من جملة الشروط البعثة ولا يصح ملابسة الشخص لها بخلاف المصاحبة قاله الناصر وكلام سم هنا معه بعيد عن مذاق كلامه.

(قوله: يكون مأمورا إلخ) إن أريد بكونه مأمورا على وجه التنجيز لزم تفسير التعلق المعنوي بالتعلق التنجيزي وإن أريد بكونه مأمورا إلا بقيد لزم أن لا يكون مأمورا حال عدمه وهو نقيض المطلوب من إثبات كونه مأمورا حال العدم فاللائق بالإيضاح ما قاله شيخ الإسلام من أن المعنى أن المعدوم الذي علم الله أنه سيوجد بشرط التكليف طلب منه في الأزل ما يفهمه ويعقله إذا وجد بتلك الشروط فإذا وجد بها تعلق به التعلق التنجيزي بذلك الطلب الأزلي من غير تجديد طلب آخر اهـ.

ومثله في العضد وهو صريح في أن التعلق واحد فلذلك قال الناصر واعلم أن هذا المبحث بل وكثير من المباحث إنما يثبت على وجه يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافيا في تحقق مفهوم الحكم اهـ.

وهو وجيه وقال النجاري ثم إن هذا كله يعني لزوم التناقض وغيره مبني كما ترى على أن الخطاب يسمى حكما بدون التعليقين أما إذا قلنا إن مسمى الحكم هو الخطاب النفسي الذي من شأنه التعلق بفعل." (١)

"بين فعل الشيء وتركه فإباحة ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة والصواب أو خير كما في المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف وإلا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتي أنه لا تكليف إلا بفعل وأنه في النهي الكف.

(وإن ورد) الخطاب النفسي بكون الشيء (سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا) الواو للتقسيم

ــــــQما يعمها.

(قوله: بين فعل الشيء وتركه) يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين لأن ترك الشيء أعم من أن يكون إلى بدل أو لا اهـ. ناصر.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٠٨/١

(قوله: ذكر التخيير سهو) تكلف في دفعه بأوجه منها أن المراد بالاقتضاء الإفادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها أن اقتضى يأتي بمعنى أعلم وبمعنى أدى غايته أنه استعمل المشترك في معنييه وهو جائز ومنها أنه يجوز أن يقال إنه على تضمين اقتضى معنى يصلح لأن يقع على التخيير أيضا أي إفادة الخطاب التخيير من باب علفتها تبنا وماء باردا اهـ.

ويرد عليه أن ذلك من خصائص الواو وكلها تمحلات.

(قوله: نظرا للعرف) أي الذي لا يعد الترك فعلا.

(قوله: وإلا) أي وإلا نقل أن المقابلة المذكورة بالنظر للعرف فهي غير صحيحة فإن الترك إلخ فحذف الجواب وأبقى علته.

(قوله: وأنه) أي الفعل المكلف به.

(قوله: الخطاب النفسي) قيد بالنفسي دفعا لتوهم أنه اللفظي لأن الشائع إسناد الورود إليه دون النفسي وإن كان الإسناد إلى كل مجازا لأن حقيقة الورود المجيء والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الأجسام.

(قوله: بكون الشيء سببا إلخ) الباء للملابسة من ملابسة المتعلق لمتعلقه لا للتعدية لاقتضائها وقوع الورود على الكون كما هو قاعدة المفعول (قوله: وصحيحا وفاسدا) جعل من أقسام متعلق خطاب الوضع كون الشيء صحيحا أو فاسدا ورده العضد تبعا لابن الحاجب فقال اعلم أنه قد يظن أن الصحة والبطلان في العبادات من جملة أقسام الوضع فأنكر ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فكون الفعل صحيحا أي موافقا للأمر أو باطلا أي مخالفا له لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكما شرعيا بل هو عقلي.

(قوله: الواو للتقسيم) اعترضه الناصر فقال جعلها للتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما إلى هذه الأقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه إذ الوارد بكون الشيء أحدها وضع وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق أن الواو بمعنى أو فليتأمل.

وأجاب سم بأن هذا الاعتراض مبني على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد الخطاب بكون الشيء منقسما إلى هذه الأقسام وهذا غير لازم بل يجوز أن يكون معناها حينئذ وإن ورد بأحد هذه الأقسام بأن ورد كونه سببا مثلا فإن ورود كونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير اهـ.

ولما أورد المعتزلة عليه أن أو فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الإمام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره أن أو للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذي أطبقوا على قبوله لأن المعنى حينئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء أو التخيير مع أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على أنه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ اهـ.

وأقول كلام سم مآله جعل الواو بمعنى أو كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشنيعه على شيخه بأن ما قاله غير لازم ولا

يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما ينبغي فإنه رجع إليه وألجأ إلا الاعتراف به في تقرير **الجواب** وإن لم يصرح بذلك ثم إن بعض الحواشي المتأخرة شنع على سم وبعضا انتصر له ولم يأتيا بما." (١)

"وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بأن ما عرف رسوم لا حدود لأن المميز فيها خارج عن الماهية

ـــــــــالمتعلق على متعلق المتعلق إذ المتعلق حقيقة هو الكون وفي قوله وسيأتي إشارة إلى أنه يؤخذ من حدود السبب وغيره حدود أقسام متعلق خطاب الوضع لكون السبب وغيره متعلقات تلك الأقسام فيؤخذ من حد السبب أن جعل الشيء سببا معناه جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ومن حد الشرط أن جعل الشيء شرطا معناه جعل الشيء بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وهكذا.

(قوله: وكذا حد الحد) الحد المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل تعلق الجار والمضاف إليه بمعنى المعرف وقوله الدافع للاعتراض وجه الدفع أن الحد عند الأصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أو بالعرضيات فلا يتجه الاعتراض على المصنف بأن التعاريف المذكورة رسوم لا حدود فلا يستقيم قوله وقد عرفت حدودها ثم هذا مبني على ما فهمه الشارح من أن هذه التعريفات رسوم وإلا فالحق أنها حدود اسمية وقول الإسنوي إن هذا ونحوه حدود حقيقية ممنوع كما ستطلع على ذلك وحينئذ فلا حاجة لقول الشارح وكذا حد الحد إلى قوله نعم لأنه مبني على ما فهمه من كونها رسوما.

(قوله: لأن المميز فيها خارج عن الماهية) اعترضه الشهاب بأن تعريف الإيجاب بأنه الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازما بأن الاقتضاء نفسي فهو نفس الخطاب فلا يكون خارجا اهـ.

وبعد أن قوى هذا الاعتراض سم وأيده بأن جماعة منهم التفتازاني في حواشي العضد صرحوا بأن الاقتضاء هو نفس الخطاب وإنما أسند إلى الخطاب مبالغة كما في جد جده ويوافقه أيضا قول الشارح نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم إلخ لأنه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له بل تمحل في **الجواب** بما لا تقبله الألباب فقال يمكن **الجواب** باحتمال أن الشارح ثبت عنده بنقل عنهم أن المميز هنا خارج أو بأنه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافي أنها حدود لا رسوم وأن المميز فيها ذاتي لا عرضي اهـ.

وأنت تعلم أن دعوى أن الشارح اطلع على نقل لا دليل عليها كيف وهم مصرحون بخلاف ذلك وأن سوق العبارة يأبى دعوى التنزل فلا دليل عليه في الكلام وبعض من كتب هنا دفع **إشكال الشهاب** بحمل الاقتضاء على الطلب بالمعنى المصدري فلزم عليه مع مخالفته لهم اضطراره إلى أن للاقتضاء معنيين وأنه هنا بمعنى الطلب.

وفي قول الشارح في الاختصار بالمعنى الذي أرادوه وأن تصريحهم بأن الاقتضاء الخطاب لم يريدوا به الحصر أو أنه لا يكون إلا بمعنى الخطاب وبعد أن تكلف هذه التكلفات البعيدة رجع آخر إلى أن الطلب ذاتي أيضا فلم يزد شيئا سوى إطالة الكلام فيما لا يتعلق به المرام.

وأما ما نقله سم عن الناصر في درسه من أن انقسام التعريف إلى الحد والرسم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كالإنسان وأما الأمور الجعلية فهي أمور اعتبارية يعتبرها العقل فإذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حد لها والأجناس

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/١١٧

والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شيء داخل وخارج كالأمور الحقيقية فساقط جدا بل الحق أن الماهيات قسمان ماهيات حقيقية كماهية الإنسان والفرس.

ومعنى كونها ماهيات." (١)

"أي حيثما أطلقت على شيء معزو أولها لأهل الحق وتعرض لها هنا تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والإسكار لحرمة الخمر وإضافة الأحكام إليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال وتحرم الخمر للإسكار

ـــــــQفي المتن.

(قوله: حيثما أطلقت على شيء) أي في كلام أهل الشرع فلا ينافي أنها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر في وجود الشيء في التقييد بالحيثية إشارة إلى أن هذه الأقوال اختلاف فيما هو مراد من أطلقها من أئمة الشرع لا أنها اصطلاحات متخالفة لقائلها.

(قوله: لأهل الحق) إن أريد أهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من أن القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وإن أريد أهل الحق في هذه المسألة فلا **إشكال إلا** أنه يلزم التكرار في قوله الآتي الذي هو الحق إلا أن يجاب بأنه لا يلزم من عزوه لأهل الحق أن يكون في نفسه حقا فلذلك قال فيما سيأتي الذي هو الحق.

(قوله: تعرض لها) أي بقوله معرف أو غيره وهو استئناف بياني لأنه **جواب** سؤال تقديره ظاهر.

(قوله: تنبيها) وجه التنبيه أنه حكى هذه الأقوال في كلا المحلين وفيه حوالة على مجهول لأنا لم نعرف هذه الأقوال حتى نصل إليها في الكتاب الرابع.

(قوله: على أن المعبر إلخ) لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم إليه للتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما قاله الناصر.

وأجاب سم بما حاصله أن المراد أن الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلة وأن المأخوذ عارضا لذات السبب هو مفهوم العلة لا ذاتها اهـ.

ولا يخفى أن السؤال أقوى لمن تدبر.

(قوله: كالزنا إلخ) عدد المثال لأن العلة إما مناسبة للحكم أو لا فالزوال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر إذ الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه وبين الحكم المذكور، والزنا والإسكار مناسبان لأن وجوب الحد من جلد أو رجم مناسب للزنا لأنه سبب لاختلاط الأنساب المناسب له الزجر وحرمة الخمر مناسب للإسكار لكونه مزيلا للعقل المناسب له المنع ومثل للمناسبة بمثالين للإشارة إلى أنه لا فرق بين أن يكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا أو بغيره كالإسكار.

(قوله: لوجوب الجلد) مثال لا قيد لا يقال بل هو قيد لأن علة الرجم ليس مجرد الزنا بل هو مع الإحصان لأنا نقول

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/١٢١

الإحصان شرط في العلة لا شطر منها وفي التعبير عن الحكم في هذا وما بعده بالوجوب والحرمة دون الإيجاب والتحريم إشارة إلى أن الحكم الذي هو الخطاب السابق باعتبار أنه وصف له تعالى إيجاب وتحريم وباعتبار تعلقه بالفعل وجوب وحرمة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد تقدم ذلك.

(قوله: وإضافة الأحكام إليها) كما يقال مبتدأ وخبر والكاف بمعنى مثل وما مصدرية ونبه عنه بذلك على أن المراد بالإضافة في قول المصنف ما يضاف الحكم إليه الإضافة اللغوية وهي الاستناد والربط وإن الاستناد والربط هنا ما يفهم من نحو قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء فينحل قولنا السبب ما يضاف الحكم إليه إلى قولنا السبب ما يستند إليه الحكم الاستناد المعبر عنه فاللام التعليل أو الباء التي بمعناها.

(قوله: للإسكار) عبر فيه باللام وبالباء فيما قبله لأن اللام بشهادة الذوق تشعر بثبوت العلة ولزومها لمحلها والباء تشعر بتجددها وحدوثها تقول يحل بيع الثمرة بزهرها ولا تقول لزهرها وتقول أعتقت سالما لسواده ولا تقول بسواده." (١)

"قد تكون عدمية كما سيأتي (والشرط يأتي) في مبحث المخصص أخره إلى هناك لأن اللغوي من أقسامه مخصص كما في أكرم ربيعة إن جاءوا أي الجائين منهم ومسائله الآتية

ــــــــQذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحول وإليك النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما أجد من يصل إلى الإشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل من الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب لوجوب الظهر مع عدم المناسبة بينهما أصلا ولأجل خفاء الفرق وعدم اطراده وجدنا أكابر الأئمة كإمام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في أمر يسميه بعضهم سببا وبعضهم شرطا ولو وضح الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل اهـ.

رحم الله الشيخ استهول الإشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الأصوليين في هذا المبحث حق التأمل ظهر له ما في ذلك الإشكال من الاختلال رحمنا الله وإياهم أجمعين (قوله: قد تكون عدمية) أي عدما مضافا فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه في نفسه مجهول فكيف يعرف به غيره.

(قوله: إلى هناك) لفظة هنا من الظروف التي لا تتصرف وتجر بمن وإلى وحينئذ فلا إشكال في جرها محلا بإلى هنا وأما قوله إلا هناك فإن جعلت مرفوعة المحل بدلا من اسم لا مع لا فإن محلهما رفع بالابتداء لزم أنها تصرفت ولا يصح أن تجعل منصوبة المحل بدلا من محل اسم لا وحده لأنها معرفة ولا إنما تعمل في النكرات فينبغي أن تجعل استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محل لذكرها في محل من المحال إلا هناك أي في ذلك المحل فهي باقية على ظرفيتها ويرد عليه أن المستثنى منه في الحقيقة المجرور فقط والمختار في الاستثناء المفرغ الإتباع فيكون محلها جرا على البدلية فيعود المحذور فإن جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء ورد عليه أن الظرف تصرف لأنه ليس نصبا على الظرفية فيعود

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٣٣/١

المحذور أيضا إلا أن يقال إن مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهي على معنى في وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلا وفيه توقف.

وأما قوله المناسب هنا فلفظة هنا فيه ظرف لمحذوف أي المناسب ذكره هنا أي في هذا المحل ثم حذف المضاف فانفصل الضمير واستتر في المناسب فلم تخرج عن الظرفية ولا يصح أن تجعل مفعولا به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعلها ظرفا للمحذوف بجعلها ظرفا للمناسب بمعنى اللائق.

(قوله: لأن اللغوي من أقسامه) قال الناصر في كون اللغوي من الشرعي منع ظاهر لأن الشرعي هو متعلق الخطاب الشرعي ولا نسلم أن اللغوي كذلك وليس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله إن ورد سببا إلخ.

وأجاب سم بأن المراد بالشرط في قول المصنف مطلق الشرط وقوله لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سببا إلخ ممنوع إذ لا دليل عليه ووقوع الشرط في قوله وإن ورد سببا وشرطا إلخ على وجه خاص لا يقتضي الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه أعم فإنه يتضمن ما تكلم عليه مع زيادة الفائدة وقوله من أقسامه صفة اللغوي وخبر إن قوله مخصص.

(قوله: أي الجائين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصا لكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كما يأتي وإن كان مفهوم الشرط أقوى.

(قوله: ومسائله الآتية) بالنصب عطفا على اسم إن وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل إلخ قيل إن ضمير مسائله يعود إلى الشرط لا بقيد كونه لغويا لأن اللغوي لا يكون إلا متصلا ونظر فيه بأن اللغوي ينقسم إلى المتصل وغيره إلا أن المعتبر منه." (١)

"فبالنظر الصحيح في هذه الأدلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحدوث في الأول والإحراق في الثاني والأمر بالصلاة في الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بأن ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع، النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان، أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالأمر بالصلاة لوجوبها.

وقال يمكن التوصل دون يتوصل لأن الشيء يكون دليلا وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به

ـــــــــQلوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده.

(قوله: فبالنظر الصحيح إلخ) متعلق بقوله بعد، تصل إلى تلك المطلوبات، إن قدم عليه للحصر.

(قوله: كالحدوث) فيه تصريح بأن المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط وأورد الناصر أن كلا من الأمثلة مفرد تستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة.

واجلواب أنه ليس المراد بقوله كالحدوث وما بعده الذات من حيث هي بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٣٦/١

الذي هو الحد الأصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولا شك أنه بهذا الاعتبار تقع الحركة فيها.

وأجاب سم بأن مبنى الإشكال حمل في من، قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد إليه قوله، من الجهة التي من شأنها، فجعل تلك الحركة سببا أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة اهـ.

وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع وقوله في الجواب الثاني أن في العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعلقه فيها مع غيره، غير محتاج إليه مع أن فيه تقدير ما لا دليل عليه.

(قوله: بأن ترتب) مبني للمجهول ضميره العائد إلى الأدلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بأن الترتيب غير النظر بل لازمه وهو مختار ابن الحاجب خلاف ما عليه الكثير من المناطقة أنه عينه ثم إن هذا الترتيب إما بالفعل وهو الشكل الأول وإما بالقوة كبقية الأشكال، والقياس الاستثنائي لتوقف إنتاجها لرجوعها للأول.

(قوله: فالأمر بالصلاة) قال الناصر صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وإنما تكون هذه النتيجة لو كان صورة القياس، الأمر بالصلاة أمر بشيء وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة.

وأجاب سم بأن أل في الأمر للعهد أي فالأمر المذكور وهو أقيموا فكأنه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ.

(قوله:؛ لأن الشيء يكون دليلا إلخ) ؛ لأن الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم أو الظن عند النظر فيه وهذا حاصل نظر فيه أو لم ينظر كذا قال التفتازاني فقول الشارح؛ لأن الشيء أي الكائن بحيث يفيد إلخ وقوله." (١)

"أي عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه إليها على الثاني بحسب التعلقات أيضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه في الأزل أو فيما لا يزال بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمرا أو لتركه يسمى نهيا وعلى هذا القياس

ــــــQالتعدد في نفسها ولا محل لاعتراض سم بأن مجرد هذا الجواب لا يخلص من الإشكال مع فرض أن الكلام جنس؛ لأن فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع أن وجوده كذلك ممتنع.

(قوله: أي عوارض له) يعني أن الكلام صفة واحدة أزلية والتعليق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعليق تكثيرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهي أنواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به في كلامهم.

وقال الناصر إنها أنواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بأن التعلق أمر اعتباري وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الأزل وتلك الأنواع لهذا التعلق فتكون هي أيضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذي هو التعلق وقال وإياك أن تفهم أنها أنواع اعتبارية للكلام؛ لأن ذلك ينافيه قول الشارح أي عوارض له؛ لأن النوع مركب من الجنس لا عارض له. اهـ.

ورده سم بأن النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أي العارض اهـ.

وهذا عجيب منه فإن النوع مطلقا يعتبر في مفهومه الجنس والفصل حقيقيا كان أو اعتباريا وقد اعترف هو بذلك وكلام

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٧٠/١

الناصر في نفسه حسن لو ساعده اصطلاح القوم وعبارة الشرح وبعد أن سمعت أن لا جنس في الحقيقة ولا نوع وغاية الأمر أنه وقع التسمح بذكرها تعليما وتقريبا علمت اضمحلال جميع ما أورد هنا وهل يعقل في الصفة القديمة كونها جنسا أو نوعا سواء جرينا على اصطلاح المناطقة أو أرباب اللغة فإن مفهومهما كلي ولا شيء من الصفة مفهومه كلي وأيضا النوع مفهومه مركب ويستحيل التركيب في الصفة.

(قوله: تحدث بحسب التعلقات) أي تتجدد أي يتجدد اعتبارها بحسب اعتبار المعتبر وهذا التعبير شائع عند المتكلمين فاندفع قول الناصر الأولى تتجدد بل تحدث؛ لأن الأمور الاعتبارية لا توصف بالحدوث اهـ.

وهو كلام مفروغ منه ولكن لما شغف الشيخ بالاعتراض على الشارح لم يترك شاردة ولا واردة ومثل هذه المناقشات لا ينبغي للمحققين العناية بها (قوله: كما أن تنوعه إلخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر.

(قوله: أيضا) تأكيد لما يفيده قوله كما.

(قوله: في الأزل) أي على القول الثاني وقوله أو فيما لا يزال أي على القول الأول.

(قوله: بشيء)." (١)

"وقدم هاتين المسألتين المتعلقتين بالمدلول في الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذي الكلام فيه لاستتباعه ما يطول.

(والنظر الفكر)

ــــــــQهو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف لضميره بالمعنى المصدري فلا إشكال في إضافة الفعل إلى ضمير الفعل بأن فيه إضافة الشيء إلى نفسه.

(قوله: وقدم هاتين المسألتين) أي مسألة تسمية الكلام النفسي خطابا ومسألة تنوعه وفي الحقيقة هما مسألة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال إنهما متعلقان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسبا؛ لأن الدليل أصل إلا أن النظر متعلق بالدليل فهو من تتمة مباحثه فكان الأولى تأخيرها عن مباحث النظر؛ لأن المناسب تأخير المدلول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به.

(قوله: المتعلقتين بالمدلول) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرها هنا وكان مقتضى ذلك تقديمها على الدليل؛ لأن المدلول وهو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الإسلام إن تقديمهما بمقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الأصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل.

(قوله: في الجملة) أي في بعض الصور وذلك؛ لأن المدلول هو المطلوب الخبري وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسي أو غيره وهاتان المسألتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض أفراده وهو الكلام النفسي وقيل المراد بالمدلول الكلام النفسي وله اعتبارات عديدة وأبحاث كثيرة وهاتان المسألتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض مباحثه وهو الخطاب والتنوع لا باعتبار كلها وفي

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٨٣/١

الحقيقة هذا لا بد منه حتى على الاحتمال الأول.

(قوله: لاستباعه ما يطول) أي لاستتباع النظر ما يطول من تقسيم الإدراك إلى تصور وتصديق ثم التصديق إلى علم وظن واعتقاد ووهم وشك والكلام في تعريف العلم والجهل والسهو

(قوله: والنظر الفكر) قيل إنه مرادف له وقال أبو الفتح في حواشي الدواني على التهذيب وربما يفرق بينهما بأن الفكر مجموع الحركتين أي عند." (١)

"فتسمى تخييلا

ــــــــQلازم لعبارة القاضي فتأمل.

(قوله: فيسمى تخييلا) في الآيات نقلا عن الناصر لقائل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل ابتداء بلا واسطة خرج عنها الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها في المحسوسات فيسمى تخييلا لا فكرا مشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الأقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس، وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اهـ.

أقول: نختار الأول ولا **إشكال أصلا**؛ لأن المراد بحركة النفس في المحسوسات مطالعتها إياها ومشاهدتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو في المعقولات؛ لأن الجزئيات لا يقع فيها إيصال ولا ترتيب فإن تحصيل المطالب إنما هو بالكليات قال السيد في حواشي شرح الشمسية إن الجزئيات إنما تدرك بالإحساسات إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الإحساس مما يؤدي بالنظر إلى إحساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي إلى الإحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من إحساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا إلى إدراك كلي وذلك أظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر أصلا ولا هي مما يحصل بنظر وفكر فليست كاسبة ولا مكتسبة اهـ.

وعلله عبد الحكيم في حواشيه بأن الأمور العقلية لكونها منتزعة من أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرآة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فإنها متباينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى إحساس آخر نعم إحساس المحسوس موجب للتخيل والتوهم أي بحصول صورة في خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك والمحسوس في الوهم وليس هذا تحصيلا بالنظر بل إيجاب إحساس لإحساس آخر اهـ.

ومن هاهنا قال شارح سلم العلوم المولى علي الهندي إن المحسوسات هل تقع مقدمات برهانية أو لا قالوا لا تقع؛ لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليا مشتركا بين المحسوسات المحسوسة

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٨٤/١

بالحس ويحكم عليه حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس دخل ما اهـ.

فظهر لك من هذا الكلام أمران:

الأول: معنى التخييل والتوهم الثاني أن الإحساسات لا تعد حركة النفس فيها فكرا، وأما **جوابه** بقوله والظاهر أن الشارح إلخ فلا يوافق كلام القوم كيف والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى لا تنتزع منها الكليات أي غير ذلك مما بيناه في حواشي المقولات الكبرى فالقول بأنها لا تدرك الجزئيات أصلا غير مسلم والذي في كتب المحققين من الأعاجم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى أنها ترسم فيها وهو قول واه أو الكليات ترسم فيها والمحسوسات في قواها وهو القوي عندهم لا أنها." (١)

"وإن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدى بنفسه.

(والإدراك) أي وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها

ـــــــيقيد بما يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الإسلام قد يقال كيف يؤدي إلى ذلك أي العلم أو الظن مع أنه قيل إن الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بأن قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد أو الظن بخلاف ما هنا ثم إن تأدية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر.

وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه إشكال؛ لأن العلم ثابت لا يزول بالتشكيل والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر، وإن حمل كلامه على المسامحة والتجوز بإطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فإنه يؤدي إلى ما ذكر كان موهما من جهة أن ما ذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم، ويمكن **الجواب** بأن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقا في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل للعلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقا في الوقوف على الموجب المذكور فهو سبب للعلم في الجملة. اهـ.

وجواب سم بأن المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد بقرينة وضوح أنه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فلم يكن في كلام الشارح أن المؤدي إليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه شيء اهـ. في غاية البعد؛ لأنه تخصيص لعموم ما ذكر بلا دليل وما ادعاه من الوضوح مسلم في نفسه إلا أنه خارج عما يفيده سوق الكلام بل هو منشأ الاعتراض، ومن ناحية هذا **الجواب** بأن المراد بما ذكر الجنس الصادق بالبعض وهو الظن فإنه صرف للكلام عن المتبادر الظاهر منه.

(قوله: وإن كان منهم إلخ) هذا صريح في أن منهم من يستعمله فيما يؤدي مطلقا بنفسه أو بواسطة وأن هذا الاستعمال أكثر مع أنهم إنما يستعملونه في المؤدي بذاته كما يعلم ذلك من الوقوف على كلام المناطقة

(قوله: والإدراك) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما وإنما فسره الشارح بما ذكر وإن كان غير شائع لقربه

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٨٧/١

من المعنى اللغوي وهو الوصول يقال أدركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد الكمال ولذلك اعتبر في مفهومه التمام وإن كان الشائع في عباراتهم تفسير الإدراك بحصول صورة الشيء في العقل أي صورة الشيء الحاصلة عند العقل بناء على ما هو التحقيق من أنه من مقولة الكيف وهو بهذا المعنى شامل للتصور الساذج وللتصديق.

وقد يقيد بعدم الحكم فيختص بالتصور الساذج كما وقع هنا (قوله: بتمامه) فيه أنه لا يشمل إدراك البسائط؛ لأن التمام لا يعقل إلا في المركبات وأجيب بأن المراد بالتمام الكنه وإدراك الحقيقة وفيه كلام سيأتي.

(قوله: من نسبة) أي النسبة الحكمية وأشار بهذا إلى أنها مغايرة للحكم.

(قوله: أو غيرها) وهي المحكوم عليه والمحكوم به واعلم أن عبارة المصنف مساوية لعبارة الشمسية وهي العلم." [1]

"كالتصديق) أي الحكم بأن زيدا متحرك ممن شاهده متحركا أو أن العالم حادث أو أن الجبل حجر (و) التصديق أي الحكم الجازم (القابل) للتغير بأن لم يكن لموجب طابق الواقع أو لا إذ يتغير الأول بالتشكيك والثاني به أو بالاطلاع على ما في نفس الأمر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح إن طابق) الواقع كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب (فاسد إن لم يطابق) أي الواقع كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (و) التصديق أي الحكم (غير الجازم)

ـــــــQبعلم ولا مطعن في مقدمة من هاتين المقدمتين.

وقد صرح مير أبو الفتح في حواشي الجلال الدواني على التهذيب بأنه لم يذهب أحد إلى القول بأن العلم من مقولة الفعل وقوله إن الشارح ثقة وإنه لا وجه للطعن في نقله إلخ قد تكرر منه ذلك.

وقد علمت أن مثله لا ينفع في مقام الرد على المعترض وأن هذه الطريقة غير جادة في المناظرة بل هي مباهتة سادة لسبيل تحقيق الحق، وأما التزامه دخول علم الملائكة والأنبياء بالتكلف الذي سلكه في بيان الدخول فغير محتاج إليه ولا حاجة لتناول التعريف له لما سبق من البيان.

وأما **جوابه** عن الثالث ففيه مقنع ولكن التحقيق ما ذكرناه تدبر (قوله: كالتصديق إلخ) فيه مع قوله من حس أو عقل أو عادة لف ونشر مرتب (قوله: ممن شاهده متحركا) أي فالمشاهدة والإبصار لزيد لا للحركة ونقل عبد الحكيم في حواشي الخيالي أن الجبائي ذهب إلى أن الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر واللمس.

(قوله: إذ يتغير الأول) هو ما لم يكن لموجب وطابق الواقع وقوله والثاني هو ما لم يكن لموجب ولم يطابق الواقع.

(قوله: على ما في نفس الأمر) هو المراد بالواقع والخارج وهو الشيء في حد ذاته بقطع النظر عن إدراك مدرك واعتبار معتبر (قوله: وهو اعتقاد إلخ) إشارة إلى أن قوله صحيح ليس صفة لاعتقاد بل مستأنف إشارة لتقسيم آخر للاعتقاد (قوله: كاعتقاد المقلد) قال الناصر في جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد **إشكال لا** يخفى وجهه. اهـ.

قال سم لا **إشكال والفرق** ظاهر وذلك؛ لأن المقلد خال عن المزاحمات بخلاف المجتهد فإنه ينظر في الأدلة التي تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/ ١٩٠

فيقوى ثم نقل عبارة الإحياء في هذا المعنى والأحسن أن يقال إن المجتهد إذا استفاد الحكم من الدليل الظني كان اعتقاده له لموجب فيكون ظنه له قويا بالغا مبلغ اليقين فهو قطعي بالنسبة له كما تقدم أول الكتاب وإن كان الدليل في حد ذاته لا يفيد إلا ظنا ولكن الظن الذي حصل للمجتهد لا يزول إلا بقاطع قوي ولا كذلك اعتقاد المقلد فإنه لما لم يكن لموجب كان عرضته الزوال والتشكيك فرسوخه عنده لعدم طريان المعارض أو التشكيك حتى لو طرأ عليه شيء من ذلك زال اعتقاده ولذلك قال إمام الحرمين في البرهان عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلي فهو على القطع من جنس الجهل.

وقال أبو هاشم الجبائي في كتاب الأبواب إن العقد الصحيح مماثل للجهل وعنى بالعقد اعتقاد المقلد اهـ.

فظهر أن لا أثر للإشكال، والعجب أن الناصر قال سيأتي عند تعريف الجهل أن ظن المجتهد يفضي إلى العلم بموجب الأمارة فلا يندرج في الظن تأمل.

(قوله: والتصديق غير الجازم إلخ) ما سلكه المصنف من جعل التصديق الغير الجازم مقسما للظن والشك والوهم قال الكمال هو المشهور في كلام الرازي ومن تبعه ولكن التحقيق أن الشك والوهم لا حكم فيهما كما سيأتي في الشارح. والشيخ ابن الحاجب جعل المقسم ما عنه الذكر الحكمي فقال العضد في شرحه جعله مقسما دون الاعتقاد أو الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه اهـ.

فقد جرى المصنف في هذا التقسيم على طريقة ضعيفة، والتحقيق ما ذكره الشارح بقوله فيما بعد وقيل ليس الوهم إلخ قال عبد الحكيم توهم البعض أن الشك والوهم من قبيل التصديق فلم يفرقوا بين تصورات النسبة واقعة أو ليست بواقعة وبين الإذعان به.

(قوله: بأن كان معه احتمال نقيض إلخ) وذلك النقيض هو الطرف المرجوح وظاهره أنه لا بد أن يكون معه بالفعل فيكون مركبا من اعتقادين وهو خلاف." (١)

"ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب؛ لأنه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم.

(وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أي إدراك

ـــــــQفأكثر وإلا لكان مفهوم التعريفين انتفاء العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته فلا يتناولان إلا النزر من أفراد الجهل (قوله: بأن لم يدرك أصلا) تفسير لانتفاء العلم بالمقصود على وجه يظهر به تناوله لتسمي الجهل أعني البسيط والمركب وقصر التعريف الثاني على المركب فقط، فقوله: انتفاء العلم إلخ أمر كلي يندرج تحته القسمان.

وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك إلخ أو أدرك، وهذا الأمر الكلي وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكلي على أفراده ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله: أو أدرك إلخ فاندفع ما أورده الزركشي في شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لا نقل خلاف في تعريفهما وما أورده الناصر من أن الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عدمي اهـ.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/ ٢٠٠

فإن مبنى الإيراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلي في أفراده، نعم لو حمل عليه وقيل: الإدراك انتفاء إلخ اتجه ما ذكره ولا حمل هاهنا وحينئذ لا حاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمي على الوجودي كما في قولك: البياض لا سواد ناقلا له عن السيد في حواشي المطول دافعا به **إشكال التفتازاني** تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدمي ولا يجوز حمل العدمي على الوجودي ولما لا تكلفه سم في **جوابه** بما لا يخلو مع طوله من سقامة وما سلكه من نقل كلام من تعسف.

(قوله: ويسمى الجهل البسيط) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لأن كلا منهما وجودي.

وقال الكثير من المعتزلة: إن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما أنهما هو للمماثلة لا للمضادة، وذلك لأن المميز بينهما ليس إلا بالنسبة للمتعلق وهي المطابقة وعدم المطابقة والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين؛ لأنها متأخرة عن طرفيهما فتكون خارجة عنهما والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وحيث لا اختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية فيكونان متماثلين وهو المطلوب.

(قوله: أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع) يشمل ظن المجتهد الغير المطابق فيكون جهلا مركبا والظاهر أنه لا محذوف في تسلم ذلك ولا ينافيه ترتب وجوب العمل بموجبه في حقه والعلم بأن هذا حكم الله في حقه؛ لأن ذلك باعتبار ظاهر الأمارات التي استند إليها والكلام هنا باعتبار الواقع نعم قول المواقف والمحصول وغيرهما في الجهل المركب أنه الاعتقاد الجازم الغير المطابق يخرج الظن أفاده سم.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الشناعة القوية فالحق أنه على القول بأن كل مجتهد مصيب وهو ما ذهب إليه الأشعري وجمهور المتكلمين كالقاضي وطائفة من المعتزلة كأبي الهذيل والجبائي وابنه على أن الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد يكون ظن كل مجتهد بالنسبة إليه مطابقا للواقع، ولكن المختار خلافه وهو أن الحكم عند الله واحد فيكون المصيب واحدا لا بعينه وإليه ذهب إمامنا الشافعي والأستاذ أبو إسحاق وجماعة من الفقهاء وعلى هذا لا يكون الحكم مطابقا للواقع.

ولكن هذا مجرد احتمال جار في سائر المسائل الاجتهادية الظنية ومثله لا ينبني عليه جعل الحكم الظني الاجتهادي من أفراد الجهل المركب نعوذ بالله من ذلك؛ لأنا لم نتحقق عدم مطابقته للواقع بل ذاك تجويز عقلي. وفرق بين العلم بعدم المطابقة اللازم عليه ما ذكر وعدم العلم." (١)

"لا على وجوب الأداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الأداء في حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أي دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعا والمريض حسا في الجملة

ـــــــQالقضاء بقدر الفائت واجب كبدله وإلا لم يكن بدلا بل فعلا مقتضيا، وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشيء آخر لا تعلق به بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه اهـ.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢١٢/١

قال سم وهو **إشكال حسن** ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء في قوله بأن وجوب القضاء إلخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته فحاصل **الجواب** لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق إدراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز أن يكون مجرد إدراك سبب الوجوب مصحا لكون القضاء بقدر ما فات وللبدلية إذ يكفي في تحققها أنه كان يجب لولا العذر ولا بد لنفي ذلك من دليل.

(قوله: لا على وجوب الأداء) فيه بحث؛ لأن وجوب الأداء إن أريد به الوجوب في الجملة أعم من الوجوب على القاضي أو غيره منعت الملازمة في قوله وإلا إلخ، وإن أريد به الوجوب في حق القاضي كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا قاله الناصر.

قال سم **وجوابه** باختيار الشق الثاني وقوله: لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب إلخ، قلنا: الحصر في قوله إنما يتوقف إضافي أي لا يتوقف على وجوب الأداء بالفعل على القاضي بل يكفي فيه استدراك سبب الوجوب وإنما اقتصر عليه مع أنه ذكر في تعريف القضاء الوجوب في الجملة؛ لأنه وحده لا يكفي في وجوب القضاء، فإن من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء، وإن تحقق الوجوب في الجملة بل قد ينتفي الوجوب في الجملة ويجب القضاء لإدراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين، فإنه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من أدرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقيا وأن لا يتوقف إلا على إدراك السبب؛ لأن القضاء دار معه وجودا وعدما بخلاف الوجوب في الجملة.

(قوله: وإلا لما وجب قضاء الظهر) أي بناء على أن علة وجوب القضاء وجوب الأداء على القاضي كما يدل عليه آخر كلامه أما على أن العلة في وجوب القضاء الوجوب في الجملة فلا يتأتى ذلك.

(قوله: لعدم تحقق وجوب الأداء إلخ) إن أراد لعدم تحققه في هذه الحالة فلا يلزم منه نفي الوجوب في حد ذاته، ألا ترى أن المعسر بالدين لا يجب عليه الأداء في هذه الحالة مع الحكم بأنه واجب عليه وفي حال العسر لا يوصف بالوجوب تأمل.

(قوله وقيل يجب الصوم إلخ) نقله ابن السمعاني عن الحنفية.

(قوله: حسا أو شرعا مطلقا) واقتصر عليه لأجل أن يبين أنه في الجملة.

(قوله: في الجملة) أي لا في التفصيل، وبيان ذلك أن المريض قد لا يمكنه الصوم لعجزه عنه، وقد يمكنه لكن مع مشقة تبيح الفطر، فإذا قيل: إنه عاجز عن الصوم حسا على الإجمال، صح ذلك نظرا إلى عجزه في إحدى حالتيه، وإن كان لا يصح نسبة العجز إليه تفصيلا." (١)

"بينها في ضمن أي معين لها

ـــــــQشامل للمتواطئ والمشكك كذا قالوا أو المتجه أنه دائما من قبيل المشكك، وأما تمثيل المتواطئ بقوله أعتق هذا العبد أو ذلك العبد فهو أمر فرضي كما قدمنا وإلا فموارد النصوص كلها من قبيل المشكك وأورد الناصر أن المشترك بين أشياء

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢٢١/١

ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه اهـ.

وهو إشكال يرد على ظاهر العبارة والشارح صرفها عن الظاهر مما يندفع به هذا الإشكال وإشكال آخر وهو أن الواحد بما هو واحد إنما يوجد في الذهن لا في الخارج فلا يطلب وأجاب عنه ابن الحاجب بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته، ورده العلامة الشيرازي بأنه ينافي كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الأفراد والمستحيل طلبه دونها.

وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن أي معين إلخ وحاصله أن مفهوم واحد لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه، وكأنه قيل: أوجبت عليك أحدهما وأجزت لك ترك أحدها، وهذا ليس الإيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الأفراد موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى، وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز، ثم لا يخفى أن مفهوم واحد لا بعينه في نفسه معين والإبهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد." (١)

"وأجيب بأن إثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم.

قال المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١٠٤] وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فإنه أهل لذلك (والمختار) على الأول (البعض مبهم) إذ لا دليل على أنه معين فمن قام به

ـــــــــيقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث إن الفعل لا يوجد بدون فاعل.

(قوله: وأجيب) أي من طرف الأول بأن إثمهم بالترك أي إثم الكل بترك فرض الكفاية لتفويتهم أي تفويت الكل ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة بأن يقوم به بعضهم لا للوجوب عليهم، ثم الحصول مقصود بالذات وكونه من جهتهم في الجملة مقصود بالتبع فلا يخالف ما مر في التعريف قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور، وهذا هو الحقيق بالاستبعاد أعني إثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به.

وأجاب سم بأنه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لإحداهما على الأخرى في ذلك فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون الأخرى كلفت به غير معلوم بل كل من الطائفتين يحتمل أن تكون المكلفة على التسوية، بل إذا قلنا بالمختار الآتي من أن البعض مبهم آل الأمر إلى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة على البدل فجميع الطوائف مستوون في تعلق التكليف بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيهم فلا إشكال على هذا في إثم الجمع والفرق على هذا بين مختار المصنف وقول الجمهور أن الخطاب

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢٢٨/١

على قول الجمهور تعلق ابتداء بكل واحد لا بعينه وعلى مختار المصنف إنما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك.

(قوله: ويدل لما اخترناه) أي لدلالة من التبعيضية على ذلك فكأنه قيل ليفعل بعضكم وبحث فيه بأن القائل بوجوبه على البعض يكتفي بالواحد لصدق البعض به، والآية إنما تدل على الاكتفاء بجماعة إذ الأمة الجماعة.

وأجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال على تمام المدعي بل على المدعي في الجملة لدلالتها على تعلق الوجوب ببعض ماصدقات البعض. وقول المصنف: ويدل لما اخترناه، معبرا باللام الدالة على الاختصاص الذي هو عدم مجاوزة المقصور وهو الآية عن المقصور عليه وهو الوجوب على البعض، وإن كان مقصورا على بعض أفراده على المشعرة بالاستعلاء والإحاطة حسنا أو حكما إشارة إلى أن الاستدلال استئناسي لا يصلح لإلزام الغير لإمكان المعارضة من طرف الجمهور بدلالتها على الوجوب على الكل؛ لأنه خوطب الجميع بالأمر على وجه الاكتفاء بفعل البعض، وأيضا الاستدلال بالآية ونحوها كقوله تعالى ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية يؤول بالسقوط بفعل الطاعة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة: ٢٩] ونحوه.

وأجيب بأن تأويل أدلة المصنف للجمع بينهما وبين ظاهر قوله تعالى ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة: ٢٩] ليس أولى من العكس وضعف هذا الجواب بأن تأويل أدلة المصنف أولى؛ لأن الأصل في الخطاب بالأحكام الشرعية أن يكون عاما لا يختص به بعض دون بعض، ثم إن كون المطلوب منه الفعل الكل أو البعض لا يقتضي أن الفاعل منظور إليه بالذات لا بالتبع من حيث توقف الفعل عليه، وإن زعمه الناصر.

(قوله: أهل لذلك) أي لأن يتقوى به قول الجمهور.

(قوله: البعض مبهم) مبتدأ أو خبر والجملة خبر قوله: المختار ولم يحتج إلى رابط؛ لأنها عين المبتدأ في المعنى والقول بأن بعض مبهم هو القول بأن القدر المشترك بين جميع الأبعاض كما هو في غاية الوضوح، فاستدلال القرافي بآية ﴿ولتكن منكم أمة﴾ [آل عمران: ١٠٤] على الوجوب متعلق بالقدر المشترك؛ لأن المطلوب فعل إحدى الطوائف ومفهوم أحدها قدر مشترك بينها لا يعكر على ما اختاره المصنف من أن الوجوب على البعض بل يؤيده.

(قوله: فمن قام به) فيه أن هذا متفق عليه بين الأقوال فالأولى أن." (١)

"الفعل قبله (فإن قدم) عليه بأن فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أي فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قالت (الحنفية) وقت أدائه (ما) أي الجزء الذي (اتصل به الأداء من الوقت) أي لاقاه الفعل بأن وقع فيه (وإلا) أي، وإن لم يتصل الأداء بجزء من الوقت بأن لم يقع الفعل في الوقت (فالآخر) أي فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله.

(و) قال (الكرخي: إن قدم) الفعل على آخر الوقت بأن وقع قبله في الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقائه) أي بقاء المقدم له (مكلفا) إلى آخر الوقت، فإن لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده أن يبقى من إدراكه الوقت بصفة التكليف إلى آخره المتبين به

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢٣٩/١

ــــــــــــإلخ) أي الوجوب التخييري فلا يرد أن يقال: إنه في محل المنع؛ لأنه واجب موسع وبتضييق في آخر الوقت.

(قوله: وقال الحنفية) أي جماعة منهم وإلا فجمهورهم قائل بما قلنا من إثبات الوجوب الموسع وهو الصحيح عندهم كما نقله الزركشي وغيره عنهم اهـ. زكريا

قال بعض من كتب على المنهاج: إن المعول عليه عندهم أن الجزء الأول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل الأداء به لعدم المزاحم وإلا تنتقل السببية منه إلى الثاني، ثم إلى الثالث وهكذا، فإن لم يتصل به الأداء إلى الآخر تقررت السببية فيه لعدم ما ينتقل إليه بعده، فإن خرج الوقت فالسبب كل الوقت في حق القضاء وذكروا أن نفس الوجوب بأول الوقت ووجوب الأداء بآخره فصحة الصلاة عند الشافعية في أول الوقت بناء على أن الخطاب قد توجه لكن على سبيل التأخير.

وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة في أول الوقت وأوسطه مبني على انعقاد السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه في الوقت لا في أوله.

(قوله: ما اتصل به الأداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره.

(قوله: أي لاقاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوي ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد اللصوق والمراد الأولى فسرها بعد بقوله بأن وقع فيه إلخ واندفع ما يوهمه ظاهر العبارة من أن وقت الأداء ما قبله أو بعده.

(قوله: وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا) قال الناصر: فيه إشكال؛ لأن واجبا حال، فإن كانت مقارنة لعاملها لزم أن شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن، وإن كانت مقدرة لزم أن صفة الفعل أي وجوبه يوجد بعد انعدامه.

وقد يجاب بأن البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العضد، وأما إذا بقي فيعلم أن ما فعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به الوجوب فقوله: فشرط الوجوب عنده أي الحكم به اهـ.

قال سم ويجاب أيضا بأن معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا، ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وأن مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أي حال كونه محكوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا إشكال؛ لأن البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط والمشروط.

وأما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل؛ لأن الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص؛ لأنه غير معلوم في الحال للحكم هذا.

وقد أورد الزركشي أنه يلزم أن الفعل حال الوقوع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا لأنه لا يعلم ذلك إلا بآخر الوقت وهو خلاف القواعد.

وأجاب سم بأن المنتفى وصفنا له وحكمنا عليه لا في الواقع، فإنه لا بد له من أحد الأمرين وعدم الوصف باعتبار ما عندنا لا ضرر فيه.

(قوله: المتبين به) بالفتح أي المحقق وبالكسر أي المتحقق قال الناصر هو صفة للمصدر المنسبك من أن والفعل أي البقاء فهو مرفوع وليس مجرورا صفة للآخر؛ لأن التبين بالبقاء لا بالآخر وصحح سم جعله صفة له؛ لأن الآخر مقيد." (١)
"(قولان) :

الأول: ورجحه الإمام الرازي وغيره ينظر إلى السوم في الغنم والثاني إلى السوم فقط لترتيب الزكاة عليه وغير الغنم من الإبل والبقر وجوز المصنف أن تكون الصفة في سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها في مطل الغني ظلم كما سيأتي فيفيد نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم وأن تثبت فيها بدليل آخر وهو يعيد لأنه خلاف المتبادر إلى الأذهان.

(ومنها) أي من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو أعط السائل لحاجته أي المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أي لا في غيره واجلس أمام فلان أي لا وراءه (والحال) نحو أحسن إلى العبد مطيعا أي لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور: ٤] أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات» أي لا أقل من ذلك

ـــــــQوأجاب **بجواب** أثر التكلف عليه ظاهر، والأحسن أن يقال: إنه تفسير مراد أشار به إلى أن في كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيرا له بحسب مفهومه الظاهر ولا يخفى قوة **الإشكال** (قوله: قولان) ميل الشارح إلى ترجيح الأول (قوله: الأول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ورجحه الإمام الرازي وغيره اعتراضية أي أن الأول يعتبر المفهوم السوم مضافا للغنم فينفي الزكاة عن غير سائمتها

(قوله: والثاني إلى السوم) أي يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا ويوجب الزكاة في السائمة

(قوله: وجوز المصنف) أي في منع الموانع بل قال فيه: إنه التحقيق قال: إذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد في قولنا في الغنم السائمة زكاة إنما هو الغنم.

وفي قولنا: في سائمة الغنم زكاة إنما هو السائمة فمفهوم الأول عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقييد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلا التي لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ السائمة اهـ. فالمصنف ناظر إلى إضافة السائمة إلى الغنم لا إلى لفظ الغنم فقط كما يوهمه كلام الشارح فاعتراض الناصر قوله على وزانها إلخ بأن بينهما فرقا جليا، فإن الغني مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه اهـ.

لا ورود له، فإن المصنف اعتبر التقييد بالغنم من حيث إضافته إلى السائمة، فإن السائمة بدونه تعم الغنم وغيرها فإذا ذكر الغنم كان السوم خاصا بها فقول الشارح على وزانها من حيث التقييد فالنظر إلى القيد وعدمه لا إلى الاشتقاق وعدمه كما فهمه الناصر أخذا بظاهر عبارة الشارح ولم يتدبر ما قاله المصنف

(قوله: على وزانها) أي في تقييدها بالمضاف إليه (قوله: كما سيأتي) أي من أن مفهومه أن مطل غير الغني ليس بظلم لا أن غير المطل ليس بظلم فعلى ما جوزه المصنف يفيد قوله – عليه الصلاة والسلام – «في سائمة الغنم زكاة» نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم كما يدل عليه التقييد بالإضافة، وإن ثبت وجوب الزكاة فيها بدليل آخر

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/٢٤٥

(قوله: لأنه خلاف المتبادر) تعليل للشيء بنفسه؛ لأن خلاف التبادر نفس البعد فكان المناسب أن يقول: لأن المتبادر غيره (قوله: أي بالمعنى السابق) وهو لفظ مقيد إلخ وفرق القرافي بين الصفة والعلة بأن الصفة قد تكون مكملة للعلة لا علة وهي أعم من العلة، فإن وجوب الزكاة في السائمة ليس للسوم وإلا لوجبت في الوحوش وإنما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم أتم منها مع العلف اهـ. زكريا

(قوله: أي المحتاج) أشار إلى التأويل في العلة حتى تدرج في الصفة (قوله: أي لا وراءه) أي ولا شيئا من بقية جهاته ولو عبر بدله بخلفه لكان أنسب؛ لأن وراء تكون بمعنى قدام كما في قوله تعالى ﴿وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا﴾ [الكهف: ٧٩] أي أمامهم

(قوله: أي لا أكثر) ذكر هنا الأكثر دون الأقل وفيما بعد الأقل دون الأكثر احتباكا وإنما ذكر الكثرة في الأول؛ لأن المقصود منه الزجر فربما تتوهم فيه الكثرة وفي الثاني القلة؛ لأن المقصود منه التنظيف فربما يتوهم منه الاقتصار على أقل." (١)

"وهلم، وكذا الباقي (فإن كان التعين) في المعين (خارجيا فعلم الشخص) ، فهو ما وضع

ــــــــQالحقيقة لم يصدق قوله، وهو أي جزئي يستعمل فيه، أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين إذ لم يعتبر تعين الفرد ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضا، أو بأنه لم يعتبر هذا القسم؛ لأنه في المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان اهـ.

وأقول: ذكر الإضافة هنا دخيل فإن الرضي صرح بأن أصل وضعها العهد، وإنما توسعوا في الاستعمال، وإنما **الإشكال مختص** بالمعرف فاللام الحقيقة والتي للاستغراق والتي للعهد الذهني وحاصل ما انفصل عنه أن قوله أي جزئي إلخ نظرا لغالب المعارف فلا يضر عدم شمول هذه الأقسام وتختص التي للعهد الذهني بعدم الالتفات إليها لكونها في حكم النكرة، وهذا **الإشكال مسبوق** به فإن العلامة أبا الليث السمرقندي، أورده في شرحه على الرسالة الوضعية على القول بأن المعارف موضوعة للمفهوم الكلي إلخ فقال ما نصه الوضع للمفهوم الكلي ليستعمل في جزئياته مشكل في المعرف فاللام الجنس لتصريحهم بأنه لا يستعمل إلا فيما وضع له أعني الحقيقة المتحدة في الذهن من حيث إنها معلومة سواء كان القصد إلى الجنس من حيث هو، أو من حيث الوجود في ضمن البعض، أو الكل اهـ.

وتصرف فيه سم بما سمعت ويجاب عنه بأن المعرف فاللام الجنس مثلا من حيث إنه معرف فاللام الجنس موضوع للمفهوم الكلي، وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال في الجزئيات أعني هذا المفهوم، وذاك المفهوم، وكذا العهد غاية الأمر أن الجزئيات هنا أمور كلية، وهي جزئيات إضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم.

وقد علمت تخصيص الجزئيات بالحقيقة فمفهوم مدخوله المعين عند السامع أمر كلي تحته مفاهيم هي أمور كلية أيضا كالإنسان، والفرس، والحمار، وإلى غير ذلك هذا على القول بأن الموضوع له الكلي بشرط الاستعمال في جزئي وأما على مقابله فيجعل ذلك المفهوم آلة؛ لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بإزائها فذلك المفهوم الكلي على الأول موضوع له وعلى الثاني آلة الملاحظة الموضوع له، والخطب في ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد؛ لأن الأصل في التعاريف

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣٢٨/١

العموم.

(قوله: وهلم) ، أي: يتناول ثالثا بدلا عنهما، وهكذا.

(قوله: فإن كان التعيين إلخ) بين بهذا الفرق بين علمي الشخص، والجنس وسكت عن بقية المعارف، وهي تشاركهما في التعيين وتفارقهما بأن التعيين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل في ذلك (قوله: خارجيا) المراد به التعين الشخصي، فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشيء مع مشخصاته، والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم في حواشي المطول أمارات التشخص لا موجباته؛ لأن التشخص هو الوجود على النحو الخاص، أو حالة تتبعه، أو تقارنه من الأعراض، والصفات، فالشكل، والكيف، والكم أمارات يعرف بها التشخص فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص وبهذا يندفع البحث المشهور، وهو أن استعمال العلم في الصغر بعد صغره مجاز لتغير المشخصات، والأجزاء ولا حاجة إلى الجواب عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر عرفا فإن الكبير هو الصغير عرفا واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفي وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل، والبلدان فإنها لم تتعين؛ إذ لم تنحصر فإنها لا تزال تتجدد؛ إذ المراد التعين في الجملة وبه يندفع الإشكال أيضا بالأعلام الموضوعة للمولود الغائب فإن الواضع يستحضره بوجوه كلية منطبقة عليه، وإن لم يره، وهذا كاف في وضع العلم تأمل.

(قوله: من حيث الوضع) مأخوذ من قول المصنف لا يتناول؛ لأنه حال من قوله وضع لمعين، والحال قيد في عاملها فاندفع قول الكوراني كان على المصنف زيادة قولهم بواضع واحد لئلا تخرج الأعلام المشتركة فإنها، وإن كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعددة اهـ.

وذلك؛ لأن تناولها للغير ليس من حيث الوضع له، بل من حيث عروض وضع ثان لهذا الغير." (١)

"لم يستعمل إلا لله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى.

وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه:

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا ... وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

أي ذا رحمة قال الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم أي أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم إليه لجاجهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي – صلى الله عليه وسلم – كما لو استعمل كافر لفظة الله في غير الباري من آلهتهم وقيل إنه شاذ لا اعتداد به وقيل إنه معتد به والمختص بالله المعرف باللام

(وهو) أي المجاز (واقع) في الكلام (خلافا للأستاذ) أبي إسحاق الإسفراييني (و) أبي علي (الفارسي) في نفيهما وقوعه

ــــــQلا اتجاه له، أما السؤال فلا ورود له فإن الكلام مفروض في استعمال الألفاظ بحسب القانون العربي.

وقد استعملت الرحمة في معناها الحقيقي وساغ بحسب هذا القانون استعمال رحمن في معناه الحقيقي لكنه لما اختص به سبحانه وتعالى منع ذلك الاختصاص استعماله في معناه الحقيقي لاستحالته في حقه تعالى كالرحمة أيضا فوجوب استعماله مجازا لا حقيقة لدليل خارجي وهو لا يعارض قاعدة اللغة يؤيد ما قلنا أن بعضهم جوز كونه كناية فأورد عليه أن الكناية

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣٦٥/١

يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي وهو ممتنع فيه فأجاب بعض المحققين بأن الكناية من حيث هي يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي ولا يقدح فيه امتناعه لخصوص المادة كما هنا.

وأما **الجواب** فساقط عن رتبة الاعتبار عند أولي الأنظار.

وقد تفطن – رحمه الله – لمثل ما قلنا حيث كتب على قوله فمن تعنتهم رادا على شيخ الإسلام وغيره في قولهم إنهم خرجوا بمبالغتهم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره اهـ.

بأنه حيث كان رحمن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز إطلاقها على غيره تعالى كان هذا الإطلاق من بني حنيفة موافقا لقياس لغة العرب ونطقا بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله بما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة وتجويز كون الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لا دليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل إنه معتد به إلخ وضعف قول الكمال فيه أن الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه ولبعض الحواشي المتأخرة هاهنا كلام تمجه الأسماع وتأباه الطباع.

(قوله: وأما قول بني حنيفة إلخ) **جواب** عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا لله وهو أنه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر.

(قوله: فمن تعنتهم) التعنت تطلب الإيقاع في العنت أي الأمر الشاق فإما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه.

(قوله: أن هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره أنه لا يصح لا حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتي كما لو استعمل كافر إلخ وقد يستشكل ذلك اهـ. وقد علمت وجه إشكاله.

(قوله: كما لو استعمل كافر إلخ) **جواب** عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم فإنه اعترض بما حاصله أن التعنت سبب في الإطلاق ومتى ثبت الإطلاق فقد وجد الاستعمال في الجملة غايته أنه ذكر سبب الإطلاق وهو التعصب وحاصل **الجواب** أنه ليس إطلاقا صحيحا وإنما حملهم عليه اللجاج في كفرهم فإنهم كفروا بادعائهم لمسيلمة النبوة وتوغلوا في الكفر بإطلاقهم عليه ما يختص بالإله توغلا خرجوا بالمبالغة فيه عن طريق اللغة.

قاله الكمال وفيه أن اللجاج لا يخرج العربي عن لغته وإلا لأدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فينسد باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام أنه مختص به شرعا لا لغة لأن قياس اللغة يقتضي أن كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع.

(قوله: وقيل إنه معتد به) هو ما ارتضاه المصنف في شرح المختصر وإنما أخره." (١)

"كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل – عليه الصلاة والسلام – ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء: ٦٣] نسب الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها فضلا عن غيره والإله لا يكون عاجزا

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٤٠٢/١

(فهو) أي التعريض (حقيقة أبدا) لأن اللفظ فيه لم يستعمل في غير معناه

ـــــــــQمعنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز.

(قوله: كما في قوله تعالى) في التمثيل بذلك بحيث لا يلزم من استعماله في معناه الذي هو إرادته به إخبار بغير الواقع قال الناصر وأجاب سم بعد كلام طويل نقله عن التلويح محل القصد منه أن مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب إنما هو المعنى الكنائي وأما المعنى الحقيقي فلا يتعلق به إثبات ولا نفي ولا يرجع إليه صدق ولا كذب قال وما ذكر في الكناية يجري في التعريض وبه ينقطع هذا البحث من أصله اهـ.

ولا يخفى عليك أن المعنى المعرض به لم يستعمل فيه اللفظ فليس بحقيقة ولا مجاز كما سمعت ولا يكون مناط الصدق والكذب لأن اللفظ لم يستعمل فيه وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ وكلام الناصر بالنسبة إليه وما أشار إليه من القياس الذي هو روح الجواب لا يصح كيف وقد قال السيد في حاشية المطول: إن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا وإلا لزم أن يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه فالأحسن أن يقال إن التعريض وإن كانت حقيقته الأصلية ما تقرر إلا أنه قد يحصل عارض يصير الالتفات فيه نحو المعرض به بحيث يكون كأنه المقصود الأصلي وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في أصله كقوله تعالى ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ [البقرة: ٤١] فإنه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي هنا اهـ.

وبه يتخرج الجواب عن الإشكال فإن كلام الناصر بالنظر إلى الأصل التعريض وحقيقته من حيث هو ووجد بخط سم على هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه في حاشيته على الكتاب ما نصه نعم لقائل أن يقول هذا وإن دفع هذا البحث لكنه لا يصح كون التعريض في هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه إسناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازا اللهم إلا أن يقال الإسناد إلى غير من هو له إنما يقتضي كونه مجازا إذا كان مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد الانتقال منه إلى غيره فلا فليراجع اهـ.

وأقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقي وهو سيدنا إبراهيم – عليه السلام – وبين الفاعل المجازي الذي أسند إليه الفاعل وعلى تقدير صحة كون الإسناد مجازيا لا يرد البحث أصلا لأن مورده على أن الإسناد حقيقي فكان يستغنى في دفع البحث به عما ارتكبه من التأويلات التي لم تتم على أن جعل الإسناد مجازيا يبطل صورة التعريض وقوله في الجواب إن الإسناد إلى غير من هو له إلخ تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتأمل.

(قوله: كأنه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد أي الخليل – عليه الصلاة والسلام – وضمير غضب يعود إلى كبير الأصنام.

(قوله: تلويحا لقومه إلخ) هذا لا يناسب ما قبله من أن المقصود التعريض وإنما يناسب القول بأن المقصود به التهكم والمناسب للتعريض التلويح بأن الله يغضب من عبادتها بالأولى وقرره شيخ الإسلام بما يفيد ذلك فقال في قوله وكأنه غضب إلخ أي

فالإله الحق يغضب لعبادة غيره بالأولى.

(قوله: فهو حقيقة أبدا) قال منجم باشا في حاشيته على الرسالة الفارسية." (١)

"المعنى افعل من غير تجويز ترك.

(وقيل) هي حقيقة (في الندب) لأنه المتيقن من قسمي الطلب (وقال) أبو منصور (الماتريدي) من الحنفية هي موضوعة (للقدر المشترك بينهما) أي بين الوجوب والندب وهو الطلب حذرا من الاشتراك والمجاز فاستعمالها في كل منهما من حيث إنه طلب استعمال حقيقي والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه وجب كذا أي طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما (وقيل) هي (مشتركة بينهما وتوقف القاضي) أبو بكر الباقلاني (والغزالي والآمدي فيها) بمعنى لم يدروا هي حقيقة في الوجوب أم في المندوب أم فيهما.

(وقيل) هي (مشتركة فيهما وفي الإباحة وقيل في) هذه (الثلاثة

ــــــــ (قوله: لأنه المتيقن) أي لأن المنع من الترك المختص بالوجوب أمر زائد لم يتحقق إرادته وعورض هذا من جانب القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل إذ الأصل في الأشياء الكمال والكمال من الطلب ما اقتضى منع الترك وهو الوجوب دون الندب وأيضا المتيقن أصل الطلب وأما كونه للندب أو الوجوب فأمر زائد على ذلك الأصل.

(قوله: والوجوب الطلب إلخ) أي فلا فرق بين الوجوب والإيجاب في الحقيقة وإنما الفرق بينهما اعتباري كما تقدم في المقدمات من أن الطلب الجازم الذي هو من أنواع الخطاب النفسي إن اعتبر كونه صفة لله تعالى سمي إيجابا وإن اعتبر إضافته للفعل وتعلقه به سمي وجوبا فيصح استعمال أحدهما موضع الآخر فلا يقال الطلب إنما هو مشترك بين الإيجاب والندب لا بين الوجوب والندب والوجوب غير الإيجاد لأن الوجوب من صفات المكلف والإيجاب من صفات الله تعالى.

وأورد سم أنه حيث كان الوجوب هو الطلب الجازم لزم من اعترف بأنه مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوي وأن الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفاد من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته.

وأجاب بأن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذي من شأنه وصيغته ترتب العقاب وهو بهذا الاعتبار ليس مدلول الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة اهـ. ملخصا

وأقول حاصل الجواب منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل في الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم أن الماهية تنعدم بانعدام بعض أجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتي واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك إن تصور كون الشيء لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فساده في نفسه يكر على جوابه بالإبطال لأن فيه اعترافا بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/٤٣٥

فيعود الإشكال مع لزوم التناقض لأنه بمقتضى الجواب ترتب العقاب ليس خاصة وبمقتضى هذا الإشكال هو خاصة.
وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه إلخ يقضي بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو إن تم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كماهية الإنسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثاني فالتحقق الخارجي منتف والذهني لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزاء وبهذا الاعتبار انعدمت الخاصة تدبر.
(قوله: فيها) أي في صيغة افعل.
(قوله: لم يدروا) أي فلا يحكمون إلا بقرينة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف.
(قوله: فيهما) أي في." (١)
"أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتا) خبرا أو أمرا (أو سلبا) نفيا أو نهيا نحو جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لأنه في قوة قضايا بعدد أفراده أي جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم إلخ وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أي لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل
ـــــــQفمثله المحكوم به نحو الساكن في الدار عبيدي.
(قوله: أي محكوم فيه) أي المدلول الواقع في التركيب وفيه تسامح فإن الحكم إنما هو في القضية.
(قوله: أو سلبا) المراد بالسلب عمومه نحو ﴿ولا تقتلوا النفس﴾ [الإسراء: ٣٣] أما سلب العموم نحو ما كل عدد زوجا فلا عموم له إذ لا يرتفع فيه الحكم عن كل فرد فرد فإنه يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج.
(قوله: مطابقة) حال على حذف مضاف أي ذا مطابقة.
(قوله: لأنه في قوة إلخ) علة لكون مدلول العام مطابقة.
(قوله: وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى أنهما قضيتان بخلاف ما لو قال جاء فلان وفلان فإنه قضية واحدة (قوله: وهكذا فيما تقدم) أي من الأمثلة أي وما خالف فلان إلخ (قوله: إلى آخره) أي إلى آخر العدد.
(قوله: على فرده) أي فرد القضية.
(قوله: محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أي فرد ففرد وهكذا وقيل الثاني صفة للأول بتأويل منفرد أي فرد منفرد عن غيره (قوله: دال عليه مطابقة) فلفظ ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] يدل على أفراد مطابقة بالقوة القريبة من الفعل وجواب الأصفهاني عن إشكال القرافي في هذا المحل كما نقله الكمال ظاهر أو صريح في أن الدال بالمطابقة على الأفراد إنما هو تلك القضايا المندرجة بالقوة تحت ذلك العام الذي هو ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا بغير المطابقة من التضمن والالتزام لأن هذه الدلالات على تلك الأقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الأصفهاني.
وأورد الناصر أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لأنه موضوع لجميع الأفراد ولذلك كان استعماله في الخاص على

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/٤٧٥

الخصوص مجازا وحينئذ فالمناسب أن تكون دلالته عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية ودلالة العام عليه ظنية اهـ.

وهو قوي سبقه إليه الكمال بن الهمام فإنه جعل دلالته تضمنية ويراد بالجزء في دلالة التضمن مطلق البعض الصادق ببعض الأفراد لا خصوص ما يتركب منه ومن غيره كل.

(قوله: لا كل) أي لا ذو كل (قوله: من حيث هو مجموع) احتراز عن الحكم عليه باعتبار كل فرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد.

(قوله: نحو كل رجل إلخ) تمثيل للمنفي الذي حكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع ومن ذلك قوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ [الأنعام: ٣٨]." (١)

"(وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان وتقدمتا وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك (ومتى) للزمان استفهامية أو شرطية نحو: متى تجئني متى، جئتني أكرمتك

ــــــــQالشارح بالنكرة؛ لأنه الموافق للغرض المراد من عموم الأفراد وفيه أنه يقتضي أن كلا يقول بما قال به الآخر فيلزم أن يكون مشتركا فالأحسن ما قاله شيخ الإسلام إن العهد ليس في الموصول بل في صلته وعهديتها لا تنافي عمومه اهـ.

على أنه قد يقال إن عهدية الصلة لا ينافي عمومها فإن قولك جاء الذي عندك شامل لجميع من كان عندك ثم رأيت في حاشية العلامة عبد الحكيم على البيضاوي عند الكلام على قوله ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] الآية أن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالمعرف باللام في استعمالاته الأربعة وأنه إذا استعمل في بعض مما اتصف بالصلة كان كالمعرف فاللام العهد الذهني فكما أن المعرف المذكور لكون التعريف فيه للجنس معرفة بالنظر إلى مدلوله وفي حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة فلذلك يعامل معاملتها كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة وبالنظر إلى البعضية المبهمة المستفادة من خارج كالنكرة فيجوز أن يعامل به معاملة النكرة والمعرفة أيضا اهـ.

(قوله: وأي) قال الإسنوي هي عامة في أولي العلم وغيرهم إلا أنها ليست للتكرار حتى لو قال أي وقت ضربت فأنت طالق فضربت مرارا طلقت واحدة وانحلت اليمين بالمرة الأولى بخلاف كلما ونحوها فإنها تقتضي التكرار حتى لو قال كلما كلمت رجلا فأنت طالق فكلمت ثلاثة بلفظ واحد طلقت ثلاثا على الصحيح ولم يعد الغزالي في المستصفى صيغة أي مع ما عده من صيغ العموم.

وفي شرح إصلاح التنقيح لابن كمال باشا إذا قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا، أو على الترتيب عتقوا جميعا وإن قال أي عبيدي ضربته لا يعتق إلا واحد منهم وهو الأول إذا ضربهم على الترتيب وإلا فالخيار إلى المولى ووجه الفرق أن الفعل في الأولى عام؛ لأنه مسند إلى عام وهو ضمير أي وفي الثانية خاص؛ لأنه مسند إلى خاص وهو ضمير المخاطب والراجع فيه إلى " أي " ضمير المفعول ولا عبرة به؛ لأنه فعله بخلاف الفاعل فإنه لا بد منه في كل فعل فلا **إشكال فيه** من

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٥١٣/١

جهة النحو اهـ.

وأما مذهبنا معاشر الشافعية فقد نقل الإسنوي عن فتاوى الشاشي تعميم العتق في المسألتين للضاربين والمضروبين قال ونقل ابن الرفعة في الكفاية عن تعليق القاضي الحسين أنه يعم الضاربين لا المضروبين بل إن ترتبوا عتق المضروب الأول وإن وقع عليهم الضرب دفعة واحدة عين العتق في واحد منهم قال وهذا رأي الإمام أبي الحسن ووجهه بنحو ما نقلناه عن شرح الإصلاح (قوله: أي الشرطيتان) وقال القرافي إن ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى ﴿إلا ما دمت عليه قائما﴾ [آل عمران: ٧٥] قال وكذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني ما تصنع اهـ.

وفيه نظر؛ لأن معنى الحرف لا يستقل بالمفهومية فلا يوصف بعموم ولا خصوص كما لا يوصف بالكلية والجزئية كما صرح به السيد الجرجاني في حواشي الشمسية اللهم إلا أن يقال إن ما الحرفية المذكورة لها دخل في العموم على أنه يقال ما السر في تقييد الفعل بالمستقبل وهلا كان الماضي كذلك وما وجه تخصيص ما دون الحروف المصدرية؟ (قوله: وأطلقهما) أي لم يقيدهما بما سبق ليحترز بذلك عن أي إذا كانت نكرة موصوفة، أو حالا وكذا عن ما إذا كانت نكرة موصوفة أو تعجبية مثلا فلا يكونان من صيغ العموم في هذه الأحوال وحاصل الجواب أن ظهور قصد التقييد سوغ الإطلاق؛ لأن المخاطب إذا تأمل المعنى أدنى تأمل علم انتفاء العموم في غير الشرطيتين والاستفهاميتي والموصوليتين (قوله: متى للزمان) قيده ابن الحاجب بالمبهم وعليه فلا يقال متى زالت الشمس فأتني (قوله: متى جئتني إلخ) المعنى في أي زمن جئتني لا كلما جئتني أكرمتك إذ لا دليل عليه وحينئذ ليست متى الشرطية للعموم وإنما تفيد التوسعة في الزمان فإن أريد بالعموم هذا فظاهر وإن أريد العموم الحقيقي وهو." (١)

"(أن نحو ﴿خذ من أموالهم﴾ [التوبة: ١٠٣] يقتضي الأخذ من كل نوع) وقيل لا بل يمتثل بالأخذ من نوع واحد (وتوقف الآمدي) عن ترجيح واحد من القولين والأول ناظر إلى أن المعنى من جميع الأموال والثاني إلى أنه من مجموعها

(التخصيص) مصدر خصص بمعنى خص (قصر العام على بعض أفراده) بأن لا يراد منه البعض الآخر

ـــــــــــــــQمردود.

(قوله: أن نحو خذ إلخ) الكلام في اللفظ في حد ذاته وإلا فهذه الآية قامت أدلة على تخصيصها بالأموال التي يجب فيها الزكاة ونظيره ما وقع في الفتاوى فيما لو شرط على المدرس أن يلقي كل يوم ما تيسر من علوم ثلاثة وهي التفسير والأصول والفقه هل يجب أن يلقي من كل واحد منها أو يلقي من واحد منها اهـ. فعلى الأول يجب أن يلقي المدرس من كل نوع لا من نوع واحد وقد ذكر الإسنوي هذه المسألة ولم يتعرض للتصحيح وجعل من فروعها أيضا صحة الاستدلال بالآية المذكورة على ما وقع فيه الخلاف في وجوب الزكاة فيه كالخيل ونحوه

(قوله: وقيل لا) احتيج له بأن من للتبعيض وهو يصدق ببعض مدخولها ولو من نوع واحد وأجيب بأن التبعيض في العام إنما يكوم باعتبار كل جزء من جزئياته. (قوله: إلى أنه من مجموعها) الصادق بالبعض بناء على أن مدلول الجمع كل لا

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣/٢

كلية

(قوله: التخصيص) أل للعهد الخارجي باعتبار كونه معلوما وإن لم يكن مذكورا ثم يحتمل أن يكون ترجمة فيعرب إعرابها المشهور أو مبتدأ خبره ما بعده. (قوله: بمعنى خص) إشارة إلى أن ما في صيغة التفصيل من الكثير غير مراد وأن المراد أصل الفعل الصادق بمرة.

(قوله: قصر العام) من إضافة المصدر لمفعوله أي قصر الشارع العام والكلام على حذف مضاف أي حكم العام بدليل قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد والمراد قصره ابتداء أو بعد الشمول ليشمل القسمين وإنما لم يقل بدليل؛ لأن القصر الشرعي لا يكون إلا به لكن قيل كان ينبغي تقييد أفراده بالغالبة ليخرج النادرة وغير المقصودة فإن القصر على أحدهما ليس تخصيصا خلافا للحنفية، ولذلك ضعف تأويلهم «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» بحمله على المكاتبة أو المملوكة؛ لأنه نادر فلا يقصر عليه الحكم.

وأجاب عنه البرماوي بأنه مع ندوره لا دليل فيه على تخصيص العام بذلك وفي البرهان قال قائلون الحديث محمول على الصغيرة فأنكر عليهم وقيل لهم ليست الصغيرة امرأة في حكم اللسان كما ليس الصبي رجلا والتزموا سقوط التأويل على مذهبهم بأن الصغيرة لو زوجت نفسها انعقد النكاح صحيحا وبقي موقوف النفاذ على إجازة الولي وقد قال - صلى الله عليه وسلم - فنكاحها باطل ثم أكد البطلان بتكرر الباطل ثلاثا ومنهم من حمله على الأمة وزعموا أنه لا يمتنع تسمية الأمة امرأة ورد ذلك بوجهين أحدهما أن نكاحها صحيح موقوف كما ذكرناه في الصغيرة.

الثاني: «أنه - صلى الله عليه وسلم - قال وإن مسها فلها المهر» ومهر الأمة لمولاها وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم أن الحديث محمول على المكاتبة واستفادوا بأكمل عليها على زعمهم استحقاقها المهر ويرد عليه أنه - صلى الله عليه وسلم - ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما وأي فإذا فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم إذا ابتدأ الرسول - صلى الله عليه وسلم - حكما ولم يجره **جوابا** عن سؤال ولم يطبقه على حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال **والإشكال في** بعض المحال بل قال مبتدئا أيما امرأة إلخ فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصد تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه - صلى الله عليه وسلم - أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هذه الغالبات والمقصودات فقد قال محالا اهـ. باختصار

(قوله: بأن لا يراد إلخ) صادق بأن يراد عدم ذلك البعض الأخر وصادق بحالة السكوت عن الإرادة ومن حالة إرادة المقصود عليه فقط وقريب من ذلك ما قيل في الاستثناء هل المستثنى مسكوت عنه أو محكوم عليه بالنقيض وينبغي أن المراد عدم الإرادة من حيث الحكم لئلا يخالف مختار المصنف الآتي في قوله والعام المخصوص إلخ وليناسب قول الشارح الآتي نبه بهذا على أن المخصوص إلخ فإن قيل التخصيص في." (١)

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣١/٢

"ولا إشكال في ذكر البيان هنا مع ذكره قبل؛ لأن الكلام هنا فيما يعلم به صفة الفعل من حيث هو لا بقيد كونه سوى ما تقدم (ويخص الوجوب) عن غيره (أماراته كالصلاة بالأذان) ؛ لأنه ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة وما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء ليست واجبة (وكونه) أي الفعل (ممنوعا) منه (لو لم يجب كالختان والحد) ؛ لأن كلا منهما عقوبة.

وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة (و) يخص (الندب) عن غيره (مجرد قصد القربة) عن قيد الوجوب (وهو) أي الفعل لمجرد قصد القربة (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وإن جهلت) صفته (فللوجوب) في حقه وحقنا؛ لأنه الأحوط (وقيل للندب) ؛ لأنه المتحقق بعد الطلب (وقيل للإباحة) ؛ لأن الأصل عدم الطلب (وقيل بالوقف في الكل) لتعارض أوجهه (و) قيل بالوقف (في الأولين) فقط (مطلقا) ؛ لأنهما الغالب من فعل النبي – صلى الله عليه وسلم – (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (إن ظهر قصد القربة) وإلا فللإباحة وعلى غير هذا القول

ـــــــــقوله: ولا إشكال في ذلك البيان) وجه الإشكال أن ذكر البيان هنا في عدد أقسام سوى ما تقدم يستلزم جعل القسم قسيما لذكره فيما تقدم، وحاصل الجواب أنه لا إشكال؛ لأن الكلام هنا ليس مخصوصا بسوى ما تقدم بل فيما يعلم به صفة الفعل من حيث هو، فقوله: وتعلم صفة فعله أي مطلقا لا بقيد كونه سوى ما تقدم فلا إشكال (قوله: كالصلاة بالأذان) أي المقترنة بالأذان أو الإقامة ثم يجوز إجراؤه على ظاهره من أن الأمارة الصلاة بالأذان؛ إذ لا إشكال في صحة جعل الصلاة بالأذان أمارة على وجوبها لتغاير الصلاة بالأذان مع وجوبها، ويجوز حمله على أن المراد أن الأذان للصلاة أمارة على وجوبها فتكون العبارة مقلوبة أي كالأذان للصلاة (قوله: عن قيد الوجوب) أي عن دليل يدل على الوجوب فالمراد بالقيد الدليل، وهو متعلق بمجرد، ولا بد من هذا وإلا فقصد القربة يكون في الواجب (قوله: وإن جهلت) مقابل قوله: وإن علمت صفته وفي شرح المنهاج للمصنف في حكاية هذه الأقوال أحدها أنه يدل على الإباحة وهو مذهب مالك والثاني: أنه يدل على الندب، وهو المنسوب إلى الشافعي

الثالث: أنه يدل على الوجوب، ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك قال القرافي: وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية، وفروع المذهب مبنية عليه اهـ. باختصار.

وذكر السمعاني أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعي، وأنه الصحيح فما بدأ به المصنف من الأقوال الستة هو الصحيح (قوله: لأنه المتحقق) أي المجزوم به؛ لأن جزم الطلب قدر زائد، الأصل عدمه وقد يقال: إنه لا طلب هنا؛ لأن الكلام في فعله – صلى الله عليه وسلم – وليس بطلب.

وأجيب بأن المعنى أنه – صلى الله عليه وسلم – لا يفعل إلا بعد الطلب فعند الجهل بصفة هذا الفعل المحقق بعد الطلب الندب، ومن قال: الإباحة قال: لا نسلم أنه لا يفعل إلا عن طلب؛ لأن الأصل عدم الطلب (قوله: لأن الأصل عدم الطلب) أي الأصل الأصيل فلا ينافي قوله: لأنه المتحقق بعد الطلب (قوله: لأنهما الغالب إلخ) علة لتخصيص الأولين

(قوله: إن ظهر إلخ) فيه أن ظهور قصد القربة من أمارات الندب، فكيف يتردد بينهما، وقد يجاب بأن ما تقدم لم يكن معه احتمال ندب بخلاف ما هنا." (١)

"(الثاني) من أركان القياس (حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والإجماع) إذ لو ثبت بالقياس كان القياس الثاني عند اتحاد العلة لغوا للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل في الأول، وعند اختلافهما غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم. مثال الأول قياس الغسل على الصلاة في اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة، ومثال الثاني قياس الرتق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع، ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر وهو غير منعقد؛ لأن فوات الاستمتاع غير موجود فيه، والقول بأنه لا يثبت حكم الأصل بالإجماع إلا أن يعلم مستنده النص فيسند القياس إليه مردود بأنه لا دليل عليه، نعم يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس ويدفع بأن كون حكم الأصل حينئذ عن قياس مانع في القياس والأصل عدم المانع.

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالي؛ لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعترض

ــــــQكذا) الأولى على أنه علته كذا وهي موجودة ليوافق كلام المصنف

[الثاني من أركان القياس حكم الأصل]

(قوله: الثاني من أركان القياس) هذا رابع على كلام الشارح (قوله: حكم الأصل) ينبغي أن يراد بالأصل هنا محل الحكم أو دليل الحكم لا الحكم لإضافته إليه إلا أن تجعل الإضافة بيانية (قوله: ومن شرطه إلخ) جعله شرطا يقتضي فساد القياس عند عدمه مع أنه ليس في ذلك فساد؛ لأن الحكم مسلم، غاية الأمر أنه يستغنى عنه وهذا لا يقتضي الفساد (قوله: الفرع فيه) أي في القياس الثاني وكذا ما بعده (قوله: لعدم اشتراك إلخ) فإن العلة فيهما مختلفة (قوله: ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر) أي في اشتراط النية بجامع العبادة (قوله: للاستغناء إلخ) لأن الجامع متحد (قوله: ومثال الثاني قياس الرتق) فيه تسامح من إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن كلا من الجب والرتق سبب للفسخ الذي هو محل الحكم إذ محل الحكم متعلقه وهو في الحقيقة فعل المكلف كفسخ النكاح وقس على ذلك نظائره (قوله: في فسخ النكاح) أي في جواز فسخ النكاح ليصح كونه حكما (قوله: لأن فوات الاستمتاع) غير موجود فإن الاستمتاع بمن به الجذام ممكن، فإن أراد فوات تمامه فكذلك فإن حكم الأصل فوات أصل الاستمتاع لإتمامه (قوله: والقول بأنه إلخ) شروع في التورك على قول المتن: والإجماع (قوله: مستنده النص) بدل أو عطف بيان وعلى هذا فيعلم بمعنى يعرف لعدم وجود مفعولين وفي نسخة يعلم أن مستنده إلخ بزيادة أن فالنص خبرها (قوله: نعم إلخ) استدراك على قوله لا دليل عليه أي نعم هناك دليل وهو أنه يحتمل أن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٣٠/٢

يكون عن قياس (قوله: حينئذ) أي حين تحقق هذا الاحتمال (قوله: عن قياس مانع) هذا راجع إلى عدم وجود شرط لا إلى وجود مانع؛ لأنه يشترط أن لا يكون حكم الأصل عن قياس والأصل هذا الاحتمال (قوله: والأصل عدم المانع) لأن الشك في المانع لا يؤثر

(قوله: وكونه غير متعبد فيه يشكل هذا على ما تقدم ترجيحه من جوازه في العقليات و.
أقول لا إشكال؛ لأن العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فمجرد جوازه في العقليات لا ينافي هذا الاشتراك ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في **جواب** السؤال الذي أورده لجواز أن لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه اهـ. سم.
(قوله: واعترض إلخ) اعترض أيضا بأنه لا يتأتى الاحتجاج به إلا من يقول بعدم جريانه في العقليات كالغزالي بخلاف من يقول بجريانه فيها كما رجحه المصنف من أن المطلوب فيها اليقين كما ذكره الإمام الرازي وغيره فلا يتأتى الاحتجاج بأنه لا يفيد." (١)

"لا يعلل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي.

(أو حكما شرعيا) سواء كان المعلول حكما شرعا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أم كان أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقيل لا تكون حكما؛ لأن شأن الحكم أن يكون معلولا لا علة، ورد بأن العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره (وثالثها) تكون حكما شرعيا (إن كان المعلول حقيقيا) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو وصوابه أن يزاد لفظه بعد قوله وثالثها وذلك أن في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا وعلى الجواز الراجح هل يجوز تعليل الأمر الحقيقي بالحكم الشرعي؟ قال في المحصول الحق الجواز فمقابله المانع من ذلك مع تجويزه تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسألة.

(أو وصفا (مركبا) وقيل لا؛ لأن التعليل بالمركب يؤدي إلى محال فإنه بانتفاء جزء منه تنتفي عليته فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل؛ لأن انتفاء الجزء علة لعدم العامة قلنا لا نسلم أنه علة وإنما هو عدم شرط فإن كل جزء شرط ولو سلم أنه علة
ـــــــQقوله: لا يعلل الحكم الشرعي إلخ) لأنه لا دخل للأمور اللغوية في الشرع

(قوله: أم كان أمرا) عبر به دون الوصف؛ لأن المعلول قد يكون على غير وصف (قوله: كتعليل حياة الشعر) أي كتعليل ثبوت الحياة للشعر ليكون المعلل نسبة وحكما ثم لا يخفى أنه لا يلزم على حياة الشعر عدم تأثره بالمنافر كالإحراق والقطع مثلا لما أن ذلك الإحساس بالعصب المنبث ولا عصب فيها ولذلك لا إحساس للعظم وما نحسه ألم الأسنان والأضراس مع أنها من قبيل العظم على الراجح عند المشرحين، ففي الحقيقة الإيلام إنما هو مع المادة المحتبسة تحتها بسبب الانضغاط ودفع

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢/٢٥٦

الطبيعة للجسم الغريب أما على أنها من نوع الأعصاب فلا **إشكال كما** أوضحنا ذلك في شرح منظومتنا التي في علم التشريح (قوله: هذا مقتضى) أي قوله تكون إلخ (قوله: والتفصيل) أي بين أن يكون المعلول حقيقيا أو شرعيا، فإن كان حقيقيا امتنع وإن كان شرعيا جاز

(قوله: أو مركبا) معطوف على لغويا فهو من مدخول الخلاف السابق والأولى أمرا مركبا ليشمل ما إذا كانت العلة مركبة من أحكام شرعية كتعليل حياة الشعر بحله بالنكاح وحرمته بالطلاق (قوله: إلى محال) أي محال عقلي (قوله: فإنه) أي المركب لا التعليل به (قوله: تنتفي عليته) أي كونه علة فإنه موقوف على وجود الكل (قوله: يلزم تحصيل الحاصل) أي وهو إعدام المعدوم ورد زيادة على ما رد به الشارح بأن هذا اللزوم إنما يأتي في العلل العقلية لا المعرفات وكل من الانتفاءات هنا معروف لعدم العلية ولا استحالة في اجتماع معرفات على شيء واحد اهـ. زكريا.
(قوله: لأن انتفاء الجزء) أي والحكم يدور مع علته وجودا أو عدما فكلما انتفى جزء انتفت معه العلة (قوله: قلنا لا نسلم أنه) أي انتفاء الجزء مطلقا (قوله:، وإنما هو عدم شرط) أي فلا نسلم أنه علة هذا هو المقصود من **الجواب** الأول إذ لا يلزم منه دفع تحصيل الحاصل؛ لأن الشرط يؤثر أيضا بطريق العدم والدافع لذلك إنما." (١)

"(عدمي) كما هو قول المتكلمين وسيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب ففي جواز تعليل الثبوتي به الخلاف كذا قال الإمام الرازي والآمدي لكن تقدم في مبحث المانع التمثيل للوجودي بالأبوة وهو صحيح عند الفقهاء نظرا إلى أنها ليست عدم شيء ومرجع القياس إليهم فلا يناسبهم أن يقال فيه والإضافي عدمي.

(ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) كما في تعليل الربويات بالطعم أو غيره ويفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة لقوله (فإن قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي و) صاحبه محمد (بن يحي يثبت الحكم) فيها (للمظنة وقال الجدليون لا) يثبت إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة يجوز له القصر في سفره هذا.

(و) العلة (القاصرة) وهي التي لا تتعدى محل النص (منعها قوم) عن أن يعلل بها (مطلقا والحنفية) منعوها (إن لم تكن) ثابتة (بنص أو إجماع) قالوا جميعا لعدم فائدتها وحكاية القاضي أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار إلى ذلك المصنف بحكاية الخلاف (والصحيح جوازها) مطلقا (وفائدتها معرفة المناسبة) بين الحكم ومحله فيكون أدعى للقبول
ـــــــQلها في الخارج (قوله: ففي جواز تعليل إلخ) كتعليل ولاية الإجبار بالأبوة (قوله: نظرا إلى أنها ليست عدم شيء) لأن المراد بالوجودي ما ليس عدم شيء (قوله: أن يقال فيه) أي في القياس وهو على حذف مضاف أي في مبحث القياس أو في باب القياس

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢/٢٧٦

(قوله: أو غيره) أي كالثمنية في الأثمان (قوله: ويفهم من ذلك إلخ) ينظر ما وجه الفهم منه فإن قول المصنف بما لا نطلع على حكمته صادق بأن لا يكون هناك حكمة أصلا أو تكون ولم نطلع عليها لكن لو ضم ما هنا قوله: فيما تقدم ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة لفهم ذلك تأمل. (قوله: عند تحقق المئنة) أي الجزم بالعدم فاندفع ما قاله الناصر أن الأولى عند تخلف المئنة على أن المئنة بمعنى العلامة وتحققها تبينها من نفي أو إثبات ولا حاجة لقول الشهاب عميرة أنه على حذف مضاف أي انتفاء المئنة (قوله: يجوز له القصر في سفره هذا) أي على رأي الغزالي وابن يحي الموافق للمعروف عندنا ومثله استبراء الصغيرة إذ حكمة وجوب الاستبراء تحقق براءة الرحم به وهي منتفية فيها؛ لأن البراءة متحققة فيها بدون استبراء وليس ثبوت الحكم في ذلك مطردا بل قد يرجع فيه انتفاؤه كمن قام من النوم متيقنا طهارة يده ولا يكره له غمسها في ماء قليل قبل غسلها ثلاثا خلافا لإمام الحرمين وعلى رأي الغزالي من ثبوت الحكم فيما ذكر يجوز الإلحاق كإلحاق الفطر بالقصر للمظنة فما مر من أنه يشترط في الإلحاق بالعلة اشتمالها على حكمة شرط للقطع بجواز الإلحاق

[العلة القاصرة]

(قوله: منعها قوم) معنى المنع في جانب النص أنه لا يجوز أن يراد بها النص لا أنه إذا ورد بها النص يقال هذه ممنوعة إذ منع النص بعد وقوعه لا يستقيم (قوله: كما أشار إلى ذلك) أي الاعتراض (قوله: مطلقا) أي ثبتت بنص أو إجماع أولا.

وأورد الشهاب أن الثابتة بالنص أو الإجماع لا يمكن إنكارها قال سم وهو **إشكال وارد** ويمكن **الجواب** بأن المراد أنهم يمنعون عليتها ويتأولون النص الدال عليها تأمل (قوله: قالوا جميعا) أي المانعون المطلقون وغيرهم (قوله: لعدم فائدتها) يأتي **جوابه** (قوله: كما أشار إلى ذلك) أي الاعتراض على القاضي أبي بكر (قوله: وفائدتها معرفة المناسبة) أي فليست الفائدة منحصرة في التعدية وهو إشارة إلى **الجواب** عن احتجاج المانعين للتعليل بها بعدم فائدتها (قوله: بين الحكم) كحرمة الخمر وقوله ومحله أي كونه خمرا (قوله: فيكون أدعى للقبول) أورد أن «أفضل العبادات أحمزها» ومعرفة المناسب تؤدي إلى التخفيف والتعبد بعدمها أفضل." (١)

"في الدليل من حيث العلة أو غيرها (منها تخلف الحكم عن العلة) بأن وجدت في صورة مثلا بدون الحكم

ـــــــQالمعارضة من أقسام الاعتراض؛ لأن مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله، قلنا: هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله اهـ.

(قوله: في الدليل) المراد به القياس وبالغير أركانه كالفرع، والأصل مثلا وقال شيخ الإسلام الأوضح علة كان الدليل أو غيرها اهـ.

وفيه أن الدليل الذي هو القياس لا يكون علة (قوله: منها تخلف الحكم عن العلة) مثاله أن يقول الشافعي من لم يبيت النية في صوم واجب يعرى أول صومه عن النية فلا يصح فينتقض الحنفي بصوم التطوع فإنه يصح بلا تبييت فقد وجدت

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢/٢٨٢

العلة وهي العري عن النية بدون الحكم، وهو عدم الصحة ثم إن إطلاقه التخلف يصدق بوجود مانع وفقد شرط وغيرهما وإطلاقه العلة يصدق بالمنصوصة قطعا والمنصوصة ظنا والمستنبطة والحاصل من ذلك تسعة أقسام؛ لأنها الخارجة من ضرب ثلاثة في ثلاثة لكن النقض إنما يأتي فيما أمكن فيه منها قال الناصر، وهو مشكل في المنصوصة إذ القدح فيها بذلك رد للنص إلا أن يقال التخلف في صورة ناسخ للعلية، وفيه إشكال من وجه آخر، وهو أن القدح أعم من أن يرد جميع الأقوال التي في العلة، وفي ذلك تخطئة الإجماع على أن العلة أحدها إلا على القول بجواز إحداث قول ثالث إذا أجمع على قولين مثلا اهـ.

أقول الإشكال الأول منصوص في التلويح وعبارته هكذا: ذهب بعضهم إلى أن النقض غير مسموع على العلل المؤثرة؛ لأن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع، ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه أن ثبوت التأثير قد يكون ظنا فيصح الاعتراض بالنقض إلى آخر ما قال وقال سم إن العلة، وإن كان نصها قطعي المتن والدلالة فإن النص المذكور، وإن أفاد القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرده، أو مطلقا هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع، فإن فرض أن النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كأن قال: العلة كذا بمجرده، ولا مانع له، ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به.

قال، وأما الإشكال الثاني فجوابه أنا لا نسلم أن في ذلك تخطئة الإجماع؛ لأنه بالتخلف في بعض الصور يستبين أنه اعتبر على كل مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطا أو شطرا؛ لأن أهل الإجماع إذا اتفقوا على أن العلة أحدها وسلموا تخلف الحكم في المادة المخصوصة فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدها شيئا آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة فتكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الأمر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول أنه معتبر لا أنه بمجرده هو المعتبر فيكون الموجود من الإجماع هو الإجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الأمور المذكورة في تلك الأقوال بالكلية، ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور." (١)

"وقيل على المستدل بيان عدمهما ليظهر دليله (ولا يكلف) المعترض بالإجمال (بيان تساوي المحامل) المحقق للإجمال لعسر ذلك عليه (ويكفيه) في بيان ذلك حيث تبرع به (أن الأصل عدم تفاوتها) وإن عورض بأن الأصل عدم الإجمال (فيبين المستدل عدمهما) أي عدم الغرابة والإجمال حيث تم الاعتراض عليه بهما بأن يبين ظهور اللفظ في مقصوده كما إذا اعترض عليه في قوله الوضوء قربة فلتجب فيه النية بأن قيل الوضوء يطلق على النظافة وعلى الأفعال المخصوصة فيقول حقيقته الشرعية (الثاني) (أو يفسر اللفظ بمحتمل) منه بفتح الميم الثانية (قيل أو بغير محتمل) منه إذ غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة ولا محذور في ذلك بناء على أن اللغة اصطلاحية ورد بأن فيه فتح باب لا ينسد (وفي قبول دعواه الظهور في مقصده) بكسر الصاد (دفعا للإجمال لعدم الظهور الآخر خلاف) أي لو وافق المستدل المعترض بالإجمال على عدم ظهور اللفظ في غير مقصده وادعى ظهوره في مقصده فقيل يقبل دفعا للإجمال الذي هو خلاف الأصل

ـــــــQقوله: وقيل على المستدل بيان عدمهما) أي بعد استفسار المعترض وقبل بيانه لهما (قوله: وإن عورض) أي هذا

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣٤٠/٢

الأصل بمثله من قبل المستدل وهو أن الأصل إلخ (قوله: فيبين) الفاء جواب شرط مقدر أي وإذا بينهما المعترض لما تقرر من أنهما عليه فيبين إلخ أو هو مفرع على قوله والأصح (قوله: حيث تم الاعتراض عليه بهما) أي ببيانهما (قوله: بأن يبين ظهور اللفظ في مقصوده) أي ينتقل عن لغة أو عرف أو بقرينة (قوله: كما إذا اعترض إلخ) مثال للإجمال (قوله: يطلق على النظافة) أي لغة قال الجوهري الوضاءة الحسن والنظافة تقول منه وضوء الرجل أي صار وضيئا وتوضأت للصلاة وبهذا اندفع ما قيل إن الذي يطلق على النظافة حقيقة هي الطهارة وإطلاق ذلك على الوضوء كأنه باعتبار التعبير عنه بالطهارة لكونه من أفراد الطهارة وماصدقاتها (قوله: أو يفسر اللفظ إلخ) هذا وإن لم يدفع الغرابة والإجمال إلا أنه يتبين به مقصود المستدل الذي هو المراد وذلك لأن المقصود من دفع الإجمال والغرابة بيان معنى اللفظ الذي أراده المستدل (قوله: قيل وبغير محتمل) هو من قبيل العطف التلقيني ولا ضرورة إلى جعل الواو فيه بمعنى أو فقول شيخنا الشهاب أن الواو فيه بمعنى أو فيه نظر اهـ. سم.

(قوله: بناء على أن اللغة اصطلاحية) أي بوضع البشر (قوله: ورد) أي هذا القول المسوغ لتفسير اللفظ بغير محتمل (قوله: فتح باب لا ينسد) لصحة إطلاق أي لفظ على أي معنى على هذا (قوله: في مقصده) أي غير المعنى والجواب الذي قبله فيه بيان مراد المستدل على التعيين وبهذا يندفع الإشكال بأن هذا الجواب الثالث يعود على ما قبله وهو قوله أو يفسر اللفظ إلخ بالإبطال إذ هذا أخص من ذاك وإذا كان يحصل الجواب بالأعم فلأن يحصل الجواب بالأخص بالأولى وحاصل الجواب أن ذاك فيه بيان المراد مع التعيين وهذا فيه ظهور مقصد المستدل لكن مع عدم التعيين (قوله: بكسر الصاد) اسم مكان وبفتحها مصدر (قوله: دفعا للإجمال) أشار به إلى أن دليل دعواه الظهور كأن يقول هو غير ظاهر في غير مقصدي اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا في مقصدي لزم الإجمال أما إذا جعل دليلها النقل أو القرينة فيقبل جزما كما يعلم مما قدمته اهـ زكريا.

قال سم لا يقال الاستدلال بلزوم الإجمال لا ينهض مع كون الغرض أن المعترض يدعي الإجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لأنا نقول المراد أن يحتج على بطلان هذا اللازم بأنه خلاف الأصل كما أشار إليه الشارح بقوله الذي هو خلاف الأصل ولكنه تركه الشارح لظهوره (قوله: لعدم الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والأظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد من قوله لعدم الظهور إلخ أن عدم الظهور في الآخر أمر مسلم بينهما وذلك لأن المعترض ادعى الإجمال وتساوي المحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور في أحد المحملين وخالفه في الآخر الذي زعم أنه مقصوده وبهذا يتضح لك قول الشارح أي." (١)

"أي بما علم مجيء الرسول به من عند الله ضرورة أن الإذعان والقبول له والتكليف بذلك وإن كان من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية بالتكليف بأسبابه كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالإيمان (إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر) عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا حتى يكون المنافق مؤمنا فيما بيننا كافرا عند الله تعالى قال تعالى ﴿إن المنافقين في الدرك

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢/٣٧٥

الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا﴾ [النساء: ١٤٥] (وهل التلفظ) المذكور (شرط) للإيمان (أو شطر) منه (فيه تردد للعلماء.

(والإسلام إعمال الجوارح) من الطاعات كالتلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير

ـــــــQأن المنفي الإيمان الكامل المصاحب للمراقبة إذ لولا حجاب الغفلة ما عصى أو أنه إن استحله فإنه يرتد والعياذ بالله فيرتفع إيمانه وما يقال إنه يرفع ثم يرجع له ليس بشيء لأنه يلزمه عليه أنه إن مات متلبسا بالمعصية يموت كافرا ولا قائل به (قوله: أي بما علم مجيء الرسول به) يشكل ذلك بالنسبة لأبي لهب ونحوه ممن جاء الوحي بأنه لا يؤمن فإنه مكلف قطعا بتصديقه في خبره ومن جملة خبره عدم إيمانه فكيف يمكنه تصديقه في أنه غير مصدق فإن إذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر محال فهو تكليف بالممتنع الذاتي مع الاتفاق على منعه وأيضا إيمانه بأنه لا يؤمن عين الكفر فيكون مأمورا بالكفر وهو إشكال صعب شهير.

وأجاب السيد في شرح المواقف بما حاصله أن الإيمان الإجمالي في حقه غير مستلزم للمحال وإنما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى وإخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح ﴿أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن﴾ [هود: ٣٦] اهـ.

قال عبد الحكيم ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لأن وصول ذلك الإخبار إليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن اهـ.

قال الخيالي وقد يجاب أيضا بأنه يجوز بأن يكون الإيمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده إذ فيه اختلاف في الإيمان بحسب الأشخاص اهـ. أي والإيمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الأشخاص وأيضا يلزم على هذا الجواب أن بعض تكذيب الوحي ليس بكفر ضرورة صحة الإيمان بدونه كيف وكل تكذيب له فهو كفر غير مباح وأن عموم تصديقه واجب قال عبد الحكيم وقد يجاب أيضا بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الإخبار تأمل اهـ.

وبالجملة فالإشكال صعب (قوله: والتكليف إلخ) مبتدأ خبره قوله بالتكليف بأسبابه وهذا جواب عما يقال إن التصديق من مقولة الكيف ولا تكليف إلا بما هو من مقولة الفعل وحاصل الجواب أن التكليف إنما هو بتحصيل تلك الكيفية وذلك بمباشرة الأسباب إلخ.

ولا يخفى أنه بعد تفسير التصديق بالإذعان والقبول يكون من قوله الانفعال إن فسر الإذعان والقبول بتأثير النفس بذلك فإن فسر بربط القلب على ما علم مجيء النبي - صلى الله عليه وسلم - كانا من مقولة الفعل وحينئذ لا ورود للسؤال ولا احتياج للجواب (قوله: ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين) هذا الكلام محله في كافر أصلي يريد الدخول في الإسلام وأما أولاد المسلمين فهم مؤمنون قطعا ولا يجري فيهم هذا الخلاف فتجري عليهم الأحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا حيث: لا إباء (قوله: النطق بالشهادتين) قال بعض أشياخنا من المالكية إن المدار عندهم على أي لفظ وجرى عليه الأبي مخالفا لشيخه

ابن عرفة المشترط اللفظ المخصوص وهو موافق لنا في ذلك (قوله: شرط للإيمان) هو ما عليه جمهور المحققين لدلالة النصوص على أن محل الإيمان هو القلب فلا يكون الإقرار الذي هو فعل للسان داخلا فيه.

(قوله: إعمال الجوارح) مصدر أعمل والعمل هو الفعل عن رؤية فمن ثم." (١)

"الدار لا يرجع الدافع بما دفع، إذ المدعي يزعم: إني آخذ حقي "، واستظهر أن يكون زعم المدعى عليه معتبرا أيضا فيكون للمدعي حق الرجوع عليه في هذه الصورة.

وما استظهر ينافيه المعقول والمنقول: أما المعقول: فلأن موضوع كلام رشيد الدين فيما بين أحد المتصالحين والآخر، لا فيما بينه وبين الأجنبي، فلا يمكن اعتبار زعم كل من المتصالحين، لتنافيهما.

وأما المنقول: فلأن ما جاء في فتاوى رشيد الدين موافق لما جاء في معتبرات كتب المذهب، وقد نقل صاحب جامع الفصولين نفسه، في الفصل العشرين، عن الهداية ما ينطبق على ما في فتاوى رشيد الدين، ولفظه: " ادعى نكاحها، وهي تنكر فصالحته على مال ليترك دعواه جاز خلعا في جانبه، بناء على زعمه، وبذلا للمال لدفع الخصومة في جانبها. ولو ادعت هي عليه نكاحها فصالحها على مال يدفعه هو إليها لم يجز ". فقد اعتبر صاحب الهداية، فيما بين المتصالحين، زعم المدعي، فحين كان الزوج هو المدعي وكان دافع البدل هو الزوجة صح الصلح على أنه خلع، وحين كانت هي المدعية وكان دافع البدل هو الزوج لم يصح الصلح اعتبارا لزعمها، لأنها ليست صاحبة حق النكاح حتى يجوز أخذها البدل اعتياضا عنه في زعمها، فإن الحل والحرمة في النكاح عائدان للزوج شرعا، ولذا لو اعترفت الزوجة بطلاق، ولو ثلاثا، أو برضاع لا يلتفت إليها (ر: الدر المختار وحاشيته رد المحتار، كتاب الرضاع) ولم ينظر في هذه الصورة الأخيرة إلى زعم الزوج المقتضي لتصحيح الصلح، باعتبار أنه دفع البدل لقطع خصومة المدعية ورفع النزاع، وذلك لأن الزوج مدعى عليه وزعمه غير معتبر، وهذا يشهد بانطباق ما في فتاوى رشيد الدين على ما في كتب المذهب، فاندفع بهذا إشكال صاحب جامع الفصولين المتقدم.

وقد أجاب الرملي، في حاشيته على جامع الفصولين، عن استشكال صاحب جامع الفصولين المتقدم بجواب منقوض غير صحيح، حيث ذكر أن المدعي في تلك الصورة إذا دفع بدل الصلح وأخذ الدار لا يكون هذا الصلح في." (٢)

"لكن نقل في جامع الفصولين، في أوائل الفصل الحادي عشر، هذا الإشكال عن صاحب القنية وأنه أجاب عنه بأن في رد مثل هذه البينات حرجا فتقبل دفعا للحرج. انتهى موضحا.

وقد نقل في معين الحكام، في الباب الثامن عشر منه في القضاء بغلبة الظن، عن القرافي المالكي ما لفظه: " اعلم أن قول العلماء إن الشهادة لا تجوز إلا بالعلم ليس على ظاهره، فإن ظاهره يقتضي أنه لا يجوز أن يؤدي الشاهد إلا ما هو قاطع به، وليس كذلك، بل حالة الأداء دائما عند الشاهد الظن الضعيف في كثير من الصور، بل المراد بذلك أن يكون أصل

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٤٧٦/٢

(٢) شرح القواعد الفقهية أحمد الزرقا ص/٧٠

المدرك علما فقط، فلو شهد بقبض الدين جاز أن يكون الذي عليه الدين قد دفعه فتجوز الشهادة عليه بالاستصحاب الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف، وكذلك الثمن في البيع يشهد به مع احتمال دفعه، ويشهد في الملك الموروث لوارثه مع جواز بيعه بعد أن ورثه، ويشهد بالإجارة ولزوم الأجرة مع جواز الإقالة بعد ذلك بناء على الاستصحاب. والمحقق في هذه الصور كلها وشبهها إنما هو الظن الضعيف، ولا يكاد يوجد ما يبقى فيه العلم إلا القليل من الصور، منها: النسب والولاء فإنه لا يقبل النقل فيبقى العلم على حاله، ومنها: الوقف إذا حكم به حاكم، أما إذا لم يحكم به حاكم فإن الشهادة إنما فيها الظن فقط، فإذا شهد بأن هذه الدار وقف احتمل أن يكون حاكم حنفي حكم بنقضه ". انتهى.

وهو كلام وجيه جدا مؤيد لجواب صاحب القنية.

(تنبيه:)

الشهادة باليد المنقضية لا تقبل، وعلى الملك المنقضي تقبل، فلو ادعى أحد على آخر بأن العين التي في يد المدعى عليه كانت في يد المدعي حتى أخذها ذلك منه بلا حق فيطلب إعادتها إليه، وأقام بينة شهدت بأنها كانت في يده، لا تقبل حتى يشهدا أن المدعى عليه أخذها منه بلا حق فحينئذ يقضى بإعادتها إليه فقط، لا بالملك، وهذا يسمى: قضاء ترك.

وإنما لم تقبل الشهادة باليد المنقضية كما قبلت على الملك المنقضي لأنها." (١)

"لم يشترطا شيئا لم تسمع دعواه، ولا يجاب طلبه، لأن الثمن كان واجبا كله بالعقد، فلا يقضى بسقوط شيء منه بحكم الظاهر، لأن الظاهر لا يصلح حجة لإبطال ما كان ثابتا. والحاصل أن البائع بدعواه هذه ينكر قيام المشتري بما يقتضيه العرف، وذلك منه لا يصادم العرف.

يجب التعرض هنا لإشكال يرد على جواب هذا الإشكال، وهو ما ذكروه في المهر من أن المدخول بها إذا ادعت كل المهر على الزوج أو ورثته وادعى الزوج أو ورثته دفع شيء لها من المهر، يقال لها: إما أن تقري بما تعجلت وإلا قضينا عليك بما تعورف تعجيله.

جواب هذا: هو أن عرف التجار المذكور جار على التقسيط والتنجيم، لا على القبض فعلا، بل إن القبض فعلا قد يقع وقد لا يقع، بخلاف مسألة المهر المذكورة فإنها معللة بأن العرف جار على أنها لا تسلم نفسها حتى تتعجل شيئا من المهر.." (٢)

"الأمر والواقع، ولكن لا يقول بالنسخ إلا بعد رجحانه عنده، وثبوته في ظنه، ولا خصوصية في هذا للنسخ، بل تخصيص العام، وتقييد المطلق وما شاكل ذلك من وجوه الاستدلال في محل الخلاف كذلك، فإن لم تثبت في نفس الأمر، فهي ثابتة في ظن المجتهد للمرجع الذي عنده، قال أبو إسحاق الشاطبي في "الموافقات عند الكلام على أصل مالك من اتباع العمل وتقديمه على الخبر ما نصه: وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر؛ إذ كانوا يأخذون بالأحدث وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، روي عن ابن شهاب أنه قال: أعيي الفقهاء

---

(١) شرح القواعد الفقهية أحمد الزرقا ص/١٢٣

(٢) شرح القواعد الفقهية أحمد الزرقا ص/٢٤٠

وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه، وهذا صحيح، ولما أخذ مالك بما عليه الناس، وطرح ما سواه، انضبط له الناسخ والمنسوخ على يسر والحمد لله.

وجوابه:

ظاهر من زيادة الباحث لفظ عنده وفي ظنه ومرادي من نفي ثبوت النسخ بقول المجتهد تبعا لابن الحصار أنه لا يثبت حجة على غيره، فانتفى الإشكال. وقد حكى الآمدي في "الإحكام" الإجماع على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، فكيف بغيره، ولا يخفاكم أن من ادعى نسخ آية من كتاب الله، فقد أبطل العمل بها وبما شرعته للأمة، وأزال حكمها، وهذا مقام صعب لذلك اشترط العلماء في قبول القبول بالنسخ شروطا عشرة قررت في محلها، ولهذا قال الزهري: أعيي العلماء أن يعرفوا الناسخ والمنسوخ إلخ ما سبق لكم.

ونظير ما قررنا عمل أهل المدينة الذي استدللتم به تبعا للشاطبي على ثبوت النسخ، فإن مالكا يقدم العمل على خبر الواحد، لم تقدم لنا في مبحث العمل المدني في أصول مذهب مالك من كونه خبر جمع عن جمع وهو أقوى من خبر واحد عن واحد، ولكون أهل المدينة كانوا يشاهدون الأخير من أحواله عليه." (١)

"وهذا الفهم الثاقب من الإمام أحمد- رحمه الله تعالى- ومن أحمد بن سنان الواسطي- رحمه الله تعالى- في رواية ابن أبي حاتم عنه- رحمهما الله تعالى- لتفسير قول الله تعالى: (ألا له الخلق والأمر) هو من التفسير السهل الممتنع، وقد أزال إشكالا يثار في سبب اختلاف علماء الأمصار مع عقد الإيمان على كمال الشرع المطهر وإحكام أحكامه ... وقد طالت في الجواب عنه مطارحات العلماء لتحصيل الجواب، على أن ذلك الاختلاف غير قادح في الدين، ولا في علماء الشرع المجتهدين المختلفين، بدءا من سؤال أبي حيان التوحيدي، المتوفى سنة (٤١٤ هـ) والجواب عنه لمسكويه، المتوفى سنة (٤٢١ هـ) كما في كتابهما: " الهوامل والشوامل ": (ص: ٣٢٨- ٣٣٢) .

ومرورا بكلمات العلماء الكاشفة لوجه الحق في الجواب. منهم: ابن قتيبة في: " تأويل مشكل القرآن ": (ص: ٤٠- ٤٢) ، والداني في: (الجامع. ص ٤٧ " وابن الجزري في: " النشر ١/ ٤٩ " وأبو حيان في: " البحر المحيط: ٣/ ٣٥٥ " والشاطبي في: " الموافقات: ٣/ ٨٥- ٨٧ " وابن تيمية في: " الفتاوى: ١٣/ ٣٩١- ٣٩٢ " و " اقتضاء الصراط المستقيم: ص ٣٧- ٣٩ " و " رفع الملام عن الأئمة الأعلام " وغيرها له.

والسيوطي في كتابه: " جزيل المواهب في اختلاف المذاهب " والشوكاني في: " الأجوبة الشوكانية على الأسئلة الحفظية ".." (٢)

"والقاعدة المقررة عند الفقهاء "جواز ارتكاب أدنى المفسدتين لدرء أعلاهما" والقاعدة الأخرى "احتمال المفسدة المرجوحة لتحصيل المصلحة الراجحة" ولم تزل هاتان القاعدتان دستور الساسة المهرة في كل العصور، وقد اتفقت على صحتهما الأمم.

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي الحَجْوي ٢/٥٦٠

(٢) المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد بكر أبو زيد ٨٧/١

وقد قال الله تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ (١).

وأباح الله تعالى النطق بكلمة الكفر للتخلص من الأذى، إذا اطمأن القلب بالإيمان.

وقال ابن حجر: روينا في مسند الروياني وغيره بإسناد صحيح عن أبي ذر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال له: "كيف ترى جعيلا؟ " قال: كشكله من الناس، يعني المهاجرين. قال: "فكيف ترى فلانا؟ " قال: سيد من سادات الناس. قال: "فجعيل خير من ملء الأرض من فلان". قال: قلت: ففلان هكذا وأنت تصنع به ما تصنع؟ قال: "إنه رأس قومه فأنا أتألفهم به" (٢).

فقد كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكرم ذلك الرجل تألفا لقومه دون أن يكون أهلا للكرامة لذاته.

وقد أجاب القاضي عبد الجبار بمنع جواز التقية للرسول، في ما أمر بأدائه، يقول: "ولو كانت مجوزة لم تعظم رتبة النبي، لأنها إنما تعظم لأنه يتكفل بأداء الرسالة، والصبر على كل عارض دونه" (٣).

والمعتمد في **الجواب** أن يقال: إن المهمة الأولى لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - كانت البيان عن الله تعالى. فحيث كانت السياسة لا تتعارض مع البيان، فلا إشكال، كأن يقدم بعض المباح ويؤخر بعضه. ومنه عندي حديث جعيل، المتقدم.

---

(١) سورة آل عمران: آية ٢٨

(٢) فتح الباري ١/ ٨٠

(٣) المغني ١٥/ ٢٨٤." [1]

"خاص لزم طرده في الجميع، كالرمل، والاضطباع، وسائر المسنونات" (١).

وأما **الجواب** الفصل، فإن الخلل لا شك، هو في واحدة أو أكثر، من هذه الحلقات الأربع.

فالحلقة الأولى: صحيحة ولا نظير فيها.

وأما الثانية: فإنه وإن اختلف الأصوليون في دلالة الأمر على الوجوب، فلا **إشكال في** أن الصلاة والحج واجبان، ولكنهما يشتملان على أفعال مندوبة كثيرة، ولا يمكن إيقاعهما على الواجب مفصولا من المستحبات، إلا بتكلف كثير.

وأما الثالثة والرابعة: ففيهما نظر.

فأما الحديث الأول: وهو قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "صلوا كما رأيتموني أصلي" فهو في قصة وفود مالك بن الحويرث ورفاقه، على النبي - صلى الله عليه وسلم -. في آخر العهد المدني. وقد أورد قصة وفوده أكثر أصحاب كتب الحديث المشهورة دون قوله - صلى الله عليه وسلم - لهم: "صلوا كما رأيتموني أصلي" وهذه الزيادة ذكرها البخاري وأحمد والدارمي دون غيرهم.

---

(١) أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية سليمان الأشقر، محمد ١/ ٢٠٧

وفي أكثر روايات البخاري وأحمد ذكرت القصة بدون هذه الزيادة وهي دائرة على أبي قلابة. والزيادة من الثقة مقبولة.
ونصه في إحدى روايات البخاري كما يلي:
قال البخاري: حدثنا مسدد، حدثنا إسماعيل، حدثنا أيوب، عن أبي قلابة، عن أبي سليمان مالك بن الحويرث، قال: "أتينا النبي – صلى الله عليه وسلم – ونحن شببة متقاربون. فأقمنا عنده عشرين ليلة. فظن أنا اشتقنا أهلنا، وسألنا عمن تركنا في أهلنا، فأخبرناه. وكان رقيقا رحيما، فقال: ارجعوا إلى أهليكم فعلموهم

---

(١) السبكي: القواعد ق ١١٦ ب.." [(١)]

"وهذه التفرقة بين الحكمة والعلة والسبب اصطلاح حادث، أما القدماء فقد استعملوا الحكمة مرادفة لقصد الشارع أو مقصوده، فيقولون: هذا مقصوده كذا، أو حكمته كذا، فلا فرق، وإن كان استعمالهم للفظ الحكمة أكثر من استعمالهم للفظ المقصد. قال الونشريسي١ : " ... الحكمة في اصطلاح المتشرعين: هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها"٢.
وقد يبدو في هذا الكلام شيء من **الإشكال –** كما يقول الدكتور الريسوني وهو: هل المشقة حكمة ومقصود؟ **والجواب**: إن الكلام فيه حذف، ومراده: أن رفع المشقة عن المسافر هو مقصود الحكم وحكمته، وقد نبه على هذا الأصولي الحنفي شمس الدين الفناري٣ حيث قال: "أما ما يقال في رخص السفر: أن السبب السفر، والحكمة المشقة، وأمثاله، فكلام مجازي، والمراد أن الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر"٤.
ويؤكد الدكتور بدران أبو العينين بدران هذا التطابق بين مقصود الحكم وحكمته في اصطلاح الفقهاء فيقول: "على أن جمهور الفقهاء كانوا يذهبون في اجتهاداتهم إلى أن ما شرعه الله من أحكام، لم يشرعه الله إلا لمصلحة جلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم، فلهذا كانت تلك المصلحة هي الغاية المقصودة من

---

١ – أحمد بن يحي بن عبد الواحد، فقيه أديب خطيب مالكي وانظر ترجمته في شجرة النور الزكية ٢٧٤/١.
٢ – المعيار ١ / ٣٤٩.
٣ – محمد حمزة الفناري، فقيه أصولي حنفي (ت ٨٣٤) .
٤ – فصول البديع في أصول التشريع ٢ / ٣٧١ عن نظرية المقاصد ص ٢١.." [(٢)]

"يكون نتيجة لها ونتيجة الشيء غير الشيء فيكون الإثبات غير القياس وليس بحقيقة له بل هو أمر متوقف على نتيجته.
والجواب الصحيح إذن هو ما صرح به بعض المحققين من أن هذا التعريف

---

(١) أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية سليمان الأشقر، محمد ٢٩٧/١
(٢) رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (صلى الله عليه وسلم) محمد طاهر حكيم ص/٢٠٣

مراعى فيه قيد محذوف من أوله مقدر ذكره وتقديره: دليل ذو إثبات أي: دليل مثبت حكم الأصل فى الفرع للاشتراك فى العلة.

المناقشة الثانية: أن هذا التعريف يستلزم الدور فيكون تعريفا باطلا ووجه

استلزامه الدور: أن إثبات مثل الحكم فى الفرع هو نتيجة القياس وثمرته.

ونتيجة الشيء تتوقف عليه. فيكون الإثبات متوقفا على القياس فجعله

جنسا أو جزءا فى حد القياس وتعريفه يقتضى توقف القياس على ثبوته فيلزم

الدور.

ولك أن توجه هذا الاستلزام بعبارة قد تكون أوضح وأصح وأجود وأدق

فتقول: إن القياس يتوقف على الإثبات: لأنه تعريف له والمعرف يتوقف على التعريف، وأن الإثبات يتوقف على القياس: لأنه نتيجة له والمتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك فلزم من ذلك أن يتوقف القياس على نفسه وهو وهذه المناقشة أوردها الآمدى وأقرها وزعم: أنها **إشكال مشكل** لا ميص عنه ولا مخلص منه.

وقد أجاب الإسنوى عنه: بأن الدور إنما يلزم أن لو كان التعريف حدا مع

أنه ليس بحد بل هو رسم، وزعم: أن إمام الحرمين الجوينى أشار إلى هذا **الجواب** في كتاب البرهان.

وهذا **الجواب** ضعيف بل غير صحيح لأنه مبنى على تسليم أن الإثبات

المذكور نتيجة لقياس وحينئذ فيتوقف الإثبات عليه سواء أكان التعريف المشتمل على هذا الإثبات حدا أم رسما فالدور لا زال لازما وكون التعريف رسما لا يدفع مثل هذا التوقف.

وأجاب بعض الكاتبين **بجواب** آخر هو: منع أن الإثبات – الوارد فى

التعريف – نتيجة القياس بل نتيجته: ثبوت مثل الحكم فى الفرع الذى يترتب عنى الإثبات وينشأ عنه.

ثم قال وبذلك يتبين أن هذا **الإشكال فى** غاية الضعف

لأنه: مبنى على أن نتيجة القياس الإثبات مع أنها الثبوت.." (١)

"وهذا **الجواب** غير صحيح أيضا: لأنه مبنى على أن الثبوت مترتب على

الإثبات وناشئ عنه مع أن العكس هو الصحيح كما ذكرناه وعلى ما سنبنيه

ونثبته.

ثم إن بعض المحققين لم يرتضه وزعم: أن التحقيق فى **الجواب** يقطع النظر

عن كون نتيجة القياس الثبوت أوالإثبات هو: أن هذا التعريف فى أوله حذف تقديره: دليل ذو إثبات كما بيناه فى **الجواب** الصحيح عن الاعتراض السابق.

ولكن هذا **الجواب** وإن أفاد فى دفع التباين فلا يفيد فى دفع الدور لأن لفظ

---

(١) المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم علي جمعة ص/٥٨

(إثبات) – مع التقدير – لا زال واردا جزءا فى التعريف ولذلك نقول: إن الجواب الصحيح الذى يدفع هذا الدور ويمنعه هو ما ذكره بعض المتأخرين من الشافعية:

مع أن التوقف الأول أى توقف القياس على الإثبات إنما هو: توقف من حيث التصور فى كل منهما أى: أن تصور القياس الكلى يتوقف على تصور الإثبات الكلى فى أى حكم أي: يتوقف على تصور إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر للاشتراك فى العلة.

وأن التوقف الثانى أى: توقف الإثبات على القياس إنما

هو توقف من حيث التصديق فى كل منهما أى: أن التصديق بالثبوت الخاص

يتوقف على تصور الإثبات الكلى فى أى حكم أى: يتوقف على تصور إثبات

مثل حكم معلوم فى معلوم آخر للاشتراك فى العلة.

وأن التوقف الثانى أى: توقف الإثبات على القياس إنما هو توقف من حيث

التصديق فى كل منهما أى: أن التصديق بالثبوت الخاص يتوقف على التصديق بالقياس الخاص بثبوت الحرمة فى النبيذ مثلا متوقف على التصديق بمقدمات القياس الجزئى أى: على التصديق بثبوت الحكم (الحرمة) فى الأصل وهو الخمر والتصديق بأن: العلة فى هذا الحكم (حكم الأصل) هي الإسكار والتصديق بأن هذه العلة موجودة فى الفرع وهو النبيذ.

فجهة توقف (القياس) على الإثبات مختلفة من جهة توقف الإثبات على

القياس فاندفع الدور وارتفع الإشكال.

هذا وقد بقى ما زعمه الإسنوى: من أن إمام الحرمين الجوينى قد أجاب

عن هذه المناقشة بما ذكره، فنقول: إن هذا الزعم باطل من أساسه وأن المناقشة التى أجاب عنها إمام الحرمين ليس الأمر فيها جاريا على ما فهمه الإسنوى بل حاصله:

أن الإمام قد عبر عن هذا التعريف – أى تعريف القياس بالإثبات – بالحد فقال:

ويحد القياس بالإثبات (أو حد القياس الإثبات) مع أن الإثبات خاصة من خواص القياس ولازم له فكان الواجب عليه التعبير بالرسم دون الحد لأن الحد إنما يكون بالذاتيات لا بالخواص والعرضيات.." (١)

"موارد اختلاف الفقهاء.

٢. النصين ظاهرهما التعارض:

ومثاله من الكتاب قوله تعالى في سورة السجدة: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾ [السجدة: ٥] مع قوله عزوجل في سورة المعارج ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [المعارج: ٤] ، فهذا مشكل، ومن العلماء من تقحم الجواب فقال باجتهاده، ومنهم من توقف، وهذا شأن العالم عند العجز عن التوفيق بين ما ظاهره التعارض، وهو وارد في الأحكام وفي غيرها.

---

(١) المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم علي جمعة ص/٥٩

فمن الأقوال في رفع الإشكال: أنه في الموضعين يوم القيامة، والمعنى: أن الزمان يطول بحسب الشدائد الواقعة فيه، فيطول على قوم ويقصر على آخرين بحسب الأعمال.

وعن ابن أبي مليكة، قال: سأل رجل ابن عباس عن ﴿يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ قال: فاتهمه، فقيل له فيه، فقال: ما يوم ﴿كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ ؟ فقال: إنما سألتك لتخبرني، فقال: هما يومان ذكرهما الله جل وعز، الله أعلم بهما، وأكره أن أقول في كتاب الله بما لا أعلم [أخرجه جرير في ((تفسيره)) ٢٩/٧٢ بسند صحيح] .." (١)

"فأجاب الإمام أبو عبد الله بن عرفة رحمه الله بما تقدم نصه.

وأجاب الفقيه أبو العباس القباب بما نصه١.

فها قد ظهر إذا أن الذي اعتنى بهذه المسألة، وكاتب فيها، هو أبو إسحاق الشاطبي، وأن المسألة هي المسألة نفسها التي وردت في الأسئلة الثمانية. فهذا دليل أول على أن صاحب السؤالين "أو السؤال" هو الشاطبي. وأقوى من هذا دلالة: تطابق السؤالين هنا وهناك، تطابقا لفظيا، في أهم الفقرات، كما مر.

وأصرح من هذا وذاك، قول الونشريسي: "فأجاب الإمام أبو عبد الله بن عرفة رحمه الله بما تقدم نصه" والذي تقدم نصه هو **جوابه** لصاحب الأسئلة الثمانية وإذا فصاحب الأسئلة الثمانية، هو نفسه صاحب هذه المسألة الموجهة لعلماء فاس "القباب" وإفريقية "ابن عرفة".

والشاطبي نفسه يذكر أنه راسل في مسألة: مراعاة الخلاف٢ جماعة من الشيوخ. ففي الموافقات: ذكر **الإشكال الوارد** في المسألة، ثم قال: "وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم"٣. وفي "الاعتصام" قال: "ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب، وإلى بلاد إفريقية، **لإشكال عرض** فيها من وجهين"٤. ثم أورد استشكاله، بنفس الصيغة التي أوردت نصها عن المعيار في الموضعين.

ثم قال: "فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب والأبعد"٥ إلا أني راجعت بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس ابن القباب رحمة الله عليه، فكتب إلي بما نصه"٦.

---

١ المعيار: ٦/ ٣٨٧.

٢ اقتصر على ذكر هذه المسألة من مراسلته، لأن ذكرها جاء في سياق تعرضه لهذا الموضوع: "مراعاة الخلاف".

٣ الموافقات: ١/ ١٥١.

٤ الاعتصام: ٢/ ١٤٦.

٥ يبدو من عباراته وقرائن أخرى أن "الأقرب"، هو **جواب** القباب، وأن "الأبعد" هو **جواب** ابن عرفة.

٦ الاعتصام: ٢/ ١٤٦.." (٢)

---

(١) تيسير علم أصول الفقه عبد الله الجديع ص/٣٠٤

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني ص/١١٢

"ويمكن أن يفهم من كلامه هذا، ومما ذكره في "الموافقات" من كونه كتب إلى جماعة من الشيوخ، أنه لم يقتصر في مراسلته على ابن عرفة والقباب، وإنما كاتب غيرهم، من علماء فاس وتونس خاصة١.

وأرجع إلى مسألة كون الشاطبي هو صاحب الأسئلة الثمانية الموجهة لابن عرفة. وبالذات إلى السؤال الخامس "المسألة الخامسة"، حيث نجد صاحب الأسئلة في استشكاله قول الغزالي وابن رشد والقرافي بأن من الورع: الخروج من الخلاف، باجتناب ما اختلف فيه نجده يقول: "أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيه اختلافا مقتدي به٢ فالمسائل المجتمع عليها بالنسبة إلى المختلف فيها قليلة، فلذا إذا، قد صار جمهور مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلاف وضع الشريعة. وأيضا فقد صار الورع من أشد الحرج الذي جاءت به الشريعة، من حيث لا تخلو لأحد عبادة ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه"٣.

وفي "الموافقات" نجد الشاطبي يورد ما يلي: "فإن كثيرا من المتأخرين يعدون الخروج عنه٤ -في الأعمال التكليفية- مطلوبا، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها.

ولا زالت منذ زمان أستشكله، حتى كتبت فيها إلى المغرب وإلى إفريقية، فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة٥: أن

---

١ وللتذكير فإن التنبكتي قد سمى -في قوله المتقدم إلى جانب ابن عرفة والقباب- كلا من القاضي الفشتالي. والولي الكبير ابن عباد. فأما مكاتبته لابن عباد فسيأتي ذكرها في هذه الفقرة. وأما مراسلته للقاضي الفشتالي، فلم أقف على شيء منها، إلا أن تكون هي المشار إليها في رد الشاطبي على جواب القباب في مسألة مراعاة الخلاف، حيث قال فيه: "وقد حاول القاضي أبو عبد الله الفشتالي الجواب عن الإشكال بتقرير آخر فقال" المعيار: ٦/ ٣٩١.

٢ الصواب "معتدا به"، أو "يعتد به" كما في نص "الموافقات" الآتي.

٣ المعيار: ٦/ ٣٦٨-٣٦٩.

٤ أي عن الخلاف.

٥ قارن من الآن مع نص المعيار السابق.." (١)

"والجواب على هذا السؤال نجده في المسألة الثامنة، حيث وضع أمام المكلف ثلاثة خيارات، مشروعة كلها:

١- أن يقصد بعمله ما فهمه من قصد الشارع فيه، غير أنه لا ينبغي أن يخلي عمله هذا عن قصد التعبد، حتى لا يغفل عن الله، وحتى لا يخرج عن قصده ما قد يكون جهله من مقاصد ذلك التكليف.

٢- أن يقصد ما عسى أن يكون الشارع قصده، من غير تحديد وهذا أشمل وأكمل من سابقه.

٣- أن يقصد مجرد امتثال أمر الشارع، والخضوع لحكمه. وهذا أكمل وأسلم.

وهو في هذه الحالات كلها، موافق لقصد الشارع، وفي مأمن من مناقضته.

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني ص/١١٣

وأما بقية المسائل١ فهي عبارة عن قواعد تطبيقية، وتطبيقات لما تقدم.

ففي المسألة الرابعة حصر لحالات الموافقة والمخالفة بين المكلف والشارع، وحكم كل حالة. وهي منحصرة في ست:

الحالة الأولى٢: أن يكون المكلف موافقا٣ للشارع: قصدا وفعلا، والعمل على هذه الحالة لا **إشكال في** صحته.

الحالة الثانية: أن يكون مخالفا للشارع: قصدا وفعلا والعمل على هذه الحالة لا **إشكال في** بطلانه.

الحالة الثالثة: أن يكون موافقا للشارع في الفعل، مخالفا له في القصد، وهو لا يعلم بالموافقة الفعلية، فهو آثم في حق الله بسوء قصده، وغير آثم في حق الخلق لعدم إتيانه مفسدة ولا تفويته مصلحة.

---

١ وهي الرابعة، والخامسة، والعاشرة، والحادية عشرة، والثانية عشرة.

٢ انظر التفصيلات والأمثلة التطبيقية في المسألة المذكورة.

٣ في فعله أو تركه.." (١)

"فهذا **جواب** من قائله.

صيغ الرد: قولهم: " ولك رده "، " ويمكن رده "؟ فهذه صيغ رد.

صيغ الترجيح: قولهم: " لو قيل بكذا لم يبعد "، " وليس ببعيد "، أو " لكان قريبا أو أقرب " فهذه صيغ ترجيح.

العمدة: إذا وجدنا في المسألة كلاما في المصنف، وكلاما في الفتوى؟ فالعمدة: ما في المصنف.

وإذا وجدنا كلاما في الباب، وكلاما في غير الباب، فالعمدة: ما في

الباب.

وإذا كان الكلام في المظنة، وفي غير المظنة استطرادا، فالعمدة: ما في المظة.

أدوات الغايات للإشارة إلى الخلاف: ومن اصطلاحاتهم أن أدوات الغايات

" لو " و " إن " للإشارة إلى الخلاف، فإذا لم يوجد خلاف فهو لتعميم الحكم.

ما لا يرد المنقول ولا الصحيح: وعندهم أن البحث، والإشكال، والاستحسان، والنظر لا يرد المنقول، والمفهوم لا يرد الصحيح.

" الأشهر كذا والعمل بخلافه": معنى قولهم: " الأشهر كذا والعمل بخلافه "

تعارض الترجيح من حيث دليل المذهب، والترجيح من حيث العمل، فساغ العمل بما عليه العمل.

" وعليه العمل ": قول الشيخين: " وعليه العمل " صيغة ترجيح.

" اتفقوا - هذا مجزوم به - لا خلاف فيه ": قولهم: " اتفقوا - هذا مجزوم به - لا خلاف فيه " يقال فيما يتعلق بأهل المذهب لا غير.

" مجمع عليه ": قولهم " مجمع عليه " يقال فيما اجتمعت عليه الأئمة.

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني ص/١٤٥

" في صحته كذا، أو حرمته، أو نحو ذلك نظر لا: إذا قالوا: " في صحته كذا، أو حرمته، أو نحو ذلك نظر " دل على أنهم لم يروا فيه نقلا.

" نفي الجواز ": إطلاق الفقهاء " نفي الجواز " حقيقة في التحريم.

وقد يطلق الجواز على رفع الحرج، أعم من أن يكون واجبا، أو مندوبا، أو مكروها، أو على مستوى الطرفين، وهو التخيير بين الفعل والترك، أو على ما ليس بلازم من العقود كالعارية.

"يجوز ": قيل: إن " يجوز " إذا أضيف إلى العقود كان بمعنى الصحة، وإذا

أضيف إلى الأفعال كان بمعنى الحل.." (١)

"كان الخادم لها فنفقته على الزوج، وكذا نفقة المؤجر، رالمعار في وجه "..

انتهى.

قال المصنف هناك: " وقوله في وجه يدل على أن الأشهر خلافه "..

انتهى، فلهذا لم أذكر

المسألة في الغالب وربما ذكرتها.

٦٧ - وتارة يقول: " فإن فعل كذا فقيل كذا "، ويقتصر عليه كما ذكره في باب صلاة الكسوف، وباب الصلاة على الميت، وباب الهدى والأضاحي، وباب أحكام أمهات الأولاد، وما في آخر باب الإمامة، وآخر الرجعة، وباب أحكام الذمة محتمل لهذا على ما يأتي بيانه في أبوابه.

٦٨ - أو يقول: " فقال فلان كذا "، ويقتصر عليه كما ذكره في آخر باب حكم الركاز.

٦٩ - أو يقول: " ففي الكتاب الفلاني كذا "، ويقتصر عليه كما ذكره في باب الطلاق في الماضي والمستقبل، ويأتي **الجواب** عن هذا في الأجوبة عن الإشكالات الآتية

في آخر هذه المقدمة.

٧٠ - وتارة يذكر حكم مسألة، ثم يقول في مسألة بعدها: " قيل كذلك.

وقيل لا "، يعني هل حكمها حكم التي قبلها أم لا، أطلق فيه الخلاف، وهو كثير في كلامه.

٧١ - وتارة يطلق الخلاف في مسألة، ثم يقول بعدها: " وكذا قيل في كذا،

وقيل: لا "، كما ذكره في باب الوضوء، وأواخر باب حد الزنا.

٧٢ - وتارة يحكي الخلاف مطلقا عن شخص، أو كتاب، ويقتصر عليه.

والذي يظهر أن هذا ليس من الخلاف المطلق الذي اصطلح عليه المصنف، إذ لا ترجيح للأصحاب في ذلك، وإتيان المصنف بهذه الصيغة يدل على أن الخلاف قوى من الجانبين، ويحتمل أن يكون نقله على صفته.

وعلى كل حال لا بد من ذكر الصحيح من القولين إن تيسر، إذ الخلاف فيه مطلق.

(١) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية علي جمعة ص/٦١

٧٣ - وأما إذا قدم المصنف حكما، ثم بعده قولين مطلقين، إما عن شخص، أو كتاب، فإنا لا نعرج على ذلك إذ هو قدم المذهب، وقد نتعرض لذلك لإزالة وهم، والله أعلم.

٧٤ - وتارة يحكي الخلاف مطلقا عن جماعة، أو عن الأصحاب، ولكن على

سبيل الاستشهاد على حكم، كما ذكره في كتاب الصيام، وكتاب الإقرار في ثلاثة مواضع وغيرهما، وينبغي تتبع تلك المسائل وتحريرها.

٧٥ - وتارة يطلق المصنف الخلاف في مسألة في موضع، ثم يطلقه فيها بعينها في." (١)

"على كل حال، الكل خير، والجهاد إذا تعين لا يعدله شيء، أما إذا لم يتعين فطلب العلم أمر مهم، إذ به يعرف كيف يؤدي العبادة المسقطة للطلب، الموصلة إلى مرضات الله -عز وجل-. وأجوبة النبي -عليه الصلاة والسلام- عن سؤال واحد -هو أفضل الأعمال- جاءت متفاوتة من شخص إلى آخر، فيسأل -عليه الصلاة والسلام- عن أفضل الأعمال، فيجيب بجواب، ويسأله آخر يجيبه بجواب آخر، يسأله ثالث وهكذا؛ وسبب ذلك اختلاف أحوال السائلين، فإذا كان الشخص لديه قوة وشجاعة وإقدام، وفي النواحي الأخرى فيه ضعف، في إدراكه وفهمه وحفظه أقل نقول: الجهاد، وإذا كان العكس: شخص عنده قوة في الحفظ وفي الفهم ولديه استعداد لتحمل العلم وفي بدنه شيء من الضعف نقول: عليك بطلب العلم؛ هذا أفضل الأعمال، إذا كان لا هذا ولا ذاك نوجهه إلى النفع الآخر الخاص أو العام المتعدي أو اللازم، وعلى كل حال الأمور تقدر بقدرها، فأما الجهاد إذا تعين، بأن دهم العدو البلد، أو استنفره الإمام أو حضر الصف، فإنه حينئذ لا يعدل عنه إلى غيره، والله المستعان.

يقول: ما الفرق بين كل من العام والخاص والمطلق والمقيد؟ والعموم والخصوص؟

هذه هي المسائل التي نبحثها الآن، لكن قد لا يدرك السائل جواب هذا السؤال؛ لأنه قد يكون في دروس لاحقة، نقول: العام والخاص، والمطلق والمقيد، العام: يأتي ذكره أنه ما يشمل شيئين فصاعدا، وأما الخاص: فهو يشمل شيئا واحدا أو أشياء محصورة.

والمطلق: إذا عرفنا الفرق بين العموم والإطلاق والتقييد والتخصيص انحل لنا كثير من الإشكالات، فالتخصيص: تقليل لأفراد العام والتقييد: تقليل لأوصاف المطلق، وهذا سيأتي كله -إن شاء الله تعالى- بأمثلته وصوره.

شخص سرق من أموال الناس قبل بلوغه، فهل يردها بعد بلوغه؟

نعم، يلزمه ردها؛ لأن هذا ليس من باب التكليف نقول هو ما كلف، هو من باب ربط الأسباب بالمسببات، وجنايات الصبي والمجنون مضنونة.

ذكرتم أن الشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ... تعريف الركن؟." (٢)

---

(١) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية علي جمعة ص/٢٤١

(٢) شرح الورقات - عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٢٥/٥

"ما تكافأ فيه الخلاف بين أئمة الأمصار

المرتبة الخامسة: ما تكافأ فيه الخلاف بين أئمة الأمصار:

والعلم بالتكافؤ هنا ليس علما يقينيا، ولكن المقصود بالتكافؤ أنه لا يوجد فيه قول للجمهور فضلا عما هو فوق ذلك، فنجد أن المحدثين مختلفون، وأن أئمة العراق مختلفون، وأن أئمة الأمصار مختلفون، فيكون الخلاف قد شاع واشتهر ولم ينضبط فيه مذهب للجمهور فضلا عما هو فوق ذلك.

ومن الأمثلة على ذلك: مسألة: أيفطر الصائم بالحجامة أم لا يفطر؟ فإذا استقرأنا المسألة وجدنا أن هناك تكافؤا بين أئمة الأمصار المختلفين فيها، وإذا رجعنا لبعض المصنفات وجدنا أن الخلاف شائع في العراق والحجاز والشام وما إلى ذلك في هذه المسألة، ووجدنا أن ظواهر الأدلة في هذه المسألة كحديث شداد بن أوس: (أفطر الحاجم والمحجوم) -وهو أقوى ما يعتمد عليه من يجعل الحجامة مفطرة للصائم- وجدنا عليه بعض الإشكالات في الثبوت أو في فقه المتن، فما معنى أن الحاجم يفطر إذا كان المحجوم مفطرا للضعف والعلة؟ وهل هذا من باب التعبد؟ وهل يقطع الصوم بمحض علة تعبدية لمثل هذا الوجه؟ وأليس الأصل في المفطرات أنها مبينة كالعلة؟ فترد مثل هذه السؤالات، وإذا جئنا إلى الدليل المقابل وجدنا أن المسالة فيها تكافؤ.

مثال آخر: حكم صلاة تحية المسجد في وقت النهي، فإن هذه المسألة فيها تكافؤ في أدلتها، حتى إن ابن تيمية كان على المذهب، ثم رجع إلى مذهب الشافعي في آخر عمره، وذكر نظرية العام المخصوص والعام المحفوظ في تطبيق الاستدلال، وحتى إن الشوكاني يقول: إنه تردد في هذه المسألة، في جزء له تكلم فيه عن المشتبه من العلم، حتى قال كلمة غريبة، قال: لعله قد يكون من الأنسب أن الإنسان لا يحرص على دخول المسجد في وقت النهي! وهذا الأمر ليس حلا، لكن هذا مما يبين أحيانا درجة التردد في المسألة، وليس القصد هنا أن نجزم أن هذه المسألة أو تلك من المتكافئ، بل إن مسألة التكافؤ مسألة نسبية في الغالب.

والترجيح فيما تكافأت فيه أقوال الأئمة يكون بالتقريب، ولا يجزم بترجيح قول على آخر، وإنما يقال مثلا: وفي المسألة قولان لأهل العلم والأظهر كذا، أو والأقرب كذا، هذا إن كنت ناظرا في أدلتهم، وإن لم تكن ناظرا في أدلتهم وأنت على مذهب فقل: والمذهب عند الحنابلة كذا، وإن كنت من أهل الشافعية فقل: والمسألة فيها قولان والمذهب عند الشافعية كذا، ويوسع فيها على المسلمين، وقد كان مثل هذا الخلاف محل توسعة عند المتقدمين من الأئمة، والتوسعة الفقهية إذا كانت مضبوطة بقواعد الشريعة فإنها رحمة بالأمة، وليس معنى هذا أن المتكافئ من الخلاف يتخير فيه الناظرون فيه أو المقلدون بحسب الهوى، فليس في الإسلام تخير بمحض هوى النفس، بل إما تقليد للكبار، وإما اتباع للدليل.

وهذان الوجهان هما الممكنان دون غيرهما.

وقد يقول قائل: أليس من فقه التيسير أن يتخير الناس ما شاءوا؟

فيقال: هناك فرق بين التيسير وبين هوى النفس، فإن الله سبحانه وتعالى جعل اليسر في الشريعة وجعل هوى النفس في الجاهلية، قال تعالى عن أهل الجاهلية: ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس﴾ [النجم:٢٣]، أما التيسير فهو حال الشريعة الإسلامية.

ومن هنا فقد يسيء البعض أحيانا الفهم ولا يفرق بين هوى النفس وبين التيسير، والقاعدة الشرعية نقول: المشقة تجلب التيسير، فإذا أشكل على المسلمين مسألة وفيها خلاف محفوظ، أي: مشتهر ومعروف، فلا ينبغي أن يضيق فيها؛ بل ينبغي أن يوسع على المسلمين فيها بأقوال الجماهير، وبالأقوال المتكافئة، وهذا ليس على إطلاقه، فإن العلم دائما محكوم بقواعد؛ لأن الذي يوسع على المسلمين بأقوال الجماهير وبالمتكافئ من الأقوال هو فقيه، والفقيه لابد أن يكون عارفا بالمصالح والمفاسد، فإذا اقتضت التوسعة بقول متكافئ في بيئة معينة فلا ينبغي أن يوسع في تلك المسألة.

مثال ذلك: المجتمع هنا -في السعودية- محافظ على ستر الوجه، ويرى أن ستر الوجه واجب، وهذا من حيث الأدلة هو الراجح الصحيح، فهل من الحكمة أن يأتي بعض الناس في هذا المجتمع ويقول: المسألة فيها خلاف، ويردد هذا في آذان العامة، ويقول: من باب التوسعة على المسلمين بالقول المتكافئ أو ما إلى ذلك؟ **الجواب**: لا؛ بل إن المصلحة الشرعية تقتضي أن لا يفتن العامة؛ لأن كثيرا من العوام ربما يتحرك تحت تأثير شيء من الهوى، وليس المقصود بذلك أهل البدع وأهل التيارات الفكرية الخطيرة، بل المقصود الآحاد من العامة الذي قد يتحرك تحت رغبة شخصية وهوى في النفس، إذا: فقه المصالح والمفاسد يمنع بعض الناس عن التحديث ببعض الخلاف، وهذا هو ما جعل عليا رضي الله عنه يقول: "حدثوا الناس بما يعرفون"، وكما قال ابن مسعود: "ما أنت محدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة"، فحيث أدى التحديث بالخلاف إلى فتنة في مجتمع ما فلا ينبغي التحديث به.

إذا: يوسع على العامة من المسلمين في أمصار الإسلام، وأينما وجد المسلمون حتى في غير أمصارهم يوسع عليهم، بأقوال الجماهير، وبالمتكافئ، ما لم يستلزم مفسدة، فإن الشريعة جاءت بدرء المفاسد وتحصيل المصالح.

وقد يقول قائل: إن التحديث بالخلاف فيه مصلحة.

فيقال: نعم، قد يسمى مصلحة لكنها مصلحة أحيانا تكون راجحة، وأحيانا تكون مرجوحة، فحيث كانت راجحة فحدث به، وحيث كانت مرجوحة لوجود مفسدة أعلى فالفقه أن لا تحدث به.

وقد ذكرنا سابقا قول الإمام مالك لما سأله رجل من أهل العراق عن مسألة وقال إنه على قول زيد بن ثابت، فيقال له: يا هذا! إن أهل المدينة لا يعرفون إلا هذا القول فأين خلفت الأدب؟! وذلك حينما قال: إني من أهل العراق، وكذلك الإمام أحمد رحمه الله على ما عرف عنه من الزهد والعبادة والورع وما إلى ذلك، لما سأله سائل عن مسألة في الطلاق، فانصدم الرجل وما ظن أن الأمر يصل إلى أن زوجته تطلق منه، وشق عليه الأمر كثيرا، فراجع الإمام أحمد، فلما اشتد في المراجعة قال له الإمام أحمد: يا هذا! هذه حلقة المدنيين.

أي: من يتفقهون على بعض كلام أهل المدينة وهم في العراق، يعني أن هؤلاء سينقلون لك رأي أهل المدينة، ورأي أهل المدينة أنها لا تطلق، فالإمام أحمد لا يدين الله بهذا القول، فما أحب أن يفتيه به، فقال: يا هذا! هذه حلقة المدنيين.

يعني اذهب إليهم وسيفتونك.

ودخل الإمام أحمد ذات يوم إلى دار بعض أصحابه، فوجد النبيذ في طرف الدار، فقال له بعض التلاميذ الذين كانوا معه: يا أبا عبد الله! هذا النبيذ، أي: أنكر على الرجل، فقال: الرجل سلطان في داره، الكوفيون يفعلونه تدينا.

أي: أن فقهاء الكوفة أحلوا النبيذ وأحلوا شربه، ويرون أنه مما أحل الله، فالدين أحله عندهم، ولاحظ قوله: الرجل سلطان في داره، فإن هذه مقدمة أساسية في الأخلاق العلمية.

إذا: هذا الفقه هو الذي نقصده، وهو أنه لا يوسع على المسلمين لا بالشاذ ولا بالمنكر من الأقوال، وإنما بالأقوال المعروفة تحت قاعدة المصلحة.." (١)

"لغة الترجيح

الجهة الثالثة: لغة الترجيح

ليس للترجيح مصطلح معين يلزم في التعبير، فإن هذا باب يختلف الناس فيه، ولا مشاحة في التعبير والاصطلاح الصحيح، ولكن يقال تستعمل في الترجيح لغة تحفظ مقام الأدب مع الأئمة والضبط في المسألة، كقولك مثلا: الراجح هو مذهب الشافعي، فأنت قد حفظت الأدب مع مخالف الشافعي ك مالك مثلا، وأيضا حفظت الضبط في المسألة، فما جعلت المسألة مسألة يقينية في حقيقتها؛ بل جعلت للمخالف اعتبارا ولمخالفته كذلك، فينبغي أن لا تخرج المسألة عن كونها مسألة فيها تردد عند الفقهاء إلى مسألة فيها يقين وجزم، وما إلى ذلك.

ومن الكلمات التي ينبغي أن يعبر بها في الترجيح: أن يقال: الراجح، والأرجح، والأظهر، والأقرب، والأقوى، والأصح، ونحوها، وتدرأ لغة الترجيح عن طرد الاستعمال - ونقول: طرد الاستعمال حتى يكون هذا منهجا في لغة الترجيح، فإن الطرد معناه التتابع - وتدرأ عن طرد الاستعمال لكلمات تنافي مقام الأدب مع الأئمة، أو تنافي الضبط للمسألة.

وتدرأ لغته أيضا عن طرد الاستعمال لكلمات تنافي ذلك، إما بوصف الراجح عند الناظر بأنه هو الصواب المقطوع به، أو بوصف المرجوح بأنه خطأ مقطوع به - وهذا بعد أن اتفقنا على أن محل الترجيح هو الخلاف المعتبر - كقول بعضهم إذا رجح قولا بعد أن يذكر الخلاف: وهذا هو الصواب المقطوع به، أو يقول: وفصل الخطاب في هذه المسألة كذا، فهذه لغة عزم، فإن فصل الخطاب هو الحكم الصريح القاطع، ولذلك إنما جاء ذكره في القرآن على مثل هذا المعنى.

ومن ذلك أن يقال عما يرجح: وهذا هو السنة السلفية، فيفهم من ذلك أن ما قابله ليس سنة سلفية، مع أنه قد يكون قولا للشافعي أو لـ مالك؛ بل ربما كان قولا للجمهور، وقد يكون القول الذي وصف بأنه السنة السلفية قال به البعض كالظاهرية مثلا، بخلاف قول الأئمة الأربعة فإنه لا يوصف بذلك، وهذا فيه إشكال؛ لأن هؤلاء من أئمة السلف، فهذه الأوصاف ينبغي أن تدرأ عن لغة الترجيح، ولا سيما باعتبار الطرد.

ويدخل في هذا أيضا وصف المقابل - الذي هو المرجوح - بألفاظ تدل على بطلانه، كقول الناظر عن القول المرجوح في الخلاف المعتبر: وهذا القول بدعة، أو محدث، أو لا أصل له، أو لا دليل عليه، مع أنه قد يكون قولا لأئمة، وعليه ظواهر من نصوص ودلائل معتبرة ونحو ذلك، وهذه الكلمات يستعملها بعض طلاب العلم أحيانا في غير موردها، وكما أسلفت أنها قد تقال عن أقوال معروفة للجماهير من الأئمة فيقال: وهذا القول لا دليل عليه، وهذا ممتنع شرعا وعقلا: أن يتضافر الجماهير من أئمة الأمصار على قول ويكون هذا القول ليس عليه دليل.

---

(١) شرح رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام يوسف الغفيص ٦/٧

ولذلك من قل فقهه بأقوال الفقهاء، وقل فقهه بمفهوم الدليل، نجد أنه ينغلق عليه الأمر فيقول: إن هناك أقوالا ليس عليها أدلة، وهذا يصاب به من قل فقهه لمفهوم الدليل، ولاسيما من يقصر وجه الدليل على الدليل اللفظي، ولا يكون له فقه في دليل الاستقراء المعروف عند المتقدمين.

وإنما قلنا: ويدرأ عن طرد الاستعمال فاستعملنا كلمة (طرد) لأنك إذا نظرت في كلام المتقدمين من الأئمة ك مالك وأحمد وغيرهم – وهذه قد يحتج بها البعض أحيانا – تجد أنهم قد يعبرون فيما هو من الخلاف المعتبر عن القول الآخر بعبارة أو بكلمة تأتي على مثل ذلك، كقول الإمام أحمد في بعض مسائله عن بعض الآراء التي انضبط أنها لأئمة: إن هذا القول محدث، كما سئل مثلا عن مسألة القنوت في الفجر فقال: إن المحافظة على القنوت في صلاة الفجر أمر محدث.

وكذلك يقول الإمام مالك عن صيام الست من شوال: إنه محدث، فأحيانا نجد أن بعض الأئمة قد يستعملون ذلك في بعض المسائل فيأخذونها بقدر من العزم والقوة، فهل هذا منهج مطرد عندهم؟ هذه روايات موجودة ولا جدال فيها، لكن الذي نبحثه الآن هو فقه هذا الاستعمال.

وهنا أحد فرضين: هل هذا يقع تحت أن كل ما رجحه الإمام وظهر له أنه هو الأقرب من الأدلة فيجعل ما خالفه من أقوال الأئمة التي بلغته عنهم على هذا الوصف؟

الجواب: قطعا هذا ليس موجودا، ولذلك نجد في جمهور الأقوال عند أحمد أو مالك أو غيرهم أنهم لا يغلقون هذا الإغلاق ويستعملون هذا التعبير، فهم -إذا- يستعملونه في آحاد من المسائل قد يوافقهم عليها غيرهم من الأئمة، وقد يخالفونهم، كقول مالك مثلا عن صيام الست من شوال: إنه محدث، فهل هذا مما يرجح قوله فيه؟ **الجواب**: لا؛ لأن الحديث الدال على استحباب صيام الست من شوال جاء في الصحيح، والجمهور على استحبابه.

إذا: يقال هنا: إنما كان كثير من الأئمة المتقدمين في بعض المسائل الفقهية المعتبرة في الخلاف يغلقون القول بمثل هذه الكلمات أحيانا لقصد حماية جناب السنة؛ لأن البدع عند ذلك تظهر، ولذلك إذا استقرأنا هذه الأمثلة نجد أنها تأتي على هذا الوجه، فلما كان الإمام مالك رحمه الله يريد إغلاق باب مجانبة الهدي النبوي، والهدي المحفوظ المأثور، وبدأت البدع تظهر، صار يغلق كل ما لم ينضبط عنده عن الأئمة القول به، مع أننا إذا رجعنا إلى مصر من الأمصار وجدنا أنهم يعرفون هذا القول الذي أغلقه مالك، ولذلك إذا قرأنا تمام قوله في مسألة صيام الست من شوال نجد أن من كلامه في الموطأ: أدركنا أهل العلم لا يعرفونه.

فهو لم يغلق لتقوية رأيه على رأي غيره من نظرائه، إنما يغلق لقصد حفظ الهدي النبوي، وكذلك الإمام أحمد وغيرهم من الأئمة.

والخلاصة: أن ما نقل عن الأئمة من الإغلاق فيما هو عند التبين من الخلاف المعتبر، أي: باستقراء أقوال أئمة الأمصار، فهذا ليس مقصودهم فيه الانتصار المحض لآحاد أقوالهم بهذه اللغة التي تغلق الخلاف أحيانا، وإنما مقصودهم حماية جناب الهدي والسنة النبوية، وهذا باب من حيث الأصل متفق على قصده، أما من حيث آحاد المسائل المنقولة عن مالك أو عن أحمد أو عن غيرهم، فهذه مسائل مترددة، ف مالك لما أغلق هذه المسألة وجعل القول بها قولا محدثا، لا يلزم أن يكون

هذا هو الذي يقال به في هذه المسألة؛ لأنه إذا نظرنا فيما خالف قول الإمام مالك وجدنا أنه قول عليه الجماهير من الأئمة.

إذا: مقصودهم هنا أصل شريف، وهو من مناطات فقههم واجتهادهم، ومن هنا يكون العذر من كلام الأئمة بينا، وإن كان هذا لا يفهم منه أن هذه هي لغة الترجيح عندهم فيما اشتهر من الخلاف.

فهنا أحد فرضين: إما أنهم يتكلمون بهذا المصطلح لأنه لغة الترجيح عندهم لأقوالهم فيما يعرفونه من مشهور الخلاف، وهذا ليس بصحيح وغير مطرد في جمهور كلامهم، وإما أنهم في أمثلة معينة رأوا أن خلاف المخالف من مخالفة بين السنة؛ إما لأن الأقوال لم تبلغهم، أو لأسباب أخرى، فمثلا: الإمام أحمد في مسألة القنوت في صلاة الفجر لما رأى كثرة من يقول به – وهذا المقام يصلح لمثل الإمام أحمد، لعلو منزلته في الإمامة والاجتهاد وسعة العلم بالآثار – ورأى أنه لا أصل له في الآثار النبوية؛ أوصله إلى هذه الرتبة.

وهذه المسألة لها مثالات لكن ليست منهجا يطبق فيما هو من مشهور الخلاف، فنجد أن الإمام أحمد تارة يقول: يا بني! هذا محدث، وتارة يقول: لا أعرفه، فيتجاهل القول أحيانا، وهذا نوع من الفقه في حماية جناب السنة والهدي، أو ترك الأقوال التي قد يرى البعض أنها شاذة ويرى البعض الآخر أنها من باب الخلاف المحفوظ؛ لأن الأقوال إذ ذاك كانت تبلغ البعض ولا تبلغ البعض الآخر أحيانا.

وعليه: فلا ينبغي لمتأخر ومعاصر أن يستعمل في ترجيحه في الخلاف المعتبر لغة: أن المرجوح بدعة، أو لا أصل له، أو لا دليل عليه، ويقول: إن حجته في ذلك أن من الأئمة من استعمل ذلك، فينبغي أن يفقه استعمالهم، ومن وصل إلى رتبة عالية في الاجتهاد فله أن يستعمل ما استعمله الأئمة المتقدمون على منهجهم وطريقتهم وفقههم، أما أن يكون ذلك منهجا مطردا كلغة، وكأن الإنسان لا ترضى نفسه بترجيحه إلا أن يرمي القول الآخر المعروف المعتبر بكلمة توهنه عند سامعيه، فيقول: وأما القول الآخر فلا دليل عليه؛ فإن هذا من تضييق الفقه، وتضييق المدارك، وتضييق العقل.." (١)

"الترجيح بالأحوط

من مناطات الترجيح: الترجيح بالأحوط، وهذه الطريقة كانت لبعض الفقهاء، وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله عليها تعليقا حسنا، وقال: إن هذا ليس من الأصول التي يصح طردها، فنجد أن البعض في الخلاف يرجح بالأحوط، مع أن الأحوط في كثير من الموارد أو في أكثرها يكون هو الأشد.

فمثلا: إذا سألته امرأة – ومناطات الترجيح تؤكد على من هو محل الفقيه الذي يفتي الناس في أبواب ومسائل الفقه – فإذا سألته امرأة عن زكاة الحلي، وأن عندها حليا فهل تزكيه أو لا تزكيه؟ ثم تذكر أن زوجها مثلا – وهكذا تأتي أسئلة العامة – يقول: لا تزكي، ولا يمكنها من الزكاة، وإذا أرادت أن تزكي فليس عندها مال، فتضطر إلى أن تبيع بعض هذا الذهب برخص فتنزل قيمته

إلخ، ولسنا بهذا نريد أن نقول: إن من كانت صورته كذلك فإنه لا يزكي؛ فإن الزكاة حكم شرعي، لكن الذي أقصده أن

---

(١) شرح رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام يوسف الغفيص ٩/٥

كثيرا من حالات العامة تحتف بهذه الأمور، فإذا كان المجيب يرجح أن حلي النساء المستعمل فيه زكاة، فقال: يجب عليك أن تؤدي الزكاة؛ فهذه إجابة صحيحة، وهذا منطق لا إشكال عليه، لكن أحيانا لا يكون عنده وضوح في المسألة، وربما أنه قد يميل إلى قول الجمهور، لكن يقول: من طريقتي أنني إذا سئلت عن زكاة الحلي فأقول: زكي، فإن كان عليك زكاة فقد أديت الزكاة، وإن لم يكن عليك زكاة فهي صدقة في هذا اليوم المبارك أو في هذا الشهر المبارك.

فالترجيح بمثل هذه الطريقة فيه تضييق على الناس، وإذا كان الإنسان هنا لم يستتم له فقه فهو مخير بين أحد أمرين: إما أن يحكي الخلاف باختصار، فيقول: قال بعض العلماء: إن فيه زكاة، وقال بعض العلماء: إنه ليس فيه زكاة، وإما أن يتوقف عن الجواب.

وقد يقول قائل: ألم يكن بعض الفقهاء يذكرون الأحوط؟ فيقال: كثير من العوام لا يعرف الفرق بين قولك: الصحيح، وبين قولك: الأحوط، بل هو يفهم في الأخير أنك أمرته بالزكاة، ولذلك لو قيل لهذا العامي أو لهذه المرأة: هل تزكين؟ لقالت: نعم، ولو قيل لها: هل ذلك لازم بإجماع العلماء؟ لقالت: لا أدري عن هذا الموضوع، المهم أنهم يقولون: إن فيه زكاة، وهذا الحكم هو الذي يريده العامي أن تقوله له، وعليه فلابد أن يكون هذا على محل المراعاة.

وهل معنى هذا أن الترجيح بالأحوط دائما يكون متروكا؟

الجواب: لا؛ بل ربما استعمل ذلك في مسائل ليس فيها مشقة على الناس أحيانا، فيكون أضبط لدينهم أو لحرماتهم ونحو ذلك، وكذلك الترجيح بالأحوط في حق النفس، فهذا أيضا باب لا بأس أن الإنسان يستعمله مع نفسه فيأخذ هو بالأحوط، لكن أن يكون منهجه أن يدين الناس بقصد الأحوط من الأقوال، وليس بقصد الأقوى والأظهر في السنة، فهذا منهج ليس حكيما.." (١)

"ومنها: رجل يطوف وشك وهو أثناء الطواف هل طاف أربعا أم خمسا فما الحكم؟ الجواب: أننا نسأل أولا هل هذا الرجل ذو شكوك كثيرة أو معتدل الشك فإن كان الرجل ذا شكوك كثيرة فنقول لا تلتفت إلى هذا الشك؛ لأنك مريض بكثرة هذه الشكوك واجزم في الفعل ولا تلتفت إلى هذا الشك، وإن كان الشك من معتدل الشكوك فنقول شكك معتبر ولم تطف إلا ثلاثة أشواط لأن الأصل عدم الرابع وقلنا شكه معتبر (١) ، لأنه معتدل الشك ووقع أثناء الفعل.

ومنها: رجل توضأ وانتهى ثم شك هل مسح رأسه أو لا؟ فنقول: إن كان كثير الشك فلا يلتفت إليه مطلقا وإن كان معتدل الشك أيضا لا يلتفت إليه؛ لأنه حصل بعد الانتهاء من الفعل والشك بعد الفعل لا يؤثر.

ومنها: رجل في أثناء رمي الجمرات شك هل رمى سبعا أم ستا؟ فالجواب: إن كان كثير الشك فلا يلتفت إليه ويرمي ما في يده إن بقي معه شيء وإلا فليمض وإن كان معتدل الشك فشكه معتبر ويزيد سابعة (٢) ؛ لأن الأصل عدمها وهكذا.

وبهذا تكون القاعدة قد بانت ولا إشكال فيها - إن شاء الله تعالى -.

وخلاصة الكلام أنه إذا وجه إليك سؤال فيه شك فقبل الجواب تسأل عن سؤالين:

الأول: هل الذي صدر منه الشك كثير الشكوك أو معتدل الشكوك، فإن كان الأول فأبطل شكه، وإن كان الثاني فاسأل

---

(١) شرح رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام يوسف الغفيص ٧/٩

هل حدث الشك بعد انتهاء الفعل أو في أثناء الفعل، فإن كان الأول فأبطل شكه، وإن كان الثاني فهو شك معتبر، والله تعالى أعلى وأعلم.

القاعدة الخامسة

٥ – إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل

---

(١) والراجح أنه إن كان عنده غلبة ظن فليبن عليه.

(٢) والراجح بناؤه على غلبة ظنه إن وجد.." [١]

"مسألة: لو سأل سائل وقال: في حديث أنس في الصحيحين أن النبي – صلى الله عليه وسلم – رخص لكعب بن عجرة أن يحلق رأسه ويفدي مع أن رأسه كان يتساقط قملا فهو أتلفه ليدفع ضرره عنه فكيف يضمن الفدية؟

الجواب: هذا سؤال جيد، لكن يتضح الأمر إذا قلنا: هل أتلف كعب بن عجرة شعره؛ لأن الأذى صدر من الشعر ذاته أم أن الأذى صدر من القمل ولكن لا يمكن إتلاف القمل إلا بذلك؟ **الجواب** هو الثاني فالشعر لا أذى منه وإنما الأذى حصل من القمل فالأذى من غير الشعر فيكون هو أتلف الشعر لينتفع هو بإتلاف القمل فيكون أتلفه لينتفع به، ومن أتلف شيئا لينتفع به ضمنه، فلا **إشكال حينئذ**، والله تعالى أعلم.

القاعدة الثامنة عشر

١٨ – إذا اجتمعت عبادتان من جنس واحد ووقت واحد وليست إحداهما مفعوله على وجه القضاء والتبع دخلت إحداهما في الأخرى (١)

وهي من أنفع القواعد الفقهية وبيانها أن يقال: أنه إذا اجتمعت عندنا عبادتان فهل تدخل إحداهما في الأخرى؟

الجواب: نعم تدخل إحداهما في الأخرى إذا توفرت أربعة شروط:

الأول: أن تكون هاتان العبادتان من جنس واحد أي صلاة وصلاة، وطواف وطواف، وصيام وصيام، وغسل وغسل، ووضوء ووضوء، وهكذا وبناء على اشتراط هذه الشروط فإنه إذا اجتمعت عبادتان مختلفتان في الجنس فلا يدخل إحداهما في الأخرى كصيام وصلاة، وطواف وسعي.

---

(١) التحقيق في هذه القاعدة أنه إذا اجتمع عبادتان من جنس واحد ووقت واحد وإحداهما ليست مرادة لذاتها دخلت إحداهما في الأخرى، كطواف الوداع مع طواف الإفاضة وتحية المسجد مع سنة الوضوء أو مع الفريضة لأن المراد في المثال

---

[١] تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية وليد السعيدان ١/١٥

الأول أن يكون آخر عهده بالبيت الطواف وقد حصل، والمراد بالمثال الثاني أن لا يجلس المصلي إذا دخل المسجد حتى يصلي.." (١)

"ومنها: قوله – صلى الله عليه وسلم –: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية ولهذا لا يكون عمل إلا بنية، ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال، فمن نوى بعمله شيئا فإنه إنما يحصل له ما نواه ويحكم عليه بمقتضاه.

فإذا علم هذا فقد يثور في بعض الأذهان إشكال على هذه القاعدة وهو قولهم: أنتم قررتم أن المقاصد لها تأثيرها في صحة العقود والأقوال والأفعال وبطلانها وتحليلها وتحريمها وحكمتم على الناس باعتبار نياتهم ومقاصدهم ونحن باستقراء الأدلة الشرعية نجد المنع التام من الحكم على الناس بالنظر إلى سرائرهم؛ لأنها من جملة الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ومن أصول أهل السنة والجماعة أننا نحكم على الظواهر ونذر السرائر إلى الله تعالى، وقال النبي – صلى الله عليه وسلم –: (إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم) وعتب على أسامة بن زيد لما قتل الذي قال: لا إله إلا الله مع أن ظاهره يدل على أنه إنما قالها خوفا من السلاح لكن هذا الأمر أمر باطني وكان مأمورا أن يحكم عليه بما ظهر منه ويكف عنه، وقال – عليه الصلاة والسلام –: (إنما أقضي بنحو ما أسمع) وكان يحكم على المنافقين بما يظهر منهم ولا يتعرض لما يبطنونه من الكفر وسيئ القصد، فالمقاصد أمرها إلى الله تعالى ونحن مأمورون أن نحكم على الناس بما يظهر منهم، فكيف تقولون إن القصود في العقود معتبرة؟ أقول: هذا سؤال مهم جيد، والجواب عليه أن يقال: نعم إن الأدلة التي ذكرتموها لا غبار عليها صحة ولا استدلالا فإنها تفيد أن المقاصد والنيات إنما يعلمها الله وحده لا شريك له وأنه لا يعلمها إلا هو جل وعلا لكن عليكم أن تنظروا إلى أدلتنا فإن فيها أكبر دلالة على اعتبار المقاصد في." (٢)

"الاعتراضات الواردة على هذا التعريف، والإجابة عنها:

١ – اعترض الأسنوي على هذا التعريف بأن "المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون، بدليل صحة انقسامه إليهما حيث "إن الأصوليين" قالوا: إن كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه، وإن كان خفيا، أو غير منضبط اعتبر مظنته"١، فالتعريف غير جامع، لأنه لا يشمل الخفي وغير المنضبط.

وأجاب عنه العبادي: "بأن التقييد بالظهور والانضباط باعتبار ما يصلح بنفسه للتعليل"٢، أعم من أن يكون ظاهرا بنفسه أو بملازمه، يعني أن المناسب إن كان ظاهرا منضبطا كالسرقة والزنا في وجوب الحد كان هو العلة بنفسه، وإن كان خفيا أو غير منضبط كعلوق الرحم، والمشقة اعتبر مظنته، وهو وصف ظاهر منضبط يلازمه كالسفر والخلوة، مثلا إذ الوصف معرف للحكم، والمعرف لا بد أن يكون ظاهرا منضبطا.

وهذا الجواب مبني على تسليم انقسام المناسب إلى القسمين المذكورين إما على منع تقسيم المناسب إلى ظاهر وخفي، وإلى

---

(١) تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية وليد السعيدان ٦٨/١

(٢) تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية وليد السعيدان ٣١/٣

منضبط وغير منضبط، فلا يرد الاعتراض، لأن الأصوليين إنما ذكروا هذه الأقسام لمطلق الوصف من حيث هو، لا أقساما للمناسب.

أما المناسب فلا يكون إلا ظاهرا منضبطا، وعلى ذلك يكون المناسب في القسم الثاني: هو الوصف الملازم المعبر عنه بالمظنة كالسفر مثلا، وإن كانت مناسبته باعتبار ما يظن فيه من المشقة، فلا يرد هذا **الإشكال أصلا**، لأن الكلام في المناسب الذي هو علة، لا في المناسب مطلقا٣.

---

١ انظر: نهاية السول مع منهاج العقول ٣/٥٢-٥٣.

٢ انظر: الآيات البينات ٤/٩٠.

٣ انظر: تقريرات الشربيني بهامش العطار ٢/٣١٩، أصول الفقه لأبي النور زهير ٤/٨٨، نبراس العقول ١/٢٧١، تعليقات د. عثمان مريزيق.." (١)

"المستفتي مما يحتاجه أن يدله على ما هو عوض له منه، فإذا سد عليه باب المحظور فتح له باب المباح، فمتى وجد المفتي للسائل مخرجا مشروعا أرشده إليه ونبهه عليه، كما قال تعالى لأيوب عليه الصلاة والسلام لما حلف أن يضرب زوجته مائة: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾ [ص: ٤٤] (١) .

١١- ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإن النص يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام، فهو حكم مضمون له الصواب، متضمن للدليل عليه في أحسن بيان.

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا سئلوا عن مسألة يقولون: قال الله كذا، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا، أو فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا، ولا يعدلون عن ذلك ما وجدوا إليه سبيلا (٢) .

ويحرم على المفتي أن يفتي بضد لفظ النص (٣) ، بل عليه أن يتبع النص ولو خالف مذهبه، وبيان ذلك:

١٢- يجب على المفتي أن يفتي بالحق ولو خالف مذهبه (٤) . وعليه أن يجعل مذهبه ثلاثة أقسام (٥) :

أ- قسم، الحق فيه ظاهر، بين، موافق للكتاب والسنة، فهذا يفتي به مع طيب نفس وانشراح صدر.

ب- قسم، مرجوح ومخالفه معه الدليل، فهذا لا يفتي به.

جـ- قسم، من مسائل الاجتهاد التي الأدلة فيها متجاذبة، فهذا قد يفتي به وقد لا يفتي، حسب النظر.

١٣- ينبغي على المفتي أن يبين للسائل **الجواب** بيانا مزيلا للإشكال، متضمنا لفصل الخطاب، كافيا في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره، ولا يوقع السائل في الحيرة والإشكال.

---

(١) انظر: "الفقيه والمتفقه" (٢/١٩٤) ، و"إعلام الموقعين" (٤/١٥٩) .

(٢) انظر: "إعلام الموقعين" (٤/١٧٠ - ١٧٢) .

---

(١) الوصف المناسب لشرع الحكم أحمد بن عبد الوهاب الشنقيطي ص/١٧٩

(٣) انظر المصدر السابق (٤/٢٣٩) .

(٤) انظر المصدر السابق (٤/١٧٧، ٢٣٦) .

(٥) انظر: "إعلام الموقعين" (٤/٢٣٧) .." [١]

"عن الطرق البدعية، فلا يجوز أن يقال إنه ليس في الطرق الشرعية التي بعث الله بها نبيه ما يتوب به العصاة، فإنه قد علم بالاضطرار والنقل المتواتر أنه قد تاب من الكفر والفسوق والعصيان ما لا يحصيه إلا اله تعالى من الأمم بالطرق الشرعية، التي ليس فيها ما ذكر من الاجتماع البدعي.، فلا يمكن أن يقال: إن العصاة لا يمكن توبتهم إلا بهذه الطرق البدعية، بل يقال: إن في الشيوخ من يكون جاهلا بالطرق الشرعية عاجزا عنها، ليس عنده علم بالكتاب والسنة، وما يخاطب به الناس، ويسمعهم إياه، مما يتوب الله عليهم، فيعدل هذا الشيخ عن الطرق الشرعية إلى الطرق البدعية، إما مع حسن القصد إن كان له دين، وإما أن يكون غرضه الترؤس عليهم، وأخذ أموالهم بالباطل. انتهى.

قلت: ويشكل على بعض الناس عند ذكر هذه القاعدة أن هناك أمور استجدت تستخدم في دعوة الناس لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، واتفق العلماء على استحباب استعمالها في دعوة الناس إلى عبادة ربهم "كالشريط" وما إلى ذلك.

والجواب عن هذا الإشكال: أن المراد بهذه القاعدة هو أن يكون المقتضي موجودا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وليس هناك مانع يمنع منه، ومع ذلك لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم فيكون استعماله بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم بدعة، "فالشريط" مثلا كان هناك مانع يمنع منه، وهو عدم استطاعة إيجاده، وعليه فلا يدخل في هذه القاعدة، كما سيأتي بيانه من كلام شيخ الإسلام في قاعدة المصلحة المرسلة." [٢]

"والحاصل: أنا، وإن اطلعنا على أنه عازم على عدم الوفاء، كان أقر مثلا.

وحكمنا بإثمه، ونزلناه منزلة المنافقين، لا يجبر على الإقالة، ولم يرو عن أحد من السلف وجوب الوفاء بالوعد، إلا ما نقل عن عمر بن عبد العزيز، وأصبغ المالكي، قال البخاري: "وقضى ابن الأشوع بالوعد، وفعله الحسن البصري، ونقل عن مالك أنه يجب منه ما كان بسبب، أي: فمن قال لآخر: تزوج، ولك كذا، فتزوج لذلك، وجب الوفاء به ".

قال الحافظ ابن حجر:

" قرأت بخط والدي رحمه الله تعالى في (إشكالات على الأذكار للنووي) :

لم يذكر **جوابا** عن الآية والحديث، يعني بالآية قوله تعالى:.

(كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون (٣) .

والحديث: "آية المنافق ثلاث "

والدلالة للوجوب منهما قوية، فكيف حملوه على كراهة التنزيه مع

---

(١) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة محمد حسين الجيزاني ص/٥١٢

(٢) من أصول الفقه على منهج أهل الحديث زكريا بن غلام قادر الباكستاني ص/٢١٠

الوعيد الشديد؛ وينظر هل يمكن أن يقال: يحرم الإخلاف، ولا يجب الوفاء، أي يأثم بالإخلاف، وإن كان لا يلزمه وفاء ذلك؟ ".

فالحاصل: أن الله تعالى أمر بإنجاز الوعد، وحمله الجمهور على الندب.

قال المهلب: "إنجاز الوعد مأمور به، مندوب إليه عند الجميع، وليس بفرض لاتفاقهم على أن الموعود لا يضارب بما وعد به مع الغرماء.

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.." (١)

"الدليل الثاني: أنه لو كان في القرآن مجاز: لجاز أن يسمى الله تعالى متجوزا أو مستعيرا، فلما لم يجز أن يسمى به: دل على أن القرآن لا يوجد فيه مجاز.

جوابه:

نجيب عنه: بأن أسماء الله تعالى تثبت توقيفا، ولم تثبت اشتقاقا.

الدليل الثالث: أن المجاز فيه إيهام، فهو لا يفصح عن المراد فيقع فيه **الإشكال والإلباس**، والقرآن لا يجوز أن يكون فيه تلبيس؛ لأن الله وصفه بأنه بيان، حيث قال: (تبيانا لكل شيء) .

جوابه:

نجيب عن ذلك **بجوابين**:

الجواب الأول: أن التعبير بالمجاز يكون إلباسا لو لم توجد قرينة تدل على المراد، لكن توجد قرينة في المجاز تدل على المراد، فدل على أنه ليس فيه تلبيس.

الجواب الثاني: أن القرآن ليس كله بيانا، بل بعضه، والبعض الآخر يحتاج إلى بيان كالمتشابه، والمجمل، ونحو ذلك، ويدل على ذلك قوله تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) ، فلو كان جميعه بيانا لما احتاج إلى مبين.

بيان نوع الخلاف:

الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي يرجع إلى تفسير الحقيقة ما

---

(١) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة محمد مصطفى الزحيلي ٢/٩٤٥

هي.

فإن كان المراد بها الحق، فقد أجمع العلماء على أنه لا مجاز في." [1]

"يمدحون، ولا يذمون؛ لأن فعلهم هذا هو الطريق لمعرفة الأحكام،

وبيان أن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والرد

على أعداء الإسلام القائلين: إن القرآن فيه تناقض.

المذهب الثالث: أن المحكم هو: الواضح الجلي الذي لا يحتاج

إلى غيره لبيانه وتفسيره كالنصوص، والظواهر؛ حيث إن ذلك في

غاية الإحكام والإتقان.

أما المتشابه فهو المجمل الذي لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين

فهو يحتاج – لمعرفة معناه – إلى تأمل، وتفكر، وتدبر، وقرائن

تبينه وتزيل إشكاله.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، والقاضي أبو يعلى،

وتلميذه أبو الخطاب، وصححه أبو إسحاق الشيرازي.

دليل هذا المذهب:

استدل هؤلاء بقوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) .

وجه الدلالة: أن الله – تعالى – سمى المحكمات أم الكتاب،

وأم الشيء أصله الذي لم يتقدمه غيره كما قال الجوهري، فاقتضى

ذلك أن المحكم ما كان أصلا بنفسه المستغني عن غيره، فلا يحتاج

إلى بيان.

أما المتشابه فهو ما خالف ذلك وهو: المفتقر إلى بيان، وهو

المجمل ونحوه مما لم يتضح معناه.

جوابه:

يجاب عنه: بأن المجتهد إذا شرع في تأوبل المجمل وغيره مما لم يتضح معناه،" [2]

"شخص، ويحصل ذلك الشيء من غيره، والفائدة في التفويض

نصبه لذلك، لا أن غيره ممنوع منه.

الجواب الثاني: أنا لا نسلم أن المراد من الآية هو: البيان – كما

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ٢/٤٩٤

(٢) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ٢/٥١٠

ذكرتم - بل المراد من الآية هو: إظهار ما نزل الله، وإبلاغه إلى

الأفة يدل على ذلك: أنا لو حملنا قوله تعالى: (لتبين للناس)

على البيان، وهو: إزالة **الإشكال لوقع** تعارض بين تلك الآية،

وقوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) ،

والتعارض خلاف الأصل، فوجب - للتخلص من هذا التعارض -

حمل الآية التي استدللتم بها على التلاوة، والإبلاغ، وإذا كان المراد

من تلك الآية: الإبلاع، والتلاوة: لم يلزم من تفويض البيان إلى

الرسول - صلى الله عليه وسلم -: أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب.

بيان نوع الخلاف:

الخلاف لفظي؛ لاتفاق أصحاب المذهبين على أن يكون عدة

الحامل مطلقه هو: وضع حملها؛ لقوله تعالى:

(وأولات الأحمال) مع أنه قال: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ،

وللاتفاق على جواز نكاح نساء أهل الكتاب، لقوله تعالى:

(والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب ...) مع قوله تعالى:

(ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) ، لكن أصحاب المذهب الأول قالوا

بأن هذا من باب تخصيص الكتاب بالكتاب، وأصحاب المذهب

الثاني لم يجعلوه من هذا الباب، وإنما جعلوه من باب آخر وسموه

باسم آخر.." (١)

"وكذلك يقال في العام من الأحاد والخاص منها.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز تخصيص السنة بالسنة مطلقا.

وهو لبعض الجلماء.

دليل هذا المذهب:

قوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل إليهم) .

وجه الدلالة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد جعل مبينا، فلا يحتاج كلامه إلى بيان.

جوابه:

يجاب عن ذلك **بجوابين**:

الجواب الأول: أنه كما أن الكتاب يبين ويخصص بعضه بعضا،

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ٤/١٦٠٧

فكذلك السنة تبين وتخصص بعضها البعض الآخر ولا فرق، بجامع: أن كلا منهما من الله تعالى.

الجواب الثاني: أن المقصود بالآية هو: إظهار ما نزل الله وإبلاغه إلى الأمة، وليس المراد: إزالة الإشكال، وبناء على ذلك فلا يصح الاستدلال بالآية على ما ذكرتموه، ثم إنه قد وقع، ولا يترتب على فرض وقوعه تنافي.

بيان نوع الخلاف:

الخلاف لفظي؛ حيث لم يترتب على هذا الخلاف أثر في الفروع، وأن تخصيص السنة بالسنة قد وقع، لكن أصحاب المذهب الأول يسمونه تخصيصا وبيانا، وأصحاب المذهب الثاني لا يسمونه بذلك، وقد يجعلونه مبينا ومخصصا بأي مخصص غير السنة.." (١)

"اعتراض على ذلك:

أن أبا بكر لم يتمسك بالقياس، وإنما تمسك بالنص، وهو قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم) ، فهنا الآية قد أمرت بالأخذ، والأمر المطلق يقتضي الوجوب، فيجب أن يؤخذ من المسلمين الزكاة، فمن أطاع فلا إشكال، ومن عصى وأبى أن يؤديها فيجب قتاله؛ استنادأ إلى قاعدة: " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب "، وأبو بكر نائب عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيجب أن يقاتلهم على ذلك، فيكون أبو بكر قد استدل بالنص على قتالهم، لا بالقياس.

جوابه:

أن قوله تعالى: (خذ من أموالهم) خطاب مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا يتعدى إلى غيره إلا بدليل، ولا دليل إلا القياس هنا.

وقال بعض العلماء: إن أبا بكر قاتل من منع الزكاة؛ قياسا على الصلاة، فكما أن الصلاة يقاتل من تركها، فكذلك يقاتل من منع الزكاة بجامع: أن كلا منهما ركن من أركان الإسلام، وهذا ممكن لكن القياس الأول أولى، وعليه الأكثر.

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ٤/١٦١٠

٣ – أن أبا بكر – رضي الله عنه – ورث أم الأم، وترك أم
الأب، فقال له رجل يقال له عبد الرحمن بن سهل بن حارثة: "لقد
ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو
كانت هي الميتة ورث جميع ما تركته، فرجع أبو بكر عن ذلك إلى
التشريك.

وجه الدلالة: أن أبا بكر رجع عن إفراد أم الأم بالسدس إلى رأي." " بالشك ووجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين قلنا هذا يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم نقول من يوجب الاستئناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة وذلك إذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة بأجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات احتجوا بأن الله تعالى صوب الكفار في مطالبتهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين (إبراهيم ١٠) فقد اشتغل الناس بالبراهين المغيرة للاستصحاب قلنا لأنهم لم يستصحبوا الإجماع بل النفي الأصلي الذي دل العقل عليه إذ الأصل في فطرة الآدمي أن لا يكون نبيا وإنما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان

مسألة (النافي هل عليه دليل)

اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات

والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بدليل والنفي فيه كالإثبات وتحقيقه أن يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه أو أنت شاك فيه فإن أقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وإن قال أنا متيقن للنفي قيل يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة النفي ضرورة فإنا نعلم أنا لسنا في لجة بحر أو على جناح نسر وليس بين أيدينا نيل ولا تعد معرفة النفي ضرورة وإن لم يعرفه ضرورة فإنما عرفه عن تقليد أو عن نظر فالتقليد لا يفيد العلم فإن الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا أصل الدليل ويتأيد بلزوم إشكالين بشعين على إسقاط الدليل عن النافي وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث إنه ليس بقديم وبدل قوله قادر إنه ليس بعاجز وما يجري مجراه

ولهم في المسألة شبهتان الشبهة الأولى قولهم أنه لا دليل على المدعى عليه بالدين لأنه ناف **والجواب** من أربعة أوجه (الأول) أن ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله

عليه و سلم البينة على المدعي واليمين على من أنكر ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع إنما قضى به للضرورة إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه بل المدعي أيضا لا دليل عليه لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين وذلك في الماضي أما في (١) ".

" وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد وأما العموم والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا في هذه المسائل بتجريد النظر فيما خوض الأصوليين ولكن كانوا يتمسكون في مناراتهم بالعموم والصيغة ولم يذكروا أنا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة بل كانت القرائن المعرفة للأحكام المتقرنة بالصيغ في زمانهم غضة طرية متوافرة متظاهرة فما جردوا النظر في هذه المسائل كيف وقد قال بعض الفقهاء ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد وأصل القياس والإجماع أدلة قاطعة بل هي في محل الاجتهاد فمن سلك هذا الطريق اندفع عنه **الإشكال وإن** لم يكن هذا مرضيا عند المحققين من الأصوليين فإن هذه أصول الأحكام فلا ينبغي أن تثبت إلا بقاطع لكن الصحابة لم يجردوا النظر فيها وبالجملة من اعتقد في مسألة دليلا قاطعا فلا يسكت عن تعصية مخالفة وتأثيمه كما سبق في حق الخوارج والروافض والقدرية

الاعتراض الرابع قولهم إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد فلعلهم عولوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر واستصحاب حال ومفهوم لفظ واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين وخبرين وصحة رد مقيد إلى مطلق وبناء عام على خاص وترجيح خبر على خبر وتقرير على حكم العقل الأصلي وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في تنقيحه واستنباطه والحكم إذا صار معلوما بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره فقد علموا قطعا أنه لا بد من إمام وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا بد منه ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعا وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتبة في المصحف فهذه أمور علقت على المصلحة نصا وإجماعا ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم وما جاوز هذا من تشبيه مسألة بمسألة واعتبارها بها كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد لا في معرض اقتباس الحكم كقول ابن عباس في دية الأسنان كيف لم يعتبروا بالأصابع إذ عللوا اختلاف دية الأسنان باختلاف منافعها وذلك منقوض بالأصابع ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد القياس وإن كان القياس فاسدا بنفسه أيضا وكذلك قول علي أيضا أرأيت لو اشتركوا في السرقة حيث توقف عمر عن قتل سبعة بواحد فإنه لما تخيل كون الشركة مانعا بنوع من القياس نقضه علي بالسرقة فإذا ليس في شيء مما ذكرتموه ما يصحح القياس أصلا

والجواب أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة في الحكم إلى دليل قاطع وأن الحكم بالظن جائز والإنصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلا هذا النوع من الظن لكنا لا نقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الأحكام إذ يجوز أن يتعبد بنوع من الظن دون نوع ولكن بان لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصورا على ما ذكروه بل

---

(١) المستصفى، ص/١٦٢

جاوزوا ذلك إلى القياس والتشبيه وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيح ذلك إلا بالقياس تعليل النص وتنقيح مناط الحكم وذلك كعهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما فإنه قاس العهد ." (١)

" يتناقض أن يكون الشخص الواحد أبا وأبنا لكن لشخصين وأن يكون الشيء مجهولا ومعلوما لكن لإثنين وتكون المرأة حلالا حراما لرجلين كالمنكوحة حرام للأجنبي حلال للزوج والميتة حرام للمختار حلال للمضطر

الجواب الثالث هو أن التناقض ما ركبه الخصم فإنه اتفق كل محصل لم يهذ هذيان المريسي أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده ويعصي بتركه فالمجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استبقال جهة يحرم على الآخر استقبالها فإن المصيب لا يتميز عن المخطيء فيجب على كل واحد منهما العمل بنقيض ما يعمل به الآخر

الشبهة الثانية قولهم إن سلمنا لكم أن هذه المذهب ليس بمحال في نفسه لو صرح الشرع به فهو مؤد إلى المحال في بعض الأمور وما يؤدي إلى المحال فهو محال فأداؤه إلى المحال فهو في حق المجتهد بأن يتقاوم عنده دليلان فيتحير عندكم بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها أنت بائن وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه وكذلك إذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين وهذا محال ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى والاعتراض على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد

والجواب من أوجه وحاصله أنه لا إشكال في هذه المسائل ولا استحالة وما فيه من الأشكال فينقلب عليهم ولا يختص إشكاله بهذا المذهب أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان قلنا فيه رأيان أحدهما وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء فقولنا فيه قولكم فإنه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه وهذا يقطع مادة الإشكال وعلى رأيي نقول يتخير بأي دليل شاء وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها

أما الثانية فقولنا فيها أيضا قولكم فإن المصيب وإن كان واحدا عندهم فلا يتميز عن المخطيء ويجب على المخطيء في الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه مخطئا إذا لا يتميز عن صاحبه فقد أوجبوا عليها المنع وأباحوا للزوج الطلب فقد ركبوا المحال إن كان هذا محالا فسيقولون إنه ليس بمحال وهو جوابنا الثاني ووجهه أن إيجاب المنع عليها لا يناقض إباحة الطلب للزوج ولا إيجابه بل للسيد أن يقول لأحد عبديه أوجبت عليك سلب فرس الآخر ويقول للآخر أوجبت عليك منعه ودفعه ويقول لهذا إن لم تسلب عاقبتك ويقول للآخر إن لم تحفظ عاقبتك وكذلك يجب على ولي الطفل أن يطلب غرامة مال الطفل إذا أخبره عدلان بأنه أتلفه طفل آخر ويجب على ولي الطفل المنسوب إلى الاتلاف إذا عاين صدور الاتلاف من غير الطفل أو علم كذب الشاهدين أن يمنع ويدفع فيجب الطلب على أحدهما والدفع على الآخر

---

(١) المستصفى، ص/٢٩١

مؤاخذة لكل واحد بموجب اعتقاده نعم هذا السؤال يحسن من منكري الاجتهاد من التعليمية وغيرهم إذ يقولون أصل ." (١)

") وقوله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم (آل عمران ٧) فدل على أن في مجال النظر حقا متعينا يدركه المستنبط وهذا فاسد من وجهين أحدهما أنه ربما أراد به الحق فيما الحق فيه واحد من العقليات والسمعيات القطعيات إذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط

والثاني أنه ليس فيه تخصيص بعض العلماء فكل ما أفضى إليه نظر عالم فهو استنباطه وتأويله وهو حق مستنبط وتأويل أذن للعلماء فيه دون العوام وجعل الحق في حق العوام الحق الذي استنبطه العلماء بنظرهم وتأويلهم فهذا لا يدل على تخطئة البعض

الشبهة الثالثة قوله عليه السلام إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر فدل أن فيه خطأ وصوابا وقد ادعيتم استحالة الخطأ في الاجتهاد والجواب من وجهين الأول أن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب إذ له أجر وإلا فالمخطىء الحاكم بغير حكم الله تعالى كيف يستحق الأجر الثاني هو أنا لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه لا إلى ما وجب عليه فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه وقد يخطىء ذلك فيكون مخطئا فيما طلبه مصيبا فيما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود وكذلك كل من اجتهد في القبلة يقال أخطأ أي أخطأ ما طلبه ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها فإن قبل ولم كان للمصيب أجران وهما في التكليف وأداء ما كلفا سواء قلنا لقضاء الله تعالى وقدره وإرادته فإنه لو جعل للمخطىء أجرين لكان له ذلك وله أن يضاعف الأجر على أخف العملين لأن ذلك منه تفضل ثم السبب فيه أنه أدى ما كلف وحكم بالنص إذ بلغه والآخر حرم الحكم بالنص إذ لم يبلغه ولم يكلف إصابته لعجزه ففاته فضل التكليف والامتثال وهذا ينقدح في كل مسألة فيها نص وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم كأروش الجنايات وقدر كفاية الأقارب فإن فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد طلبها وهو جار في المسائل التي لا نص فيها عند من قال في كل مسألة حكم متعين وأشبه عند الله تعالى وسيأتي وجه فساده بعد هذا إن شاء الله تعالى

الشبهة الرابعة تمسكهم بقوله تعالى ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم (آل عمران ١٠٣) تنازعوا فتفشلوا (الأنفال ٤٦) ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا (آل عمران ١٠٥) (٤٨) وكذلك (هود ١١٨ ١١٩) والإجماع منعقد على الحث على الإلفة والموافقة والنهي عن الفرقة فدل أن الحق واحد ومذهبكم أن دين الله مختلف ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والجواب من أوجه الأول أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل والظن كاختلافه باختلاف السفر والإقامة والحيض والطهر والحرية والرق والاضطرار والاختيار

الثاني أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف فهذا ينقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد

---

(١) المستصفى، ص/٣٥٦

الثالث وهو جواب منكري أصل الاجتهاد ." (١)

" ثم قال فإن قيل فيلزم أن لا ينصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك

قال فالجواب أنه إن كان الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين فى هذا المثال مخصوص لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر

وقد تبع البيضاوى المعالم فى اختيار التساوى والتمثيل بالطلاق

وها هنا فائدة مهمة

وهى إن لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية فى كتبهم فإن مرجع هذه المسألة إليهم ونقله عنهم القرافى أيضا فقالوا المجاز له أقسام

أحدها أن يكون مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع فلا إشكال فى تقديم الحقيقة وهذا واضح

الثانى أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة فلا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقا متساويا مع أنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر وجعل ابن التلمسانى فى شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه إجمال عارض فلا يتعين إلا بقرينة وذكر فى المحصول هذه الصورة فى المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم بالتساوى

الثالث أن يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد فى العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف فى تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت

والرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد فى بعض الأوقات فهذا ." (٢)

" طلحة فى كتاب المدخل له فى الفقه إذا قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا هل يقع الطلاق على قولين

قال بعض المالكية ومقتضى هذا النقل جواز استثناء الكل من الكل

قال أبو العباس وليس كذلك وإنما هذا على قول مالك يتمشى وبيض لذلك

قلت ولقائل أن يقول إذا قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا أنه يقع واحدة إذا قلنا يصح استثناء الأكثر واثنتان على المذهب لأن استثناء الأقل عندنا صحيح ولنا فى الأكثر وجه فالمستثنى للثلاث جامع بين ما يجوز وما لا يجوز فيخرج على قاعدة تفريق الصفقة والله أعلم

ومحل امتناع الاستثناء فى غير الصفة أما فى الصفة فإنه يجوز استثناء الأكثر والكل

---

(١) المستصفى، ص/٣٦٠

(٢) القواعد والفوائد الأصولية- الفقي، ص/١٢٣

قال أبو يعلى الصغير وأبو الخطاب وغيرهما من أصحابنا فى قوله تعالى إلا من اتبعك من الغاوين أنه استثناء بالصفة وهو فى الحقيقة تخصيص وأنه يجوز فيه الكل نحو اقتل من فى الدار إلا بنى تميم وإلا البيض فيكونون بيضا أو من بنى تميم فيحرم قتلهم

ونقل أبو حيان عن الفراء أن الاستثناء يجوز أن يكون أكثر ومثل بقول المقر له على ألف إلا ألفين قال إلا أنه يكون منقطعا

وقد تقدم وتقرر أن المذهب لا يصح استثناء الأكثر فكيف صحح الأصحاب فى الوصايا استثناء الربع من الثلث والخمس من الربع ونحو ذلك وقد بينه أبو الخطاب لذلك **الإشكال فى** التهذيب

وأجاب عنه بأن هذا ليس من باب استثناء الأكثر وإنما هو كأنه أوصى بشىء ثم رجع فى بعضه وترك البعض

وفى هذا **الجواب** نظر إذ هو تحويل للفظ الاستثناء إلى غير معنى الرجوع ." (١)

" واستدلاله بالحديث يدل على ثبوته ولهذا جعله القاضى أبو يعلى رواية عنه بثبوت الحديث وهو يخالف رواية مهنا عنه بإنكاره

واحتج أيضا بأنه لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه

وأما من قال بالجواز فلقوله صلى الله عليه و سلم لهند خذى ما يكفيكى وولدك بالمعروف وهو قول الشعبى وعكرمة وابن سيرين والنخعى ومالك فى المشهور عنه والشافعى وأبى ثور

وخرجه بعض أصحابنا رواية عن أحمد فى جواز أخذ الزوجة من مال زوجها نفقتها ونفقة ولدها بالمعروف وقد نص أحمد على التفريق بينهما فلا يصح التخريج المذكور

وأشار إلى الفرق بأن المرأة تأخذ من بيت ولدها يعنى أن لها يدا وسلطة على ذلك وسبب النفقة ثابت وهو الزوجية فلا تنسب بالأخذ إلى خيانة

وكذا أباح فى رواية عنه أخذ الضيف من مال من نزل به ولم يقره بقد قراه كما ورد فى الحديث لظهور سببه ومتى ظهر سببه لم ينسب الأخذ إلى الخيانة

وعكس ذلك طائفة من الأصحاب وقالت إذا ظهر السبب لم يجز الأخذ بغير إذن لإمكان البينة عليه بخلاف ما إذا خفى عليه فإنه يتعذر وصول إليه حينئذ بدون الأخذ خفية

وأجاب القاضى أبو يعلى عن حديث هند خذى ما يكفيكى وولدك بالمعروف **بجوابين**

أحدهما أن الأخذ هنا لإحياء النفس ولذلك جاز بدون إذن كأخذ المضطر مال غيره

الجواب الثانى أن قوله خذى حكم فتيا ومع حكم الحاكم الأخذ بغير **إشكال وقد** أشار أحمد فى رواية حرب عنه إلى الفرق بين الأخذ ." (٢)

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية- الفقي، ص/٢٤٨

(٢) القواعد والفوائد الأصولية- الفقي، ص/٣٠٩

"﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] أنه استثناء بالصفة وهو في الحقيقة تخصيص وأنه يجوز فيه الكل نحو اقتل من في الدار إلا بني تميم وإلا البيض فيكونون بيضا أو من بني تميم فيحرم قتلهم.

ونقل أبو حيان عن الفراء أن الاستثناء يجوز أن يكون أكثر ومثل بقول المقر له على ألف إلا ألفين قال إلا أنه يكون منقطعا.

وقد تقدم وتقرر أن المذهب لا يصح استثناء الأكثر فكيف صحح الأصحاب في الوصايا استثناء الربع من الثلث والخمس من الربع ونحو ذلك وقد بينه أبو الخطاب لذلك الإشكال في التهذيب١. وأجاب عنه بأن هذا ليس من باب استثناء الأكثر وإنما هو كأنه أوصى بشيء ثم رجع في بعضه وترك البعض.

وفي هذا الجواب نظر إذ هو تحويل للفظ الاستثناء إلى غير معنى الرجوع.

وأيضا فإن الرجوع لا يكون إلا بعد استقرار الحكم والاستثناء مانع من استقرار الحكم وحقيقته إخراج ما لولاه لدخل في اللفظ فهو مانع من دخول ما يقتضي اللفظ دخوله لا أنه يستقر دخوله ثم يخرج.

اللهم إلا أن يقال في تحريره إنا إنما منعنا استثناء الأكثر لأنه إبطال للفظ الأول لا تخصيص له وهو لا يملك إبطالهما بالرجوع فنزل استثناء الأكثر فيها منزلة الرجوع.

واستشكل الحارثي في مسألة من له ثلاث بنين وأوصى بمثل نصيب أحدهم إلا ربع المال فأورد هنا أن الاستثناء مستغرق لأن المثل مع الثلاثة ربع فكيف يستثنى منه الربع؟

وأجاب عنه بأن الاستثناء يتبع به النصيب فيتبع الوصية لأن الحاصل للوارث مع عدم الاستثناء ربع فقط ومع الاستثناء ربع وشيء فالمثل الموصى به كذلك فإذا استثنى منه الربع لم يكن الاستثناء مستغرقا.

ثم قال ولقائل أن يقول: الزيادة على الربع إنما تثبت بالاستثناء والقدر

_

١ وهو مصنف في الفرائض لأبي الخطاب الكلوذاني انظر الذيل على طبقات الحنابلة "١/١١٧".." (١)

"نفقتها ونفقة ولدها بالمعروف وقد نص أحمد على التفريق بينهما فلا يصح التخريج المذكور.

وأشار إلى الفرق بأن المرأة تأخذ من بيت ولدها يعني أن لها يدا وسلطة على ذلك وسبب النفقة ثابت وهو الزوجية فلا تنسب بالأخذ إلى خيانة.

وكذا أباح في رواية عنه أخذ الضيف من مال من نزل به ولم يقره بقد قراه كما ورد في الحديث لظهور سببه ومتى ظهر سببه لم ينسب الأخذ إلى الخيانة.

وعكس ذلك طائفة من الأصحاب وقالت إذا ظهر السبب لم يجز الأخذ بغير إذن لإمكان البينة عليه بخلاف ما إذا خفي عليه فإنه يتعذر وصول إليه حينئذ بدون الأخذ خفية.

وأجاب القاضي أبو يعلى عن حديث هند" خذي ما يكفيك" وولدك بالمعروف بجوابين.

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية- الفضيلي، ص/٣٢٨

أحدهما أن الأخذ هنا لإحياء النفس ولذلك جاز بدون إذن كأخذ المضطر مال غيره.

الجواب الثاني: أن قوله: "خذي" حكم فتيا ومع حكم الحاكم الأخذ بغير **إشكال وقد** أشار أحمد في رواية حرب عنه إلى الفرق بين الأخذ من الأمانات كالودائع وهي غير الأمانات فقال في الأمانات لا يأخذ للأمر برد الأمانات إلى أهلها وقال في غير الأمانات فيه اختلاف وكأنه كرهه.

وممن فرق بين الأمانات وغيرها وأباح الأخذ من غير الأمانات الأوزاعي١ ذكره عنه حرب بإسناده.

وروى الزبيري عن مالك أنه قال يقبض الحيوان من الذهب والفضة إلا أن يكون فرخا.

وحكى الترمذي عن سفيان أنه يأخذ من الجنس ولا يأخذ من غيره حتى لا يأخذ من أحد النقدين عن الآخر وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

_

١ هو علامة الشام في وقته: أبو عمرو عبد الرحمن بن عمر بن محمد الأوزاعي [ت ١٥٧هـ].." (١)

"قوله عليه) أى على المفتى (قوله أن يفتى الخ) أى لأنه قائم مقام النبى صلى الله عليع وسلم لقوله صلى الله عليه وسلم " العلماء ورثة الأنبياء " فوجب التبليغ قاله الشاطبى (قوله فيه) أى فى هذا الإقليم (قوله يتعين) أى صار فرضا عينيا عليه (قوله هناك) أى فى إقليم هو فيه (قوله غيره) أى ممن يتأهل للإفتاء (قوله ذلك) أى الإفتاء والتعليم (قوله بعضهم) أى بعض أهل الاجتهاد (قوله وبين) أى تبيينا يزول به الإشكال. (قوله لسان المفتى) أى لغته (قوله فيه) أى فى **جواب** المفتى (قوله ثم نزلت تلك الحادثة الخ) أى ولم يذكر الدليل الأول. وأما اذا ذكره فلايحتاج الى الإعادة قطعا اذ لاحاجة اليه (قوله فيه) أى فى **جواب** هذا الإستفهام (قوله يفتى الخ) أى بناء على قوة الظن السابق (قوله يحتاج الخ) أى لأنه لو أفتى بالأول وقد نسى دليله لكان اخذا بشيء من غير دليل وذلك غير جائز

(فصل) واما المستفتى فلا يجوز ان يستفتى من شاء على الإطلاق لأنه ربما استفتى من لايعرف الفقه، بل يجب ان يتعرف حال الفقيه فى الفقه والأمانة، ويكفيه فى معرفة ذلك خبر العدل الواحد. فإذا عرف انه فقيه نظر، فإن كان وحده قلده، وان كان هناك غيره فهل يجب عليه الإجتهاد ؟ فيه وجهان: من اصحابنا من قال يقلد من شاء منهم. وقال ابو العباس والقفال يلزمه الإجتهاد فى اعيان المفتين، فيقلد اعلمهم واورعهم. والأول اصح لأن الذى يجب عليه ان يرحع الى قول عالم ثقة، وقد فعل ذلك فيجب ان يكفيه

.)"(٢)

"هل معنى هذا أن نقول: إن الأحكام التعبدية ليس لها مقاصد؟

الجواب: لا، الأحكام التعبدية لها مقاصد، لكن لا نعرف لم شرعت على هذه الصفة بالذات، ولا نعرف الحكمة من

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية- الفضيلي، ص/٣٩٣

(٢) البيان الملمع عن ألفاظ اللمع للحاجيني، ص/٢٦٦

مشروعيتها على تلك الصفة. أما المقاصد والحكمة؛ فهي ثابتة ولكنّ عدمَ علمنا بها لا يدل على أنها غير موجودة، وأن الله شرعها من غير حكمة، وإنما يدل على أن عقولنا قَصُرَتْ عن إدراكها؛ ولهذا بعض العبادات وإن كانت صفاتها الخاصة تعبدية إلا أن المقصد العام من مشروعيتها معروف؛ فمثلا المقصد العام من مشروعية الصلاة الخضوع لله، والتعبد له، وما فيها من النهي عن الفحشاء والمنكر، كما وردت في النصوص.

يبقى الإشكال في أنه قد يقال لنا: كيف تقولون: إن جميع أحكام الشرع لها مقاصد، والعلماء مختلفون في تعليل أفعال الله وأحكامه؟

فأي واحد يقرأ في كتب علم الكلام، أو ما يُسمى بأصول الدين؛ يجد هذا الخلاف بينهم؛ هل أفعال الله معللة أو غير معللة؟

الذي يطلع على مثل هذا الخلاف، وما قيل فيه من إشكالات طويلة قد يقول: إن الأحكام الشرعية ليس لها مقاصد؛ لأن هناك من العلماء من أنكر ويُنسب هذا للأشاعرة؛ لأنهم ينكرون التعليل.

لكن نقول: إن إنكار التعليل لا يدل على إنكار المقاصد. لماذا؟

لأن التعليل الذي أنكروه = قولهم: إن في أحكام الله ما ليس مُعَلّلا، هم يقصدون به التعليل بالغرض؛ ولهذا تجد في عباراتهم (أفعال الله لا تُعلل بالأغراض)؛ فكأنهم يقولون: إن الغرض إنما يناسب المخلوق وأفعال الله لا تعلل بالأغراض؛ لأنه غير محتاج إلى شيء من خلقه. فانصب إنكارهم على تعليلها بالأغراض، والمقاصد ليست تعليلا بالأغراض، وإنما هي تعليل بالحكم والمعاني التي راعاها الله –جل وعلا–.

وأما إنكارهم للعلة؛ فهم أنكروا العلة بمعنى الباعث –أيضا–، وقالوا:." (١)

"وأما إذا زادت المشقة عن هذا القدر؛ فلا يقع التكليف بها، والدليل على عدم وقوع التكليف بها هو ما ذُكِرَ فيما سبق من أن الشرع لا يكلف بالمعجوز عنه؛ فهذه مثلها. كذلك ما ورد من الآيات الكثيرة في نفي الحرج، وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [الحج: ٧٨] والتكليف بأمر شاقّ يكلف الإنسان حياته، أو يكلفه ماله، أو تلف عضو من أعضائه أو ما أشبه ذلك، هذا تكليف يشق على الإنسان وهو لم يرد في الشرع، والنصوص كثيرة، وقوله –صلى الله عليه وسلم– إخباراً عن الله –جل وعلا– حينما أمرهم بالدعاء الذي في آخر سورة البقرة، أخبر أن الله قال: (قد فعلت) يعني رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا [البقرة: ٢٨٦] فالإصر والأغلال التي كانت على الذين من قبلنا، هذه تكليف بمشقة، ليست تكليفا بمعجوز عنه، تكليف بمشقة عظيمة، ولكن الله نفاه عن هذه الأمة، وامتن عليها بأن لا يكلفها بما يشق عليها مشقة تخرج عن المعتاد، ثم تكلمنا عن ضابط وهي التي ذكرها الإخوان قبل قليل في أجوبتهم، وقبل أن نشرع في درس اليوم نقرأ رؤوس المسائل.

كنا قد قرأنا في المسألة الرابعة، وآخر المسألة الرابعة الحقيقة فيها كلام طويل للإمام الشاطبي، هو من قبيل المماحكات الكلامية، ولا حاجة إلى قراءته يعني إيراد بعض الإشكالات والجواب عنها، وبخاصة أن الشاطبي –رحمه الله– في أثناء

---

(١) القواعد الفقهية، ص/٣

كلامه عنها قد تعرض أو قد وقع في تأويل صفة الحب والبغض من الله -جل وعلا- ولهذا؛ فلسنا بحاجة إلى الخوض فيها، فما قُرئ من المسألة الرابعة كافٍ وننتقل إلى المسألة الخامسة التي تحدثت عن أنواع المشاقّ، ولعل أحد الإخوان يقرأ.

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله، اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللحاضرين!." (١)

"فقال هذا المشقة غير المعتادة التي تلزم من الفعل الشرعي أو من الفعل المأذون فيه هي إما أن يكون المكلف جَرَّها إلى نفسه وتسبب فيها، وإما أن لا يكون له فيها يد. فإن كان المكلف هو الذي يتسبب فيها ويريد أن تلحق بالعمل المشروع حتى يعظم أجره؛ فهذا النوع من المشاق لا يثاب عليه الإنسان بل ينهى عنه ويعاقب عليه، ولهذا نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- أبا إسرائيل حينما رآه قائما في الشمس ولا يستظل وهو صائم، وحينما سئل عن هذا قيل له إنه نذر أن يصوم في الشمس ولا يستظل فنهاه عن هذا الفعل وأمره بأن يستظل وأن يجلس وأن يتم صومه. ففصل -عليه الصلاة والسلام- بين المشروع وغير المشروع فلما قصد التلبس بالعبادة وقصد خلط آثار شاقة بها؛ أمره النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يفصل بينها لأن هذا راجع إليه. فإذن الإنسان منهي عن تقصد المشاق وتتبع للمشاق، وما ورد من إشكالات على هذا قد سبق الكلام في الجواب عنها يعني ما ورد مثلاً من أن الرسول -عليه الصلاة والسلام- لم يأذن لبني سلمة بترك ديارهم والقرب من المسجد قد ورد عن الجواب عنه وهو عن الرسول -عليه الصلاة والسلام- أراد أن لا تخلو ناحية المدينة من جهتهم ليكونوا حراسا عليها من تلك الجهة وما عدا ذلك من الأخبار كالخبر مثلاً عن أبي موسى الأشعري أنه كان يتتبع الأيام ذات الحرارة الشديدة ليصومها؛ فهذا معارض بمثله من غيره من الصحابة وسيأتي -إن شاء الله- لذلك كثير من الأمثلة في القراءة.

يبقى أن يكون هذا العمل ليس من جهته ولم يتسبب فيه هذا الحرج وهذه المشقة التي تلحق الفعل المشروع هو لا يد للمكلف فيها ليس للمكلف فيها يد؛ كأن يصوم الإنسان وهو مريض، أو يحج وهو زَمِنٌ غير قادر على تعب الحج فمثل هذه المشقة هل يؤاخذ الإنسان عليها وينهى عن الفعل المقارن لها أو المؤدي إليها أم لا ينهى؟." (٢)

"كذلك لو بنيت عليه موالاته ضد المسلمين الآخرين مظاهرته ومعاونته على المسلمين حتى وإن كان عندهم أخطاء، وإن كانوا واقعين في كثير من المعاصي لكن هم ينبغي أن يكونوا أحبَّ إليك وأقرب إليك لأنهم على الإسلام وعلى ملة الإسلام وهكذا.

أيضا قرأت من قريب كتابة لأحد الصحفيين والكتاب والمثقفين يستغرب يقول كيف يكون هناك شيء عندنا اسمه الولاء والبراء والحب والبغض في الله؟

ثم تأتون وتقولون إننا مأمورون أن نحب في الله ونبغض في الله ثم نأتي للإسلام ونجد أن الإسلام يجيز زواج المسلم بالكتابية فهل تريدون أن نتزوج كتابية ويكرهها ويبغضها؟!

يعني هو يظن أن هذا الجواب يعني يسكت كل من ينادي بعقيدة الولاء والبراء؛ لأنه ما عرف حقيقتها على وجه التحديد

---

(١) القواعد الفقهية، ص/٤

(٢) القواعد الفقهية، ص/٥

فمثل هذا الحب الذي بين الرجل وزوجته بين الإنسان وأبيه بين الإنسان وابنه حتى وإن كان الابن كافرا أو فاسقا أو الأب كافرا والابن مسلما هذا الحب الطبيعي ليس منهيا عنه أبدًا. لماذا؟

لأنه لا يدخل تحت القدرة هذا خارج عن قدرتك لا يكلف الله نفسا إلا وسعها الإنسان عندما يتزوج امرأة كتابية هو بطبيعة الحال سيحب زوجته ولكنه لم يُنْه عن مثل هذا الحب هو مَنهيٌّ عمَّا يترتب على هذا الحب أنه مثلاً يتابعها في دينها، يترك بعض دينه مراعاة لها، يترك أمرها بالمعروف، يترك إرشادها مثلاً إلى الخير، إلى غير ذلك من باب المجاملة. وكذلك يعني يجابه الإخوة الذين يعيشون في بلاد غير إسلامية مثل هذا **الإشكال يعني** يقول أنا قرأت أن الحب في الله والبغض في الله من أوثق عرى الإيمان، لكنني في هذا البلد أنا عاجز عنه لماذا؟

قال أنا جئت مسكينا لا أعرف اللغة، ودخلت إلى هذه الجامعة ووجدت أستاذا قديرا صحيحٌ أنه ليس مسلما لكنه أعانني وأرشدني ووجهني حتى سجلت رسالتي والآن أصبحت طبيبا أو مهندسا أو أستاذا كبيرا؛ فهل تريد مني أن أبغض هذا الإنسان؟." (١)

"والثاني: من جهة كونها ألفاظا وعبارات مُقيّدة دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة.

والجهة الأولى: هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمّة دون أخرى. فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلاً كالقيام ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تَأَتَّى له ما أراد من غير كُلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية، وحكاية كلامهم. ويأتي في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها وهذا لا **إشكال فيه**.).

يعني يتيسر من هذه الجهة من جهة المعاني الأصلية يمكن ترجمتها، والأمر فيها يسير ويمكن أن تعبر يعني تعطي المعنى نفسه بهذه اللغة بتلك اللغة، ولا فرق. لكن هناك المعنى التبعي هو الذي يمتنع على الترجمة كما يقول.

(وأما الجهة الثانية: فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الأخبار. فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك كالإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: قام زيد إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر. فإن كانت العناية بالمخبر عنه؛ قلت: زيد قام. وفي **جواب** السؤال أو ما هو مُنَزَّلٌ تلك المنزلة أن زيدا قام...)

يعني إذا كان أحد يستفهم أو يسأل أو أحد يُشَكِّك؛ فإنك تأتي بالتأكيد. هذا مقصود: وما هو منزل تلك المنزلة. يعني في أثناء السؤال، أو ما هو منزل تلك المنزلة يعني من التشكيك مثلاً، أو عدم التصديق بمجيء زيد، فإنك تلجأ إلى التأكيد وتقول: إن زيدا مثلاً قد قام.

---

(١) القواعد الفقهية، ص/٧

(وفي **جواب** المنكر لقيامه: والله إن زيدا قام. وفي إخبار من يتوقع قيامه، أو الإخبار بقيامه: قد قام زيد، أو: زيد قد قام، وفي التنكيت على من ينكر: إنما قام زيد.)." (١)

"فأجاب عن هذا أو فيجاب عن هذا بأن تكليف المكلف بما فيه مشقة معتادة لم يكن القصد فيه إلى ذات المشقة، القصد ليس إلى ذات المشقة بل إلى المصلحة الناشئة عن هذا العمل بغض النظر عما يتبعه من مشقة، كما أن الطبيب مثلاً قد يشق بطن المريض لاستخراج الزائدة الدودية، أو لاستخراج داء في بطنه، ويعلم هو أن في هذا مشقة، ولا **إشكال في** ذلك، ومع ذلك هو لا يقصد إلى هذه المشقة، هو يقصد إلى المصلحة، فالشارع مقصوده هو إلى المصلحة الملازمة لهذه المشقة حيث رجح هذه المصلحة ولم تعد المشقة ذات اعتبار عند الشارع ولم يلتفت إليها ولم يعتبرها.

كذلك قد يعترض على هذا، أورد اعتراضاً ثانيا وقال: إن الله –جل وعلا– يعلم أن هذا العمل تترتب عليه مشقة وتلازمه مشقة؛ فكيف تقولون: إنها غير مقصودة للشارع وهو يعلمها؟ ألا ترون أنه يعلمها؟

نعم.. الله يعلم أن هذا العمل الذي أمرنا به قد يكلف بعض الناس مشقة وقد يوقع بعض الناس في مشقة يسيرة. ولكن **الجواب** عن هذا أن علم الله –جل وعلا– بما يصاحب هذا العمل من المشقة أيضاً ليس دليلاً على أنه قصدها، هو قصد العمل، والمشقة جاءت تبعاً، فالمشقة بذاتها ليست مقصودة لله –جل وعلا–، وهذا نظير ما ذكرنا لكم، يعني القاصد إلى السبب، هم يقولون: القاصد إلى السبب إذا علم بما يتسبب عنه أو بما ينتج عنه يكون قاصداً إلى هذا المسبب، يقولون: الذي يأمر بسبب وهو يعلم أن السبب ينتج عنه شيء هو أكيد قاصد إلى نتيجته.." (٢)

"يعني هذا هو السؤال الثاني وهو آخر ما تكلمنا عنه، فإذا كان هناك أسئلة عند الإخوة هنا يمكن أن نسمعها.

السؤال الأول: الأخ الكريم كأنه اشتبه عليه قضية القول في تعلم مسائل التوحيد التفصيلية، يعني مثلاً ذُكِرَ جبريل في القرآن وذُكِرَ غيره في القرآن، فاشتبه عليه المسائل التفصيلية، هل يؤمن بها؟.

يعني المفروض في مسائل التوحيد ومسائل الاعتقاد أن نُعَلِّم الناس الحق، ولا نذكر لهم الخلافات الأخرى وبخاصة عامة الناس، عامة الناس الذين لم يتفرغوا لطلب العلم، الذين لم يتفرغوا لطلب العلم ما ينبغي أن نشغلهم بما وقع من خلافات وبهذا رأي المعتزلة، وهذا رأي كذا **والجواب** عنهم كذا، ودليلهم كذا، كما هو موجود في بطون الكتب الآن، ومن الخطإ أن يجلس الإنسان في مكان عام مثلاً ليدرس عامة الناس مسائل اعتقادية ويذكر فيها الخلاف، أما إذا كان يذكر القول الحق فيها مع دليل ويكتفي بهذا؛ فهذا أمر سائغ ولا **إشكال فيه**، لكن **الإشكال في** أنه حينما تدرس غالبًا بعض المسائل الدقيقة يذكر الخلاف لبعض الفرق الضالة في هذا، وإذا ذكرته يقولون البحث يقتضي أنك تذكر دليله، فحينما تذكر دليله وتتوسع في ذكر أدلتهم هم أيضًا كثيرًا ما يستدلون بالنصوص، يعني ليس فقط أدلتهم أدلة عقلية، بل يستدلون بالنصوص، ثم أيضًا الأدلة العقلية عند عامة الناس لها وزنها ولها قيمتها، إذا قُرِّبَت لهم بالفهم، فحينما تذكر هذه الأقوال وتبدأ تذكر

---

(١) القواعد الفقهية، ص/١٤

(٢) القواعد الفقهية، ص/١٥

دليلها ثم تعود لنقضها أحيانًا تتمكن الشبهة في نفس السامع، ثم لا تستطيع اقتلاعها بعد ذلك.

بسبب هذه التفصيلات.." (١)

" والدليل السمعي لا يصح إلا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف فالإجماع فرع هذا الأصل فلو أثبتنا هذا الأصل بالاجماع لزم الدور وهو محال فهذا تمام الإشكال

والجواب

أن اللغة والنحو على قسمين

أحدهما المتداول المشهور والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول صلى الله عليه و سلم في هذين المسميين ونجد ." (٢)

" فإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك البيان بإفادة تصوره ثم إقامة الدلالة على أن الله تعالى موصوف به ثم إقامة الدلالة على قدمه

وله أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام

ويمكن الجواب عن أصل الإشكال بأن قاعدة والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم إفسادها ." (٣)

" ولو أن المتكلم أتى بالسبب في كلامه فقال والله لا آكل عندك لكان اليمين مقصورا على الأكل عنده

وأما الجواب المستقل المساوي فلا إشكال فيه

وأما الأخص فهو جائز بثلاث شرائط

أحدها

أن يكون فيما خرج عن الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه

وثانيها

أن يكون السائل من أهل الاجتهاد

وثالثها

أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وبدون هذه الشرائط لا يجوز

وأما إذا كان الجواب أعم في غير ماسئل عنه فلا شبهة في أنه يجري على عمومه

أما إذا كان الجواب أعم مما سئل عنه فالحق أن العبرة ." (٤)

" القسم الثالث في وقت البيان وفيه مسائل

---

(١) القواعد الفقهية، ص/٢١

(٢) المحصول للرازي، ١/٢٩٤

(٣) المحصول للرازي، ٢/٤٣٤

(٤) المحصول للرازي، ٣/١٨٨

المسألة الأولى

القائلون بأنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأن التكليف به مع عدم الطريق إلى العلم به تكليف بمالا يطاق

والإشكالات التي ذكرناها في أن تكليف الساهي غير جائز قائمة ها هنا والجواب واحد ." (١)

" بالكلية لجواز التوجه اليها عند الإشكال ومع العلم إذا كان هناك عدو

والجواب

أن على ما ذكرته أنت لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي لها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد بطلت بالكلية فيكون نسخا

وسادسها

قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع ." (٢)

" فهذا تمام الاعتراضات

واعلم أن بعض هذه الأسئلة والمعارضات لا شك أن فسادها أظهر من صحتها لكن ذلك إنما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا من الإطناب في هذه الأسئلة إن الذي قاله أبو الحسين من أن الاستدلال بخبر النوادر على صدق المخبرين أمر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل لما فتحنا باب المناظرة دق الكلام ولا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عن كل هذه الإشكالات وذلك لو أمكن فإنما يمكن بعد تدقيقات في النظر عظيمة ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه و سلم اظهر من علمه بصحة هذه الدلالة وإبطال ما فيها من الأقسام سوى القسم المطلوب وبناء الواضح على الخفي غير جائز فظهر أن الحق ما ذهبنا اليه من أن هذا العلم ضروري

وحينئذ لا نحتاج إلى الخوض في الجواب عن هذه الأسئلة لأن ." (٣)

" وإن كان غيره مع أن الله تعالى لم ينص عليه ولا أقام عليه دلالة ولا أمارة فكيف يكون مخطئا بالعدول عنه و كيف ينقص ثوابه إذا لم يظفر بما لم يكلف بإصابته ولا سبيل له إلى إصابته وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه المعقول مسألة

---

(١) المحصول للرازي، ٣/٢٧٩

(٢) المحصول للرازي، ٣/٤٦٥

(٣) المحصول للرازي، ٤/٣٦٦

القائلون بأن المصيب واحد احتجوا بأن القول بتصويب الكل يفضي إلى وقوع منازعة لا يمكن قطعها وهذا كما إذا نكح رجل امرأة وكانا مجتهدين ثم قال أنت بائن ثم راجعها والزوج شافعي يرى الرجعة والمرأة حنفية ترى الكنايات بوائن فها هنا الزوج متمكن شرعا من مطالبتها بالوطء والمرأة مأمورة بالامتناع وهذه منازعة لا يمكن قطعها

قال المصوبون هذا **الإشكال وارد** عليكم أيضا فإن أهل التحقيق منكم ساعدوا على أنه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه إذا لم يعرف كونه مخطئا فهذا الإلزام أيضا وارد عليكم

ولما كان هذا **الإشكال واردا** على المذهبين وجب أن نذكر تقسيما ." (١)

" فأما التوقيف بها فلا لظهور الحكم بالاستغراق فيها فإن من قال من دخل الدار فأعطه (ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات) (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) (فأينما تولوا فثم وجه الله) فلا **إشكال في** إدارة العموم فيها لغة وشرعا وإنكار ذلك قريب من البهت والوعيدية لا حجة لهم في شيء من ذلك كما تقدم بيانه

وأما قول الشافعي إنه نص فهو ضعيف لأن النص هو ما وقع البيان فيه إلى غايته والعموم لم يرتفع فيه البيان إلى الغاية وأيضا فإنه لو كان العموم نصا لكان التخصيص نسخا وهذا ما لا **جواب** عنه

أما كونها نصا في المستقبل فلأن رفع الكل رفع لفائدة اللفظ وذلك لا يجوز وأما كونها ظاهرا فيما فوقه فلغلبة الاستعمال فيه حتى يخص الدليل بأخص منه وقد بينا ذلك كله في التحميص

المسألة الثالثة النساء يندرجن تحت خطاب الرجال بحكم العموم

خلافا لمن قال أنهن لا يدخلن تحته إلا بدليل لأنه إذا ثبت القول بالعموم وثبت صلاح اللفظ للذكور والإناث لم يكن لامتناع تناول اللفظ لهم وجه وكذلك ." (٢)

"إن **الجواب** البدهي الأولي على **إشكالية** استقلال المقاصد عن الأدلة الشرعية، هو أن المقاصد ليست دليلا مستقلا عن الأدلة الشرعية، وإنما هي متضمنة فيها وتابعة لها وملتصقة بها ومتفرعة عنها. (ليست المقاصد الشرعية مصادر تشريع خارجية.. والمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكما شرعيا، أي خطابا من الله متعلقا بأفعال المكلفين، لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد التي هي أمارات للأحكام التي أرادها الله) (١) .

ويمكن أن نورد الأدلة على ما نقول فيما يلي :

- المقاصد الشرعية وكما تدل عليها صفتها -الشرعية- هي المقاصد الثابتة بالشرع الإسلامي، أي بأدلته ونصوصه وتعاليمه وهديه، فهي مبنية على الشرع ومنضبطة بقيوده وقواعده.. ومعلوم أن ميزان الحكم على أن هذا الفعل مصلحة أو مفسدة إنما هو الشرع وما يتعلق بذلك الفعل من الأدلة والقرائن والمعطيات الشرعية النصية والاجتهادية. والقول بغير هذا، موقع بلا شك في القول بتحكيم العقل قبل مجيئ الشرع وبعده، وفي ادعاء حقية المنفعة في ذاتها والمضرة في نفسها، ومساير

---

(١) المحصول للرازي، ٨٨/٦

(٢) المحصول لابن العربي، ص/٧٥

لأرباب الفلسفات والقوانين والمعارف الوضعية التي اقتصرت في أفكارها ورؤاها على التفسير المادي لظواهر الكون وأفعال الناس، وصممت على إلغاء الأبعاد الدينية والغيبية والقيمية عن مسرح الحياة وطبيعة الوجود الإنساني والكوني (٢).

– بناء على ما ذكر، فإن المقاصد الشرعية هي المعاني المستخلصة من التصرفات الشرعية المتنوعة –نصوصا وأحكاما وقرائن وتعليلات ومعطيات لغوية وتاريخية وغير ذلك– ومن ثم فإن افتراض استقلال المقاصد عن التصرفات الشرعية، بين البطلان والرد، لما يلي بيانه:." (١)

"وسلك ابن دقيق العيد طريقاً آخر لحل ذلك الإشكال، فقال: "ما ثبت استمرار فعل النبي صل عليه دائما، دخل تحت الأمر كما هو في قوله ! لمالك بن الحويرب: وصلّوا كما رأيتموف! أصلي " وكان واجباً. وبعض ذلك مقطوع به– أي مقطوع باستمرار فعله له– وما لم يقم دليل على وجوده في تلك الصلوات التِي تعلق الأمر باتباع الصلاة علا صفتها، لا يُجْزَم بتناول الأمر لها (٢).

وفي هذا المسلك ما فيه، أتراه !ن! في الصلوات التي صلاها أثناء!فهد جماعة

مالك بن الحويرب، ترك ما كان يواظب عليه من المستحبات جمع الأقوال والأفعال

(١) أبو يعلي الحنبلي: العدة ق ١٧

(٢) إحكام الأحكام ١/٢٥٧ ٢٩٥

(٢٨٩/١)

والهيئات، كالجهر والإسرار، وتعديد التسبيح والأذكار، والتحرك في التشهد، وقراءة سورة بعد الفاتحة؟ يغلب على الظن أنه !/ يتولى شيئا من ذلك، ولا يتمّ لابن دقيق العيد مسلكه.

ونحن رقد أخذنا على عاتقنا بحث مسائل الأفعال النبوية لا يسعنا إلا أن

نعطي هذه المسألة مزيدا من الاهتمام، وخاصة في مسائل الصلاة والحج، كنموذج لغيرها.

فنقول: إن الدين مكون من أربع حلقات:

الأولى: إن لفظ (الصلاة) الأمور بها في قوله تعالى: (أقيمواْ الصلاة!

و (الحج) في قوله: (ولثه على الناس حج البيشه هما من المجمل.

الثانية: والأمر للوجوب.

الثالثة: وقوله !: "صلوا ما رأيتموني أصلي " ود خذوا عني مناسككم "

دليل على أن أفعاله، في الصلاة والحج بيان للمجمل.

الرابعة: والبيان حكمه حكام المبين.

---

(١) الإجتهاد المقاصدي، ص/٨٦

فتكون النتيجة: أن أفعاله عن في الصلاة والحج واجبة.

ونجيب عن هذه النتيجة **بجوابين**: مجمل ومفصل.

أما المجمل، فلو أنها كانت صحيحة لاقتضت وجوب جميع أفعاله صلاته

وحجه عن. وهو مردود يقيناً وقد تقدم النقل عن ابن دقيق العيد في الصلاة بخصوصها.

وأما الحج فقد قال السبكي في قواعده، في شان ركعتي الطواف: ٩ فأما." (١)

"تقبل منها إلا ما قبله ابن الشاط كما في ضوء الشموع للعلامة الأمير على شرحه على المجموع مع ما يفتح الله به علي مما تتم به الإفادة من **جواب** **إشكال ترك** **جوابه** أو زيادة رجاء من مفيض الإحسان أن يجعله سببا للعفو والغفران وسميتها بتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ورتبته على مقدمة وعلى فروق تشتمل على نحو خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة موضحة بما يناسبها من الفروع ليزداد انشراح القلب لغيرها فتتم الفائدة ، وتلك الفروق منها ما هو واقع بين فرعين يحصل بيانه بذكر ما هو المقصود من قاعدة أو قاعدتين ، ومنها ما هو واقع بين قاعدتين مقصود تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما نظرا لكون تحقيقهما بذلك أولى بلا إباء من تحقيقهما بغير ذلك لدى النبلاء لأن لضده الثناء وبضدها تتميز الأشياء .

(مقدمة) في فائدتين : (الأولى) اعلم أن الشريعة المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة ، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك ، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة وخبرا لواحد وصفات المجتهدين كما في الأصل .

قلت وتوضيح ذلك أن الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام وإن كانت ثلاثة لفظا وفعلا وإقرارا إلا أن غالب قواعد أصول." (٢)

"يوم المتلفات فتجب فيه القيمة كسائر المتلفات **فجوابه** عن الأمر الأول أن الآية كما قرئت (فجزاء مثل) بالإضافة فصارت محتملة لما ذكرناه ولما ذكرتموه ، كذلك قرئت ﴿ فجزاء ﴾ بالتنوين و ﴿ مثل ما قتل من النعم ﴾ نعت له فتكون صريحة فيما ذكرناه من كون الجزاء للصيد للمثل فيجب حملها على ما ذكرناه جمعا بين القراءتين .

وهو أولى من التعارض وعن الأمر الثاني أن الضمير في قوله تعالى ﴿ ومن قتله ﴾ يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر وهو مرجعه في قوله تعالى ﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ على عمومه من غير تخصيص كما في قوله تعالى ﴿ إلا أن يعفون ﴾ خاص بالرشيدات والمطلقات مرجعه على عمومه من غير تخصيص ، وكذلك قوله تعالى ﴿ وبعولتهن أحق بردهن ﴾ خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات مرجعه على عمومه وعن الأمر الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشئان الإلزام ، وأنه لا ينافي حكم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم إذ لو نافاه وكان ردا لحكمهم لكان حكمهم أيضا ردا على رسول الله صلى الله

---

(١) أفعال الرسول ودلالتها علي الأحكام الشرعية، ص/٢٣٢

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٩

تعالى عليه وسلم فإنه عليه الصلاة والسلام ﴿ حكم في الضبع بشاة ﴾ أيضا ، وعن الأمر الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب الجوابر بل من باب الكفارات ؛ لأنه تعالى سماه كفارة في قوله سبحانه وتعالى ﴿ أو كفارة طعام مساكين ﴾ فبطل القياس إذا تقرر هذا كله ، وثبت أن حكم ذوي العدل منكم في الصيد من مسائل الإنشاء لا الخبر لم يبق إشكال بين إجماع الصحابة السابق والحكم اللاحق فتفطن والله سبحانه." (١)

"(فصل) : قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف .

المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا : أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه ، وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال بيانه أن هذا الخبر لا يكون صدقا ؛ لأن الصدق هو الخبر المطابق ، والمطابقة أمر نسبي لا يكون إلا بين شيئين ، ولم يتقدم له في هذا البيت خبر آخر حتى تقع المطابقة بينه وبين هذا الخبر فلا يكون صدقا .

وأما أنه ليس بكذب فلأن الكذب هو عدم المطابقة بين الخبر والمخبر عنه ، وعدم المطابقة بين الشيئين فرع تقررهما . ولم يتقدم في هذا البيت خبر صدق حتى يكون الإخبار عنه بأنه كذب كذبا فلا يكون هذا الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال ؛ لأنه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا ، والمحال الثاني أنه لا يلزم من هذا الخبر ارتفاع النقيضين وارتفاعهما محال عقلا لأنه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا ، بيانه أن الصدق عبارة عن المطابقة ، والكذب عبارة عن عدم المطابقة ، والمطابقة وعدمها نقيضان وقد تقدم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون النقيضان قد ارتفعا عنه وهو محال ، وهذا الإشكال من الأسئلة الصعبة الدقيقة التي يحتاج الجواب عنها إلى فكر دقيق ونظر عويص .
والجواب أن نختار." (٢)

"قال شهاب الدين (فصل قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف .

المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ، ولم يكن قال شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر ، وهما خصيصة من خصائصه ، وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال إلى آخر كلامه في كلا الأمرين بتقرير الإشكال) قلت ما قاله من لزوم ارتفاع الصدق والكذب عن هذا الكلام ظاهر .

قال (والجواب أنا نختار أن هذا الخبر كذب ، وتقريره أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق إلى منتهى قوله ، وكذلك نجيب عن ارتفاع النقيضين بأن نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره) قلت : هو جواب حسن غير أنه يبقى إشكال آخر وهو ما إذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو كذب ، ثم قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/١٨٦

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/١٩٥

فإن الصدق والكذب خبران ، وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد أن يصدق أحد خبريه ويكذب الآخر ، وإلا أدى ذلك إلى اجتماع الضدين وقياس الجواب الذي ذكره يقتضي أنه إذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق أن خبره ذلك كذب إذا كان لم يقل في ذلك البيت شيئا فلازم ذلك أن إخباره عما قاله في البيت بأنه صدق ، وبأنه كذب إخبار كذب فقد اجتمع الضدان .

والجواب عن هذا الإشكال أن الضدين لم يجتمعا في ثبوت ، وذلك هو الاجتماع الممتنع ،." (١)

"وأما الاجتماع في النفي فغير ممتنع ، وكون كلا الخبرين كذبا نفي لكن يبقى أن يقال اجتماع الضدين في الانتفاء غير ممتنع إذا كانا غير منحصرين بل يكون لهما ضد ثالث ، أما إذا كانا منحصرين فهما كالنقيضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا انتفاء ، والصدق والكذب منحصران فلا يصح ثبوتهما لخبر واحد ولا انتفاؤهما معا وبالجملة المسألة مشكلة بناء على كون الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا ، أما إذا قال قائل يكون في الإخبار ما ليس بصدق ولا كذب ، فقول القائل كل ما قلته في هذا البيت كذب ، أو كل ما قلته في هذا البيت صدق من هذا الضرب الذي تعرى عن الصدق والكذب فلا يلزم على مقتضي قوله إشكال ، ويكون الخبر ثلاثة أقسام صدق وكذب ولا صدق ولا كذب ، وتقرير ذلك بأن الخبر إما أن يكون عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع ، وإما أن يكون بالوقوع أو بعدم الوقوع فإن كان الخبر عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع فهذا الخبر لا يتصف لا بالصدق ولا بالكذب ، وإن كان الخبر عن مخبره بالوقوع أو بعدم الوقوع فإما أن يطابق أو لا يطابق فإن طابق فهو الصدق .

وإن لم يطابق فهو الكذب وبهذا التقرير تصح القسمة المنحصرة ، ويبطل حينئذ حد الخبر أو رسمه بأنه القول الذي يلزمه الصدق أو الكذب ، ويحد أو يرسم بأنه القول الذي يقصد قائله به تعريف المخاطب بأمر إما هذا أو ما يشبهه أو يقاربه فإن قيل التعريف هو الإخبار ففيه حد الشيء بنفسه فالجواب أن هذه الرسوم تقريب لا." (٢)

"قال شهاب الدين : (المسألة الثانية وعد الله تعالى ووعيده وقع لابن نباتة في خطبة " الحمد لله الذي إذا وعد وفى ، وإذا أوعد تجاوز وعفا إلى آخر المسألة) قلت : جزم الشهاب بخطأ ابن نباتة ويمكن أن يخرج لكلامه وجه ، وهو أن وعد الله لا يخصصه إلا الردة لا غير ووعيده يخصصه الإيمان ، وهو نظير الردة والتوبة والشفاعة والمغفرة ولا مقابل لها في جهة الوعد فلما كان الوعد مخصصاته أقل من مخصصات الوعيد صح أن يفرق بينهما بناء على ذلك ، وما ذكره من إيهام العفو عمن أريد بالوعيد ليس من الإيهام الممنوع والله أعلم .

قال شهاب الدين (المسألة الثالثة إذا فرضنا رجلا صادقا على الإطلاق وهو زيد فقلنا زيد ومسيلمة صادقان أو كاذبان استحال ذلك إلى آخر تقرير الإشكال ، ثم ذكر جواب الفخر بأنه في قوة خبرين أحدهما صادق والآخر كاذب ورد الجواب بتضييق الفرض في السؤال عن المجموع ، أو يقول المتكلم أردت المجموع .

وأجاب بأنه خبر كاذب ، وأنه إن أراد كل واحد منهما فهو خبر كاذب ، وإن أراد المجموع فكذلك ؛ لأن الحقيقة الكلية

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/١٩٩

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٢٠٠

تنتفي بانتفاء جزئها) قلت ما قاله جواب حسن بناء على أن الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا وأما أنه لا يخلو عنهما فلا إشكال .." (١)

"الظرفية الحقيقية قلت إذا ألزمت هذا أقول الوتد في الأرض حقيقة ، ويكون الخبر صادقا ولا محال حينئذ ، والسؤال والإشكال إنما جاء من قبل أن الوتد ليس مغيبا في الأرض ، أما على هذا التقدير فلا يلزم إشكال ولا يضرنا إلزام ما ذكرته فالسؤال ذاهب على كل تقدير وهو المقصود .

Sقال (المسألة السابعة) تقول الوتد في الحائط والحائط في الأرض فالوتد في الأرض (إلخ) قلت ما ذكره في الجواب أيضا صحيح ظاهر الأقولة وكقوله تعالى ﴿ وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ﴾ وهو إنما يعبد فوق ظهرهما فاللفظ حقيقة فإن الفوقية الحقيقية تقتضي الاستقرار ، والاستقرار يقتضي المماسة وذلك من صفات الحوادث فإن كان أراد ظاهر ذلك اللفظ فهو خطأ .." (٢)

"(المسألة الثامنة) قولنا هذا الجبل ذهب لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن كل من قال إنه ذهب صادق ، وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات وبهذا النمط يستدل على أن كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع أنواع المحالات تقريرها بهذا الدليل ، وهذه مغلطة عظيمة .

والجواب عنها من وجوه : أحدها أن قول القائل إن هذا الجبل ذهب محال وكذب المحال يلزمه المحال فيكون المحال في النتيجة إنما نشأ من هذا المحال فنحن نلتزم أنه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور ، وإنما المحذور كونه ذهبا في نفس الأمر ، وثانيها أنا لا نسلم أنه يقول إنه جسم فإن قوله هو ذهب محال والمحال يجوز أن يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الأولى فلا تلزم النتيجة ، وثالثها أنا لا نسلم صحة المقدمات ، ونسلم أنه صادق لكنه قد تقدم من قوله أمران : أحدهما قوله إنه ذهب والآخر قوله إنه جسم فهو صادق في قوله إنه جسم لا في قوله إنه ذهب فلا يحصل المقصود للسائل ولا سيما ، وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وقد بيناها فاندفع الإشكال فهذه نبذة من الأخبار مشكلة لا يتحدث فيها إلا الفضلاء النبلاء لتوقف سؤالها وجوابها على دقائق من العلوم ، وقد تذكر في سياق المغلطات فيعسر الجواب عنها ، وقد اتضح منها جملة هاهنا توجب الإعانة على فهم غيرها والله المستعان لا رب غيره . S." (٣)

"وسلم .

ومثال ذلك من العادات أن يعطي الملك لرجل ألف دينار ويعطي لآخر مائة ثم نطلب نحن من الملك أن يزيد صاحب الألف على الألف مثل ما أعطى صاحب المائة فإذا فعل ذلك كان الحاصل مع صاحب الألف ألفا ومائة ومع صاحب المائة مائة ومعلوم أن ذلك لا يخل بعطية صاحب الألف في ألفه بل المائة زيادة على ما وقع به التفضيل أولا كذلك ها هنا

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢١١/١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٢٤/١

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٢٧/١

فهذا جواب حسن سديد بناء على القاعدة في أن الدعاء لا يتعلق إلا بمستقبل معدوم ولا يحتاج إلى ذلك التعب والتفصيل الذي ذكره الشيخ مع أنه لا يصح فإنه جعل متعلق الطلب جميع ما حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم تعلق الطلب بالواقع وهو محال إذ يلزم عليه تحصيل الحاصل وهو غير جائز .

والجواب الحق هو هذا الثاني والعجب أنا طول أعمارنا نقول : ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بإبراهيم ولا بغيره ومعلوم من قواعد العرب أن الفعل في سياق الإثبات لا يتناول إلا أصل المعنى وأنه مطلق لا عام ومن المعلوم أن أصل الإحسان ليس في الرتبة مثل الإحسان المشبه بإحسانه تعالى لإبراهيم عليه السلام فإذا كنا نقتصر على مطلق الإحسان من غير إشكال ويكون ذلك حسنا من غير خلل فأولى أن يحسن منا طلب الإحسان المشبه بإحسان حصل لعظيم من العظماء فإنه أضعاف أصل الإحسان وما المحسن لطلبنا مطلق الإحسان من غير تشبيه إلا أنا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على." (١)

"ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الإشكال وقال شمس الدين الخسرو شاهي : إن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة .

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلفه السبب الأول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ها هنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر عليه السلام أن صهيبا رضي الله عنه اجتمع في حقه سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح عظيم جليل لصهيب وكلام حسن .

وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفاد كلمات الله تعالى وأنها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها أن تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم إنها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو." (٢)

"الجميع هو حسن سأذكره إن شاء تعالى بعد ذكري لأجوبة الناس لأن من سبق أولى بالتقديم أما أجوبة الناس في الحديث فقال : الأستاذ ابن عصفور لو في الحديث بمعنى إن لمطلق الربط وأن لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الإشكال وقال الشيخ شمس الدين الخسرو شاه أن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال : الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله الشيء الواحد قد

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٥١/١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٦١/١

يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه .

وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلف السبب الأول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك هنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر عليه السلام أن صهيبا اجتمع عنده سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح كبير وكلام حسن .

وأجاب غيرهم بأن **الجواب** محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفاد كلمات الله تعالى وأنها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها." (١)

"فرق حينئذ بين ما يرد من قبل الله عز وجل في كتابه وبين ما يرد من كلام الناس من هذا الوجه فاندفع **الإشكال** **فإن** قلت : فيلزم على هذا أن لا يصح قولنا أن يكون الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وإن يكن نصف الخمسة فالخمسة زوج لأن هذه الأمور لا يشك فيها عادة بل تقطع بأن الواحد نصف الاثنين ولا يكون نصف الخمسة مع أن هذا الكلام عربي وملازمته صحيحة ومعنى معتبر قلت : كون الواحد نصف العشرة أمر ليس في الواقع بل أمر يفرضه العقل ويقدره الوهم ومعناه متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فإن فرض المحال واقع جائز فيجوز أن يلزمه المحال وإذا كان التعليق إنما هو على أمر مفروض والفرض والتقدير ليس أمرا لازما في الواقع بل يجوز أن يقع وأن لا يقع فصار من قبيل المشكوك فيه فلأجل ذلك حسن تعليقه بإن فتأمل هذه المواضع فإنها في بادئ الرأي مشكلة ينحل إشكالها بما قررناه .

sقال شهاب الدين (المسألة الثالثة أن النحاة والأصوليين قد نصوا على أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه آخر المسألة) قلت : ليس الأمر كما نصوا عليه بل هي لمطلق الربط سواء كان ما دخلت عليه مشكوكا فيه أو غير مشكوك غير أنها ليست بظرف وإذا ظرف وقد آل كلامه في **جوابه** عن **الإشكال وجوابه** بعد ذلك عن السؤال إلى أنها تستعمل في المشكوك وغير المشكوك ودعوى المجاز على خلاف الأصل .." (٢)

"الصيغ للعموم وأنه لا يلزم فيها إلا طلقة واحدة فإن قلت : فإذا لم يلزمه بإذا إلا طلقة واحدة ولا في متى إلا طلقة واحدة فكيف يظهر أثر العموم وإذا لم يظهر أثر العموم كيف يقضى به ونحن إنما قضينا بالعموم في قول القائل مثلا من دخل داري فله درهم إلا بظهور أثر ذلك فإن كل من دخل يستحق ومن أحرم استحق مانعه الذم فإذا ذهبت هذه الآثار واتحدت الأحكام بين المطلقات والعمومات وكان الطلاق في زمن غير معين على سبيل البدل في القسمين وأن ذلك الزمان غير معين فيهما كان القول بالعموم في أحدهما والإطلاق في الآخر تحكما محضا والتحكم المحض لا عبرة به والعلماء برآء

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٣٦٥

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٣٧٠

من ذلك ومن أين فهم العلماء العموم على هذا التقدير فعاد **الإشكال ؟** قلت سؤال حسن قوي **والجواب** عنه من وجهين : (أحدهما) ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ لا يفهم منه إلا الأمر بقتلهم في جميع البقاع وثانيها قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿ حيث ثقفتموهم ﴾ لا يفهم منه إلا ذلك وثالثها قوله تعالى ﴿ أينما تكونوا يدركم الموت ﴾ معناه في أي بقعة كنتم ورابعها قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ معناه علمه سبحانه وتعالى محيط بالخلائق في أي بقعة كانوا ونظائره كثيرة في الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب وإذا كان لا يفهم من هذه الصيغ إلا العموم دل ذلك على وضعها له .

(الوجه الثاني) الدال على كونها للعموم أن القاعدة في جميع صيغ العموم أن اسم الجنس إذا." (١)

"(المسألة السابعة) إذا قال : إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم قال لها أنت طالق ثلاثا قال مالك رحمه الله : تنحل يمينه وقال الشافعي رضي الله عنه : يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك رحمه الله **إشكالان** : أحدهما أنه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الإجماع وثانيهما : أنه خصص المعلق بالطلاق المملوك مع أن لفظ التعليق لم يتقاض ذلك ولا سيما على قاعدته في صحة التعليق قبل الملك في إن تزوجتك فأنت طالق ثلاثا .

والجواب عن الأول بناء على قاعدة وهي أن صاحب الشرع لما جعل للمكلف التعليق على دخول الدار جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فإذا نجز بطلت شرطية الدخول للطلاق فبقي غير مشروط فما وجد المشروط دون شرطه قط وعن الثاني أن لفظ التعليق يتقاضى التصرف في المملوك فقط لأن طلاق المرأة إنما يكون مما هي موثوقة فيه وإنما هي موثوقة في عصمته الحاضرة دون غيرها فكان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق غيرها إلا بدليل الأصل عدمه ، ثم يتأكد ذلك بما يرد على الشافعي رضي الله عنه من جهة أنه يلزم أن يكون الزوج مالكا لست طلقات ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي أجمع الناس عليه أنه إنما يملك ثلاثا فقط والأصل عدم ملكه للزائد فإذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين إبطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط .

s." (٢)

"قال : (المسألة السابعة إذا قال : إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ، ثم قال : لها أنت طالق ثلاثا قال : مالك : تنحل يمينه وقال الشافعي يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك رحمه الله **إشكالان** إلى آخر المسألة) قلت : ما قاله وما اختاره من **الجواب** صحيح والله أعلم .." (٣)

"(المسألة التاسعة) اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ﴾ ووجه الدليل منه في غاية **الإشكال فإن** الآية ليست للتعليق وأن المفتوحة ليست للتعليق فما بقي في الآية شيء يدل على التعليق مطابقة ولا التزاما فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل مطابقة ولا التزاما وطول الأيام يحاولون الاستدلال

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٣٨١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٤٠٤

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١/٤٠٥

بهذه الآية ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها وليس فيها إلا استثناء وأن هي الناصبة لا الشرطية ولا يتفطن أيضا لهذا الاستثناء من أي شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمله فهو في غاية **الإشكال وهو** الأصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالأفعال .

والجواب أن تقول : هذا استثناء من الأحوال والمستثنى منه حالة من الأحوال وهي محذوفة قبل أن الناصبة وعاملة فيها أعني الحال عاملة في أن الناصبة وتقديره ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا في حالة من الأحوال إلا معلقا بأن يشاء الله ثم حذفت معلقا والباء من أن وهي تحذف معها كثيرا فيكون النهي المتقدم مع إلا المتأخر قد حصرت القول في هذه الحال دون سائر الأحوال فتختص هذه الحال بالإباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء يترك به الحرام إلا هذه الحال فتكون واجبة فهذا مدرك الوجوب وأما مدرك التعليق فهو قولنا معلقا فإنه يدل على أنه تعلق في تلك الحال كما إذا قال له : لا تخرج إلا ضاحكا فإنه يفيد الأمر بالضحك حالة الخروج وانتظم معلقا مع أن." (١)

"واحدة قال مالك رحمه الله .

وفي النسق بالواو **إشكال فحصل** له فيها توقف ولم يتوقف الشافعي رضي الله عنه بل ألزم في الواو طلقة واحدة وهو الحق بسبب أن الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم تقريره فقد بانت بالطلقة الأولى قبل نطقه بالطلقة الثانية فلا يلزم لأجل البينونة كما لو قال : فأنت طالق ولا ينبغي أن يثبت في الواو حينئذ **إشكال أصلا** بل نجزم بتقدم ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدها فتبين فلا يلزمه غير الأولى المعطوف عليها بالواو دون المعطوفة بالواو فهذا هو الحق المقطوع به الذي لا تسع مخالفته وأما قول الأصحاب إنه طلق بالأولى ثلاثا ثم فسره بعده ذلك أو بالقياس على قوله أنت طالق ثلاثا فإن الثلاث تعتبر باتفاق ويلزمكم بقوله أنت طالق ثلاثا فإن مقتضى مذهب الشافعي أنه لا تلزمه الثلاث لأنها بانت بقوله أنت طالق أن تبين فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثا شيء **والجواب** عن الأول أن الكلام في هذا المسألة مع عدم النية فقولهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل إن نوى انعقد الإجماع بين الإمامين على لزوم ما نواه فهذا المدرك باطل قطعا .

وأما القياس على قوله مع عدم نيته أنت طالق ثلاثا فباطل أيضا بسبب فرق عظيم مأخوذ من قاعدة كلية لغوية وهو أن كل لفظ لا يستقل بنفسه إذا لحق لفظا مستقلا بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه ولهذه القاعدة عشرة مثل : (المثال الأول) إذا قال : له عندي عشرة إلا اثنين لا يلزمه إلا ثمانية مع أن." (٢)

"(الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تشرع فيه البسملة وما لا تشرع فيه البسملة) أفعال العباد ثلاثة أقسام منها ما شرعت فيه البسملة ومنها ما لا تشرع فيه البسملة ومنها ما تكره فيه فالأول كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات كالأكل والشرب والجماع والثاني كالصلوات والآذان والحج والعمرة وكالأذكار والدعاء والثالث كالمحرمات لأن الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المبسمل عليه والحرام لا يراد تكثيره وكذلك المكروه وهذه الأقسام تتحصل من تفاريع أبواب الفقه في المذهب فأما ضابط ما تشرع فيه التسمية من القربات

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤١١/١

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤٥٨/١

وما لم تشرع فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء وعسر تحرير ذلك وضبطه وإن بعضهم قد قال : إنها لم تشرع في الأذكار وما ذكر معها لأنها بركة في نفسها فورد عليه قراءة القرآن فإنها من أعظم القربات والبركات مع أنها شرعت فيه فالقصد من هذا الفرق بيان عسره والتنبيه على طلب البحث عن ذلك فإن الإنسان قد يعتقد أن هذا لا إشكال فيه فإذا نبه على الإشكال استفاده وحثه ذلك على طلب جوابه والله تعالى خلاق على الدوام يهب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء

sقال : (الفرق التاسع عشر) قلت : ما قاله فيه صحيح .." (١)

"بمقدارين على إحدى الروايتين وثلاث مقادير على رواية الثلاث فيكون نصيب الأب أقل من الثلث وأقل من الربع قطعا فيبطل القول بأنه ثلث البر على إحدى الروايتين وثلاثة أرباع البر على الرواية الأخرى بل أقل بكثير وكما وجب نقصان الأب عن الربع أو الثلث وجب أيضا أن لا يقال : للأم ثلثا البر أو ثلاثة أرباعه لأن الأنصباء المضمومة إليها مختلفة المقادير كما تقدم وإنما يلزم ما قالوا أن لو كانت المقادير مستوية فإن قلت : فهل يتعين ذلك بعد تسليم بطلان المقدار المذكور ؟ قلت : ذلك عسير علي وإنما الذي يتيسر لي إيراد السؤال أما تحرير المقدار فلا أعلم إلا أن ثم اقتضت أصل النقصان مع زيادة في النقصان يحصل بها التراخي بثم أما ما مقدار ذلك الذي به حصل فلا يتعين لي بل جزمت بالتفاوت فقط فإن تيسر الضبط في ذلك فاضبطه .

فإن قلت : ثم حرف عطف تقتضي معطوفا ومعطوفا عليه وليس معنا قبلها أو بعدها إلا كلام فيلزم أن تكون معطوفة على نفسها في الرتبة الأولى والثانية والقاعدة العربية أن الشيء لا يعطف على نفسه قلت أيضا : هذا سؤال مشكل يحتاج إلى نظر وتحرير على القواعد العربية والمقاصد الشرعية ثم إن السائل إنما سأل عن غير الأم والتراخي عنها في الرتبة فكيف أجيب بالأم وكيف يقال : إن التراخي عن الأم في البر هو للأم حتى يحصل الجواب به وهذا أيضا إشكال آخر والجواب أن نقول : هذا عطف وكلام محمول على المعنى كأن السائل لما قيل له : أحق الناس." (٢)

"مالك على إطلاقه غير أنه قد ورد مقيدا في قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿ ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ فيجب حمل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل إلا بالوفاة على الكفر والجواب أن الآية الثانية ليست مقيدة للآية الأولى لأنها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر وإذا رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع فيكون الحبوط المطلق الردة والخلود لأجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على إطلاقه ولم يتعين أن كل واحد من الشرطين شرط في الإحباط فليست هاتان الآيتان من باب حمل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من أحسن المباحث سؤالا وجوابا .

(المسألة الرابعة) ورد قوله عليه السلام ﴿ جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا ﴾ وورد ﴿ وترابها طهورا ﴾ قال الشافعي رضي الله عنه هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الأول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فإن الأول

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢/٤٨

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢/١٣٢

عام كلية لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم أن ذلك لا يصح إلا في الكلي دون الكلية وهو أيضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضا باطل فأصاب الشافعي من **الإشكال في** هذه المسألة ما أصاب أصحابنا في مسألة بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف .

s." (١)

"(الفرق الحادي والأربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف) (دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به مع التكليف) هذا الموضع التبس على كثير من الفضلاء واختلطت عليهم القاعدتان فوردت **إشكالات** بسبب ذلك ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر ثلاث مسائل (المسألة الأولى) في كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة ثلاثة أقوال مخاطبون ليسوا مخاطبين الفرق بين النواهي فهم مخاطبون بها دون الأوامر فلا يخاطبون بها واتفقوا على أنهم مخاطبون بالإيمان وبقواعد الدين وإنما الخلاف في الفروع وتقرير هذه المسألة مبسوط في أصول الفقه وإنما المقصود بها هاهنا بيان هذا الفرق خاصة بسبب أن القائلين بأنهم ليسوا مخاطبين قالوا لو وجبت الصلاة عليهم لوجبت أما حالة الكفر .

وهو باطل لعدم صحتها حينئذ أو بعد الإسلام وهو أيضا باطل لانعقاد الإجماع على سقوطها بسبب الإسلام ولقوله صلى الله عليه وسلم ﴿ الإسلام يجب ما قبله ﴾ **والجواب** عن هذه النكتة أن نقول نختار أنها وجبت حالة الكفر وقوله أنها لا تصح قلنا مسلم ولا يلزم من ذلك عدم حصول التكليف في هذه الحالة وهذا الزمان لأنه عندنا ظرف للتكليف لا لإيقاع المكلف به وإنما يتوجه لزوم الصحة أن لو كان هذا الزمان ظرفا لإيقاع المكلف به حتى نقول يصح أما ما لا يكلف به كيف يمكن وصفه بالصحة فإن وصف الصحة تابع للإذن الشرعي فحيث لا إذن لا صحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون." (٢)

"فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فإنه يجعلها ثلاثا ويصلي ركعة ويسجد سجدتين بعد السلام مع أن القاعدة أن من شك هل سها أم لا لا سجود عليه وهو يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون فكيف يسجد مع أنه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فتصير هذه المسألة من أعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا **الإشكال لجماعة** من الفضلاء الأعيان فلم يجدوا عنه **جوابا** ثم أنه كيف يصلي هذه الركعة التي قام إليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوي التقرب بها مع عدم الجزم بوجوبها ويجوز أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة ومع التردد لا جزم **والجواب** عن جميع ذلك أن صاحب الشرع جعل الشك في هذه الصورة سببا لوجوب ركعة وجوب سجدتين بعد السلام ويدل على ذلك أن القاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فصاحب الشرع قد رتب هذه الأحكام على الشك فقال ﴿ إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا فليأت بركعة ويسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان ﴾ فرتب الأحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٧١/٢

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٧٢/٢

دليل السببية كما لو قال إذا سها أحدكم فليسجد وإذا أحدث فليتوضأ ونحوه فإنه لا يفهم عنه إلا سببية الأوصاف المتقدمة لهذه الأحكام فيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو وعلى هذا تكون أسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث قل أن يتفطن له." (١)

"كان واقعا لكن يقدره الشرع معدوما أي يعطيه الآن حكم عقد لم يوجد لا أنه يرفع بعد وجوده فاندفع **الإشكال** **وفائدة** الخلاف تظهر في ولد الجارية والبهائم المبيعة لمن تكون وكذلك الغلات عند من يقول بذلك هل تكون في الزمان الماضي للبائع إن قدرناه معدوما من أصله أو المشتري إن جعلناه مرفوعا من حينه فهذا كله فقه مستقيم وليس فيه مخالفة قاعدة عقلية حتى يلزم ورود الشرع بخلاف العقل وهو من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات .

(المسألة الثانية) رفض النيات في العبادات كالصلاة والصوم والحج والطهارة ورفع هذه العبادات بعد وقوعها في جميع ذلك قولان والمشهور في الحج والوضوء عدم الرفع وفي الصلاة والصوم صحة الرفض وذلك كله من المشكلات فإن النية وقعت وكذلك العبادة فكيف يصح رفع الواقع وكيف يصح القصد إلى المستحيل بل النية واقعة قطعا والعبادة محققة جزما فالقصد لرفض ذلك وإبطاله قصد للمستحيل ورفع الواقع وإخراج ما اندرج في الزمن الماضي منه وكل ذلك مستحيل كما تقدم ذلك في الرد بالعيب .

والجواب عنه أن ذلك من باب التقديرات الشرعية بمعنى أن صاحب الشرع يقدر هذه النية أو هذه العبادة في حكم ما لم يوجد لا أنه يبطل وجودها المندرج في الزمن الماضي بل يجري عليها الآن حكم عبادة أخرى لم توجد قط وما لم يوجد قط يستأنف فعله فيستأنف فعل هذه فهي من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات فإن قلت وأي دليل." (٢)

"ولم نقل إنه خارج وقته الاختياري وكتب أصول الفقه مجمعة على ذلك ومصرحة به فظهر إمكان اجتماع الأداء والإثم في حق من حجر عليه في بعض الوقت وعدم اجتماع الإثم مع الأداء في حق من لم يحجر عليه في شيء من الوقت كما يجتمع الأداء والإثم فيمن أخر إلى آخر القامة وهو كان يعتقد أنه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة فقدر وأخر وصلى فإنه مؤد آثم ويجتمع في حقه الأداء على الخلاف والإثم إجماعا وإنما وقع الخلاف في اجتماعهما آخر النهار وعند طلوع الفجر فمذهب ابن القاسم اجتماعهما ومذهب غيره عدم اجتماعهما فعلى هذا يجتمع الإثم والأداء في حق فريقين من الناس أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس أو بعد القامة ومن حيث الجملة أو أخروا المغرب والعشاء إلى بعد ثلث الليل أو نصفه على الخلاف في آخر وقت العشاء هل هو ثلث الليل أو نصفه وهل تؤخر المغرب إلى الشفق أم لا وثانيهما الفرق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم فإنهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٩٦/٢

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٥/٣

ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا وأنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه وهو أن يكون." (١)

"المتقدم وتصحيح حده .

قال (وثانيهما الفريق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية) قلت قد تقدم أن ذلك ليس بصحيح .

قال (وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم فإنهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول) قلت يلزم ذلك كما ذكر لمن .

قال به من الشافعية وذلك إذا قال : إنه أداء أما إذا قال : إنه قضاء فلا يلزمه .

قال (ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا فإنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد) قلت ما قاله هنا صحيح بناء على ما قرر .

قال (ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه وهو أن يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا فإنهم أطلقوا القول فيها إلى قوله لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك) قلت ولا صنعه غيرهم من المالكية وغيرهم فيما علمت وليس بنكير أن يطلق القول والمراد التقييد وغايته أن تقول تجنب ذلك في الحدود أكيد .." (٢)

"كان وقوع ذلك المشروط غير ممكن لم يقع الطلاق كقوله إذا مت فأنت طالق هذا هو الصحيح لأن قوله إذا دخلت الدار فأنت طالق ليس معناه إيقاع الطلاق في زمن الدخول بعينه بل معناه إيقاعه في الزمن الذي يلي زمن الدخول لضرورة مقتضى الفاء فإنها للتعقيب ويلزم عن ذلك أن تكون إذا يراد بها ظرف الدخول لا ظرف الطلاق وظرف الطلاق غير مصرح به ويلزم عن ذلك تعلق إذا بدخلت الذي هو فعل الشرط ولا يعترض ذلك بقولهم المضاف إليه لا يعمل في المضاف لأنها قاعدة لا يسلم فيها الإطلاق والله أعلم .

قال (وكذلك قوله تعالى ﴿ واذكر ربك إذا نسيت ﴾ إلى آخر السؤال والجواب) قلت إنما يلزم السؤال على تقدير أن يكون ظرف النسيان هو بعينه ظرف الذكر أما إذا قلنا إن ظرف الذكر غير ظرف النسيان لكنه يعقبه فتكون إذا في قوله تعالى ﴿ واذكر ربك إذا نسيت ﴾ ظرفا للنسيان خاصة فظرف الذكر غير مصرح به فلا يلزم السؤال وجوابه بأن الظرف يكون أوسع من المظروف فيفضل من إذا زمن لا نسيان فيه وهو جواب رافع للسؤال من أصله لا جواب مترتب على صحة السؤال .

قال (وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون ﴾ إلى قوله وبعده عن أكثر الاستعمالات) قلت إنما وقع الإشكال في الآية بناء على أن إذ بدل من اليوم وليس ذلك بصحيح بلا إشكال

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٧٤/٣

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٧٨/٣

وما المانع من أن يكون معنى الكلام ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم هذا لا مانع منه ألبتة .

قال (."[1]

"النسيان ولم نحتج للجواب عنه المبني على صحته بأن الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمان إذا زمان ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر فلا يجتمع الضدان على أن لا يصح أن يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة وإنما معنى كون الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف كما مر أنه يطلق لفظ اليوم مثلا في فعل يقع في بعضه لا في جميعه وذلك الإطلاق حقيقة لغوية للإطراد وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أن ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى فإن ذلك شيء لا يصح بوجه ولم يزل الإشكال يقع عند كثير من الناس بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية فيظنها شيئا واحدا وليس الأمر كذلك قال ومعنى قوله تعالى ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون ﴾ ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم يعني أن إذ ظلمتم تعليل لنفي النفع المأخوذ من لن أي أنهم لعظم ما هم فيه لا يهون عليهم اشتراكهم في العذاب كما كان في الدنيا كما في المغني وحواشيه نعم ظاهر قوله بسبب ظلمكم إذ ظلمتم الجري على القول بأن إذا التعليلية ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ فإنه إذا قيل ضربته إذ أساء وأريد بإذ الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الإساءة سبب الضرب لأن تعليق الحكم بوصف يشعر بعليته لا على القول بأنها حرف بمنزلة لام العلة وذلك لقوله في المغني والجمهور لا يثبتون هذا القسم أي كون إذ حرفا بمنزلة لام العلة ولذا قال الرضي في." [2]

"لبس الخف خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة كما قلنا في الوضوء يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة فتكون هذه القاعدة مثل هذه القاعدة سواء ويندفع الإشكال عن هذه المقالة قلت هذا الجواب لا يصح لأن قولهم الحدث يرتفع عن عضو وحده لم يخصصوا به الرجل بل عمموه في جميع الأعضاء واتفقنا على أن غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف ولا غيره .

وكذا اليدان والرأس لا يرفع الحدث باعتبار شيء ولا المكلف تباح له الصلاة به وحده فصارت هذه المقالة غير معقولة ولأن الوضوء إنما قلنا إنه يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة لورود النص فيه وفي رفع الحدث عن كل عضو وحده ليس فيه نص ولا قياس فإن هذه الأمور تعبدية وقد علل الوضوء هناك بأمور كلها باطلة والظاهر أنه تعبد ومع التعبد لا يصح القياس ولو صحت تلك المعاني فليست موجودة في كل عضو وحده فإن مسح الرأس وحده ليس من جملة الوضوء حتى يصح القياس عليه فظهر أن القول برفع الحدث عن كل عضو بانفراده قول باطل وإنما يصح أن لو ثبتت الإباحة عقيبه لكن المنع باق إجماعا فالحدث باق وينبغي أن يعلم أن قولنا إن الحدث يرتفع عن كل عضو وحده قول باطل وإن القول بثبوت الحدث

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣/٣١٠

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣/٣١٦

في الأعضاء وفي كل عضو وحده أيضا قول باطل لأن الحدث هو المنع الشرعي عن ملابسة الصلاة والعضو ليس ممنوعا من الصلاة إنما الممنوع هو المكلف فلا معنى لثبوت المنع على العضو وحده وهذا." (١)

"غير مرجح فإنه ليس إحداهما أولى من الأخرى بالبطلان فهذه أمور مجمع عليها كلها وجميعها يقتضي **الإشكال على** هاتين القاعدتين .

الجواب عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى بعد أن كان يورد هذا **الإشكال فلا** يجيبه أحد عنه فكان يقول الشيء قد يجب إيجاب الوسائل ، وقد يجب إيجاب المقاصد فالأول كالنظر في أوصاف المياه فإنه واجب وجوب الوسائل فإنه يتوسل به إلى معرفة الطهورية وكالنظر في قيم المتلفات فإنه وسيلة إلى معرفة قيمة المتلف ، وكالسعي إلى الجمعة واجب ؛ لأنه وسيلة إلى إيقاعها في الجامع ، وكذلك السفر إلى الحج وهو كثير في الشريعة ، ومثال ما يجب وجوب المقاصد الصلوات الخمس وصوم رمضان والحج والعمرة والإيمان والتوحيد وغير ذلك مما هو واجب ؛ لأنه مقصد لنفسه لا ؛ لأنه وسيلة لغيره إذا تقررت هذه القاعدة فاختلف الناس في الجهة هل هي واجبة وجوب الوسائل ، وأن النظر فيها إنما هو لتحصيل عين الكعبة وهو مذهب الشافعي رحمه الله ، وإذا أخطأ في الجهة وجبت الإعادة ؛ لأن القاعدة أيضا أن الوسيلة إذا لم يحصل مقصدها سقط اعتبارها والنظر في الجهة واجب وجوب المقاصد ، وأن الكعبة لما بعدت عن الأبصار جدا ، وتعذر الجزم بحصولها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو الواجب نفسه ، وهو المقصود دون عين الكعبة فإذا اجتهد ثم تبين خطؤه لا تجب عليه الإعادة .

وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى فعلى هذا التقرير يصير الخلاف في." (٢)

"السمت هل يجب وجوب المقاصد أو لا يجب ألبتة لا وجوب المقاصد ولا وجوب الوسائل ؛ لأنه ليس وسيلة لغيره قولان وهل تجب الجهة وجوب المقاصد أم وجوب الوسائل قولان هذا هو توجيه القولين في كل واحدة من القاعدتين فعلى هذا تكون الجهة واجبة بالإجماع إنما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسائل أو المقاصد ، ويكون السمت ليس واجبا مطلقا إلا على أحد القولين فإنه واجب وجوب المقاصد فقول العلماء هل الواجب الجهة أو السمت قولان يصح فيه قيد لطيف فيكون معناه هل الواجب وجوب المقاصد السمت أو الجهة ؟ قولان فبهذا القيد استقام حكاية الخلاف ، واتضح أيضا به تخريج الخلاف هل تجب الإعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا ؟ قولان مبنيان على أن الجهة واجبة وجوب المقاصد ، وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لا شيء وراءه أو واجبة وجوب الوسائل فتجب الإعادة ؛ لأن الوسيلة إذا لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها واتضح الخلاف والتخريج ، واندفع **الإشكال حينئذ** بهذا القيد الزائد وبهذا التقرير وأما **الجواب** عن الصف الطويل فهو أن الله تعالى إنما أوجب علينا أن نستقبل الكعبة الاستقبال العادي لا الحقيقي ، والعادة أن الصف الطويل إذا قرب من الشيء القصير الذي يستقبل يكون أطول منه ، ويجد بعضهم نفسه

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤١٥/٣

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٦٩/٤

خارجة عن ذلك الشيء المستقبل الذي هو أقصر من الصف الطويل ، وإذا بعد ذلك الصف الطويل بعدا كثيرا عن ذلك الشيء القصير يجد كل واحد ممن في ذلك الصف الطويل نفسه مستقبلا." (١)

"معناه هل الواجب وجوب المقاصد السمت أو الجهة قولان فبهذا القيد استقام حكاية الخلاف ، واتضح أيضا به تخريج الخلاف هل تجب الإعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا ؟ قولان مبنيان على أن الجهة واجبة وجوب المقاصد ، وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لا شيء وراءه ، أو واجبة وجوب الوسائل فتجب الإعادة ؛ لأن الوسيلة إذا لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها ، واتضح الخلاف والتخريج واندفع **الإشكال حينئذ** بهذا القيد الزائد وبهذا التقرير) قلت جميع ما قاله في هذا الفصل تحرير خلاف ولا كلام فيه غير أن الصحيح من الأقوال أن الجهة واجبة وجوب المقاصد ، وأن الإعادة لازمة عند الخطأ والله أعلم قال : (وأما **الجواب** عن الصف الطويل إلى آخر ما قاله في هذا الفرق) .

قلت : هذا **الجواب** إنما هو **جواب** القائلين بالسمت دفعا لاستدلال القائلين بالجهة عليهم بالصف الطويل ، وللقائلين بالجهة أن يقولوا سلمنا صحة هذا **الجواب** ؛ لأنه محصل لمقصودنا من القول بالجهة وغير محصل لمقصودكم من القول بالسمت الحقيقي الذي هو العين من غير شرط المعاينة لتعذر ذلك مع البعد ومآل قولكم بالسمت العادي غير الحقيقي إلى قولنا بالجهة ، فعلى التحقيق ذلك **الجواب** ليس **بجواب** بل تسليم لقول المخالف والله أعلم .." (٢)

"البابين ، وميزت بين القاعدتين بالرؤية وعدمها ، وقلت السبب في الأهلة الرؤية وفي أوقات الصلوات تحقيق الوقت دون رؤيته فحيث اشترطت الرؤية فقد أبطلت ما ذكرته من الفرق .

قلت سؤال حسن (**والجواب** عنه) أني لم أشترط الرؤية في أوقات الصلوات لكني جعلت عدم اطلاع الحس على عدم الفجر دليلا على عدمه وأنه في نفسه لم يتحقق ؛ لأن الرؤية هي السبب ونظيره في الأهلة لو كانت السماء مصحية والجمع ثير ولم ير الهلال جعلت ذلك دليلا على عدم خلوص الهلال من شعاع الشمس .

وكذلك لو رأيت الظل عند الزوال مائل لجهة المغرب ، ولم أره مائلا إلى جهة المشرق بل متوسطا بين الجهتين جعلت ذلك دليلا على عدم دخول الوقت وعدم السبب ففرق بين كون الحس سببا وبين كونه دالا على عدم السبب فإني في الفجر جعلته دليلا على عدم السبب لا أني اشترطت الرؤية ، ولذلك أني لم أستشكل ذلك إلا والسماء مصحية والحس لا يجد شيئان من الفجر ، أما لو كان حسابهم يظهر معه الفجر مع الصحو طالعا من الأفق ويخفى مع الغيم لم أستشكله ، وقلت : إنما يخفى لأجل الغيم لا لأجل عدمه في نفسه لكن لما رأيت حسابهم في الصحو لا يظهر معه الفجر علمت أن حسابهم يقارن عدم السبب فإن الحس كما يدل على وجود الفجر يدل أيضا على عدمه باتساق الظلمة وعدم الضياء ، فهذا **جواب** هذا السؤال لا أني سويت بين الأهلة وأوقات الصلوات فتأمل ذلك **الإشكال الثاني** أن المالكية جعلوا رؤية الهلال في بلد من البلاد سببا." (٣)

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/٧٠

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/٧٥

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/١٤١

"بالمشرق والآخر بالمغرب أيهما يرث صاحبه فأفتى الفضلاء منهم بناء على هذا الاختلاف بأن المغربي يرث المشرقي ؛ لأن زوال المشرق قبل زوال المغرب فالمشرقي مات أولا فيرثه المغربي المتأخر لبقائه بعده حيا متأخر الحياة نعم قدم هذا **الإشكال في** الفرق الأول موضحا ، ومر **جوابه** به بما فيه كفاية ومنقع لمن له قلب ومسمع والله أعلم .." (١)

"المغصوبة يقتضي أنها انعقدت قربة ؛ لأن الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجبا فضلا على أنه ليس بقربة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب فإن قلت الصوم والصلاة كلاهما قربة بالإجماع ، والنهي والمفسدة إنما جاء من جهة أمر خارجي وهو الزمان في الصوم والمكان في الصلاة فأنت إذن فرعت على مذهب من يرى أن النهي عن الوصف لا يتعدى إلى الأصل لزم ذلك فيما قاله أبو حنيفة رحمه الله في عقود الربا أن الوصف يبطل ويصح الأصل لسلامته عن النهي والمفسدة فيلزمك أن تلتزم مذهبه وإن فرعت على مذهب من يرى أن البابين واحد وهو مذهب أحمد فيلزمك أن تلتزم ما قاله في إبطال الصلاة في الدار المغصوبة وبالثوب المغصوب وإبطال الوضوء بالماء المغصوب ونحو ذلك من فروع الحنابلة وأنت لم تقل بهذا المذهب ولا بذاك فكان مذهبنا مشكلا فتحتاج **الجواب** لمالك والشافعي عن هذا **الإشكال وإن** تبطل الفرق الذي ذكرته بين الصلاة والصوم فإنك إن اعتبرت الأصل والوصف وفرقت بينهما كقول أبي حنيفة لزمك الصحة في الصلاة والصوم ؛ لأن النهي لأمر خارجي وهو الزمان والمكان وإن سويت كما قاله أحمد لزمك البطلان فيهما ، وعلى التقديرين بطل ما حاولته من الفرق قلت سؤالات حسنة **والجواب** عنها أني ألتزم الفرق بين الأصل والوصف ولا أسوي كما قالته الحنابلة .

ولا يلزمني عقود الرب بسبب أن انتقال الإملاك في المعاوضات يعتمد الرضا لقوله." (٢)

"(الفرق الرابع والمائة بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ومتى دار بين الندب والتحريم ترك تقديما للراجح على المرجوح ، وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أم لا) فإنه يحرم صومه مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب وإن كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي أن يتعين صومه ، وبهذه القاعدة تمسك الحنابلة في صومه على وجه الاحتياط وهو ظاهر من هذه القاعدة ، ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما .

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يصومه احتياطا لهذه القاعدة ثم إنا ناقضنا قاعدتنا فقلنا من شك في الفجر لا يأكل ويصوم مع أنه شاك في طريان الصوم كما شك أول الشهر في طريان الصوم فيهما سواء فإن قلنا بالصوم في الثاني دون الأول فهو **إشكال آخر** ، ويحتاج إلى الفروق القادحة المعتبرة في الموضعين أما الأول **فالجواب** عنه وهو الفرق المقصود هاهنا أن صوم يوم الشك عندنا دائر بين التحريم والندب فتعين الترك إجماعا على هذا التقدير ، وإنما قلنا إنه دائر بين التحريم والندب ؛ لأن النية الجازمة شرط وهي هاهنا متعذرة ، وكل قربة بدون شرطها حرام فصوم هذا اليوم حرام فإن كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه ، وإن كان من شعبان فهو مندوب فقد تبين أنه دائر بين التحريم والندب لا بين الوجوب والندب ، وهذا

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/١٤٨

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤/١٥١

هو الفرق ومما يدل على تحريمه ما ورد في الحديث ﴿ من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﴾ .

وأما الثاني فالجواب عنه أن رمضان عبادة واحدة وإنما." (١)

"قال (الفرق الرابع والمائة بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ، ومتى دار بين التحريم والندب ترك تقديما للراجح على المرجوح ، وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أو لا فإنه يحرم صومه مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب ، وإن كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي أن يتعين صومه إلى قوله : ويحتاج إلى الفروق القادحة المعتبرة في الموضعين) .

قلت قوله مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب ليس بمسلم بل هو من شعبان لا على القطع بل على الشك ، وهو ممنوع الصوم للنهي عنه الوارد في الحديث ، وعلى هذا الإشكال في قولنا بالمنع من صومه ، أما على قول الحنابلة فصومه على وجه الاحتياط فجار على قاعدة الفرق المذكور ، وذلك والله أعلم لعدم صحة الحديث عندهم .

قال : (أما الأول فالجواب عنه وهو الفرق المقصود هاهنا إلى قوله ﴿ فقد عصى أبا القاسم ﴾) قلت : ما قاله من أنه دائر بين التحريم لتعذر النية الجازمة وبين الندب ليس بمسلم من جهة أن لقائل أن يقول ليست النية الجازمة شرطا إلا مع عدم تعذرها ، وما ذكره لم يأت عليه بحجة فلا يبقى إلا الحديث إن صح .

قال : (وأما الثاني فالجواب عنه أن رمضان عبادة واحدة ، وإنما الأكل بالليل رخصة إلى قوله فظهر الجواب والفرق) .

قلت : ليس ما قاله من أن الأصل في الليل الصوم بصحيح ، وإنما كان الممنوع بالليل الأكل والوطء بعد النوم خاصة ، أما غير ذلك وهو ما قبل فلا ، ثم إن جوابه معارض للنص في قوله تعالى ﴿." (٢)

"(اللفظ السابع) قولنا وحق الله وحق الرحمن وحق الرحيم وحق العليم والجبار قال الشافعي من الكنايات لا الصرائح لأن لفظ الحق قد يطلق ويراد به حق الله تعالى على عباده من الطاعة والأفعال المطلوبة منهم وهي حادثة كالصلاة والصوم فلا يجب به كفارة حتى ينوي القديم وهو حق الله تعالى الذي هو أمره ونهيه النفساني الموظف على عباده وفي مجموع الأمير وشرحه انعقاد اليمين بحق الله أي استحقاقه إن لم ينو معنى حادثا أي الحقوق التي على العباد من العبادات التي أمر بها بأن نوى قديما أو لم ينو شيئا ا هـ .

وفي كنون على عبق وحق الله قدرته وعظمته وجلاله قاله في البيان وقال أبو زيد القابسي رحمه الله تعالى ما نصه في جواب للونشريسي لا يلزم الحالف بحق الله تعالى كفارة لأن حق الله أمره ونهيه أي أن يطيعوه ولا يخالفوه وأن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا إلا أن يريد به اليمين فيجري على الخلاف في انعقاد اليمين بالنية ا هـ .

(اللفظ الثامن) ايمن الله بلغاته الأربع عشرة التي في قول ابن مالك (: همز أيم أيمن فافتح واكسرا وأم قل أو قل أو من بالتثليث قد شكلا وأيمن اختم به والله كلا أضف إليه في قسم تسوف ما نقلا) وايمن الأخير بفتح الميم وكسر الهمزة في

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٥٩/٤

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٦٢/٤

الرهوني على عبق ولابن رشد في رسم أوصى من سماع عيسى من كتاب الأيمان والنذور ما نصه أما ايم الله فلا **إشكال في** أنها يمين لأن ايم الله أو ايمن الله أو من الله كلها جاءت للعرب في القسم فمن النحاة من ذهب إلى." (١)

"والصيام والإحرام وغير ذلك من الموانع فلم يحصل مقتضى الغاية فهل هذه هي الغاية باقية على بابها مقتضية لثبوت النقيض أو هي مستثناة عن قاعدة الغايات بالإجماع (**والجواب**) أنها باقية على بابها وتقريره أنها كانت محرمة بكونها أجنبية وبكونها مطلقة ثلاثا فلما تزوجها الزوج الثاني صارت مباحة من جهة الطلاق الثلاث وزال التحريم الناشئ عنه وبقي التحريم بكونها أجنبية وتجدد سبب آخر للتحريم وهو كونها زوجة لغيره فقد خلف السبب الزائل سبب آخر وزال التحريم الكائن بسبب الطلاق الثلاث وثبت مقتضى الغاية وإذا طلقها الزوج الثاني بقيت محرمة بالعدة وهو سبب متجدد وبكونها أجنبية فإذا عقد عليها الزوج الأول زال التحريم بسبب كونها أجنبية وبقيت محرمة بسبب ما تجدد من حيض أو صوم أو غيرهما فإذا زال ذلك ثبتت الإباحة المطلقة وكان الثابت قبل ذلك مطلق الإباحة المطلقة وقد تقدم الفرق بين مطلق الإباحة والإباحة المطلقة فظهر أن الغاية على بابها لم تخالف مقتضاها بل هي معمول بها واندفع **الإشكال عن** الآية (المسألة الثانية) إذا ترك الصلاة وزنى وهو محصن وارتد عن الإسلام وقتل النفس التي حرم الله فهذا قد أبيح دمه بكل واحد من هذه الأسباب فإذا عفا الأولياء عن القصاص ذهبت الإباحة الناشئة عن القتل وثبتت الإباحة الناشئة عن غير ذلك من الأسباب المذكورة فالإباحة المرتفعة ههنا نظير الإباحة الحاصلة في المسألة المتقدمة وهي مطلق." (٢)

"ولو وهبه إياه على أن يعتقه عن ظهاره لم يجزه فكذلك إذا أعتقه عنه والفرق بينهما على قول ابن القاسم أنه قد ملك الواهب أو البائع العتق في ذلك العبد قبل وقوعه ولزم الموهب له إيقاعه بالشرط فلذلك لم يجزه ألا ترى أنه لو باعه من ورثة الميت بشرط عتقه عنه أو وهبهم إياها بذلك الشرط لم يجزه الذي أنفذ عتقه عن المعتق عنه أعتقه ولذلك أن يعتقه عن الميت ، وقد روى في العتبية أبو زيد عن ابن القاسم في المرأة تعطي زوجها الرقبة يعتقها عن ظهاره أو عن الوجه إن كان بشرط العتق لم يجزه وإن كان بغير شرط أجزاه وذلك لما ذكرناه .

ورواه في المدينة عيسى بن دينار وعبد الرحمن بن دينار عن ابن كنانة ا هـ منه بلفظه وهو حسن ، وقد أغفله الجم الغفير والتوفيق بيد العلي الكبير ا هـ محل الحاجة منه بلفظه ، وإما بناء على قاعدة التقادير فيقدر انتقال ملكه عنه للمعتق عنه قبل صدور العتق بالزمن الفرد حتى يثبت الولاء وتبرأ ذمته من الكفارة فيرد **الإشكال بقاعدة** النية فإن مالكا وابن القاسم يشترطانها .

وهي متعذرة مع الغفلة ولا يدفعه **الجواب** بالقياس على العتق عن الميت للفرق بأن الحي متمكن من العتق عن نفسه بخلاف الميت فإنه قد تعذر عليه باب التقرب فناسب أن يوسع الشرع له في ذلك ولا بالقياس على أخذ الزكاة كرها مع اشتراط النية فيها للفرق أيضا بأنها حالة ضرورة لأجل امتناع المالك وها هنا المعتق عنه غير ممتنع وبأن مصلحة الزكاة عامة." (٣)

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٥/٢

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٥/٣٥٨

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٦/٩٥

"عن هذا النمط في الكفارات والمنذورات هذا وجه **الإشكال** .
وكذلك ما قاله الشافعي أيضا في الإغماء فينبغي أن يبطل التتابع كما تبطل الصلاة والصوم بالإغماء ، وكذلك المرض عند الشافعي وأبو حنيفة مثله فالكل مشكل والذي يظهر في بادي الرأي أن التفريق متى حصل بأي طريق كأن وجب ابتداء الصوم كما قلناه في جميع النظائر المتقدمة لأن الصوم بوصف التتابع لم يحصل ومتى لم يحصل المطلوب الشرعي مع إمكان الإتيان به وجب الإتيان به هذا هو القاعدة (**والجواب**) عن هذا **الإشكال ببيان** قاعدة وهي أن الأحكام الشرعية على قسمين خطاب وضع وخطاب تكليف فخطاب الوضع هو نصب الأسباب والشروط والموانع والتقديرات الشرعية وخطاب التكليف هو الأحكام الخمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة فأما خطاب الوضع فلا يشترط فيه علم المكلف ولا قدرته ولا إرادته كالتوريث بالأنساب والإنسان لا يعلم بذلك ولا هو من قدرته ولا إرادته فيدخل الميراث في ملكه وإن لم يشعر به ولذلك نوجب الضمان على الصبيان والمجانين والغافلين ونطلق بالإضرار ونوجب الظهر بالزوال والصوم برؤية الهلال إلى غير ذلك مما هو من خطاب الوضع وخطاب التكليف يشترط فيه العلم والقدرة والإرادة فما لا قدرة له عليه لا يكلف به ، وكذلك ما لم يبلغه لا يلزمه حتى يعلم به غير أن التمكن من العلم يقوم مقام العلم في التكليف .
وقد تقدمت هذه القاعدة مبسوطة فإذا وضحت فنقول المتابعة من باب خطاب التكليف ؛." (١)

"استطعتم ﴾ فلذلك قلنا يبتدي الصوم في الظهار متتابعا إذا وطئها قبله وإن كان وصف تقدم عدم الوطء قد تعذر ؛ لأنه الممكن الباقي .
وأما في النذر ونحوه فيأتي بيوم غير اليوم الذي أفطر فيه ناسيا يصله بآخر صيامه تكملة للعدة لا لتحصيل وصف التتابع في جميع الصوم ، بل في آخره فقط ؛ لأن تحصيله في أثناء الصوم قد تعذر فأفطر ناسيا وبقي تحصيله في آخره ممكنا فوجب الممكن وسقط المتعذر على القاعدة المتقدمة ، وكذلك في جميع الكفارات وأنواع الصوم المتتابع فاندفع **الإشكال بهذه** القاعدة بفضل الله تعالى .
(مسألة) قال مالك رحمه الله إذا تطوع بالصوم أو بالصلاة ونحوهما مما يجب بالشروع وعرض عارض يقتضي فساده ناسيا أو مجتهدا لم يجب قضاء الصوم والصلاة وإن أفطر متعمدا أو أبطل الصلاة وجب القضاء على قاعدة الوجوب بالشروع مع أن قاعدة الوجوب بالشروع تقتضي القضاء مطلقا ألا ترى أن الصلوات الخمس وصوم رمضان يقضيهما إذا فسدا بأي طريق كان فكان يلزمه هنا كذلك وهو **إشكال كبير** فإن الواجب ينبغي أن لا يختلف حاله (**والجواب**) عنه أن وجوب التطوعات عنده مأخوذ من قوله تعالى ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ نهى سبحانه وتعالى عن الإبطال ، فيكون الإكمال واجبا مكلفا به والتكليف يشترط فيه القدرة والعلم على القاعدة المتقدمة فلا يجب الإتمام حالة عدم القدرة والعلم فلا يجب القضاء كذلك .
وإذا تعمد الإفساد اندرجت هذه الحالة في التكليف لحصول القدرة والعلم فوجب القضاء." (٢)

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١١١/٦
(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١١٣/٦

"أشهر لم يظهر فيها حمل .

وقد حصلت فالموضع في غاية **الإشكال وجوابه** أن هذه النسوة وإن انكشف الغيب عن إياسهن إلا أن العدة لا بد وأن تكون بعد سببها وإن علم حصول براءة الرحم قبل السبب فإن من غاب عن امرأة عشر سنين ، ثم طلقها بعد العشر وهو غائب عنها فإنها تستأنف العدة إجماعا ؛ لأن تلك المدة المتقدمة وهي العشر سنين وإن دلت على براءة الرحم غير أن تلك المدة وقعت قبل السبب والواقع قبل السبب من جميع الأحكام لا يعتد به كالصلاة قبل الزوال والصوم قبل رؤية الهلال وإخراج الزكاة قبل ملك النصاب والله سبحانه وتعالى جعل الإياس سببا للعدة ثلاثة أشهر ؛ لأنه تعالى رتبه عليها بصيغة الفاء لقوله تعالى ﴿ واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر ﴾ فتدل هذه الآية على السببية في الإياس من وجهين (أحدهما) أن ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم كقولنا اقطعوا السارق واجلدوا الزاني وغير ذلك فإن هذه الأوصاف المتقدمة أسباب لهذه الأحكام المترتبة عليها كذلك هاهنا يكون الإياس سببا للاعتداد بثلاثة أشهر والواقع من الأشهر قبل كمال التسعة واقع قبل إياسنا وإياسهن من الحيض ، فيكون واقعا قبل سببه فلا يعتد به ويتعين استئناف ثلاثة بعد تحقق السبب .

وأما المطلقات تمضي لهن ثلاثة أشهر بعد الطلاق وقبل العلم به والمتوفى عنهن أزواجهن يمضي لهن أربعة أشهر وعشر بعد الوفاة وقبل." (١)

"(المسألة الرابعة) قال الباجي قال القاضي أبو إسحاق والشافعي لا بد في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه لأنا قضينا بكذبه في الظاهر لما فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصرا على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر ، وعليه **إشكالان** : (أحدهما) أنه قد يكون صادقا في قذفه فتكذيبه لنفسه كذب فكيف تشترط المعصية في التوبة التي هي ضدها ، ونجعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته ورفعته .

(ثانيهما) أنه إن كان كاذبا في قذفه فهو فاسق أو صادقا فهو عاص لأن تعيير الزاني بزناه معصية فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصيا بكل حال ، **والجواب** عن الأول أن الكذب لأجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته ، وللإصلاح بين الناس ، وهذا التكذيب فيه مصلحة الستر على المقذوف ، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس ، وقبول شهادته في نفسه ، وعوده إلى الولاية التي يشترط فيها العدالة ، وتصرفه في أموال أولاده وتزويجه لمن يلي عليه ، وتعرضه للولايات الشرعية (وعن الثاني) أن تعيير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة ، وقال مالك لا يشترط في قبول توبته ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار والعمل الصالح كسائر الذنوب .." (٢)

"وجه ، وما قاله في القسم السابع صحيح ، وكذا ما قاله في الثامن .

لكن إطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل لا على خصوص مذهب الفلاسفة ، وإلا فمذهبهم الجزم بأن لا بعثة للأجسام والجهل في التاسع إن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق شيئا من الحيوانات الموجودات المعلوم وجودها فذلك كفر لا شك

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٢٧/٦

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢٦٣/٧

فيه ، وإن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق حيوانا لا يعلم وجوده فذلك ليس بكفر ، ولا معصية ؛ لأن ذلك ليس براجع إلى الجهل لتعلق صفات الله تعالى به بل بوجود هذا المتعلق وبعض الصور التي قد يكلف الشرع بمعرفتها من ذلك لأمر يخصها إن أراد بها مثل السحر الذي يكفر به فذلك وإلا فلا أدري ما أراد ، وما قاله في العاشر نقل وترجيح ، وما قاله فيما يتعلق بالجرأة على الله تعالى ليس بصحيح فإن التكفير لا يصح إلا بقاطع سمعي ، وما ذكره ليس كذلك فلا معول عليه ، ولا مستند فيه فما قاله في المسألة الأولى جوابا عما استشكله بعض العلماء من الفرق بين كون السجود للشجرة كفرا والسجود للوالد ليس بكفر قد تقدم أنه يفتقر إلى توقيف وتقدم ما يدفع الإشكال فلا تغفل ، وما قاله في المسألة الثانية من لزوم الكفر لكل ممتنع من السجود ولكل حاسد ولكل عاص ليس بصحيح ؛ لأنه لا يمنع في العقل أن يجعل الله تعالى حسدا ما وامتناعا وعصيانا ما دون سائر ما هو من جنسه كفرا إذ كون أمر ما كفرا أو غير كفر أمر وضعي وضعه الشارع لذلك فلا مانع من أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده ، وما." (١)

"منها حد بل الكل حق لله تعالى إلا القذف على خلاف فيه إما أنه تارة يكون حدا حقا لله تعالى وتارة يكون حقا لآدمي فلا يوجد ألبتة .

sقال (الفرق السادس والأربعون والمائتان بين قاعدة الحدود وقاعدة التعازير من وجوه) قلت جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح لكنه أغفل من الأجوبة عن قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ لا تجلدوا فوق عشر جلدات في غير حد من حدود الله ﴾ أصحها ، وأقواها وهو أن لفظ الحدود في لفظ الشرع ليس مقصورا على الزنا وشبهه بل لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مأمور به ومنهي عنه فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعالى فإن قيل الحديث يقتضي مفهومه أنه يجلد عشر جلدات فما دونها في غير الحدود فما المراد بذلك فالجواب أن المراد به جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهائم ، والله تعالى أعلم .

وأغفل أيضا التنبيه على ضعف قول إمام الحرمين أن الجناية الحقيرة تسقط عقوبتها وبيان ضعف ذلك القول بل بطلانه أن قوله العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيها ردعا ، قول متناف من جهة أنه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجناية إلا أنها تؤثر فيها العادة الجارية ردعا فإن كانت بحيث لا تؤثر ردعا فليست بصالحة لها هذا أمر لا خفاء به ، ولا إشكال ، والله تعالى أعلم ، وجميع ما قاله في الفروق الثلاثة بعده صحيح أو نقل وترجيح .." (٢)

"(المسألة الثالثة) قال الأستاذ أبو إسحاق الإدراك يضاده النوم اتفاقا والرؤيا إدراك المثل كما تقدم فكيف تجتمع مع النوم وأجاب بأن النفس ذات جواهر فإن عمها النوم فلا إدراك ولا منام ، وإن قام عرض النوم ببعضها أمكن قيام إدراك المنام بالبعض الآخر ؛ ولذلك فإن أكثر المنامات آخر الليل عند خفة النوم (المسألة الرابعة) تقدم أن المدرك إنما هو المثال ، وبه خرج الجواب عن كون رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى في الآن الواحد في مكانين فإن المرئي في المكانين مثالان فلا إشكال إذا تعددت المظروفات بتعدد الظروف إذ المشكل أن يكون في مكانين في زمان واحد ، وأجاب الصوفية

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٦٢/٨

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٦٠/٨

بأنه عليه السلام كالشمس ترى في أماكن عدة ، وهي واحدة ، وهو باطل فإنه عليه السلام يراه زيد في بيته ويراه عمرو بجملته في بيته أو داخل مسجده والشمس إنما ترى من أماكن عدة ، وهي في مكان واحد فلو رئيت داخل بيت بجرمها استحال رؤية جرمها في داخل بيت آخر ، وهو الذي يوازن رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيتين أو مسجدين ، والإشكال لم يرد رؤيته عليه السلام من مواضع عدة ، وهو في مكان واحد إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته عليه السلام فأين أحدهما من الآخر مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فلا يتجه الجواب إلا بأن المرئي مثاله عليه السلام لا ذاته ، وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غيره إنما يرى مثاله." (١)

"مكانين في الآن الواحد بأنه عليه السلام كالشمس ترى في أماكن عدة ، وهي واحدة باطل فإن الإشكال لم يرد في رؤيته عليه السلام من مواضع عدة ، وهو في مكان واحد حتى يصبح الجواب عنه بذلك بل إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته عليه السلام مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فأين أحدهما من الآخر فلا يتجه الجواب إلا بأن المرئي مثاله عليه السلام لا ذاته .

وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غير ذلك إنما يرى مثاله لا هو بذاته وبه يظهر معنى قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ من رآني فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بي ﴾ وأن التقدير من رأى مثالي فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بمثالي ، وأن الخبر إنما يشهد بعصمة المثال عن الشيطان ، ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة كذلك معصومة عن تمثل الشيطان بمثلها وما عدا ذلك من المثل يمكن حقا ويمكن أن يكون من قبل الشيطان ، وأنه تمثل بذلك المثال ا هـ .." (٢)

"قال (القسم الرابع من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله ثبوت أمر دل السمع على ثبوته وله أمثلة : الأول أن يقول الداعي جعل الله موت من مات لك من أولادك حجابا من النار ، وقد دل الحديث الصحيح على أن ﴿ من مات له اثنان من الولد كانا حجابا له من النار ﴾ فيكون هذا الدعاء معصية قال ، فإن قلت أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ندعو له بقولنا اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد ، وقد ورد في الحديث الصحيح ﴿ أن الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح وأرجو أن أكون إياه وأن المقام المحمود هو الشفاعة ﴾ ، وقد أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أعطيها فيلزم أحد الأمرين إما إباحة الدعاء بما هو ثابت وإما الإشكال على الإخبار عن كونه عليه الصلاة والسلام أعطيها قلت ذكر العلماء في هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم أنه أعطي هذه الأمور مرتبة على دعائنا وأعلم أن دعاءنا يحصل له ذلك فحسن أمرنا بالدعاء له ؛ لأنه سبب هذه الأمور وحسن الإخبار بحصولها ؛ لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها ، والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الإشكال) قلت جوابه هذا مبني على أن الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم

---

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٨٥/٨

(٢) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٨٩/٨

الحصول ممنوع وذلك هو عين دعواه من غير حجة أتى بها .

قال (الثاني أن يقول الداعي اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة ، وقد جاء في." (١)

"

(١) لعلها بائعاً له .

$[١٠٤/١]

نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون ﴾ . ولا يجب عليه الوفاء بالوعد أخذا من حديث أبي داود والترمذي عن زيد بن أرقم بلفظ : « إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفي له فلم يف له فلا إثم عليه » ، وإسناده حسن ليس فيه من أجمع على تركه ، فإنه دل بمنطوقه على عدم إثم من وعد وأخلف من غير عزم على الإخلاف حالة الوعد وبمفهومه على أنه يأثم إن كان عازما على الإخلاف ، وهذه علامة الإخلاف حالة الوعد وبمفهومه على أنه يأثم إن كان عازما على الإخلاف ، وهذه علامة المنافق لأنه من يظهر خلاف ما يبطن فهو حال الشراء يظهر للبائع الرغبة في ثواب الإقالة متى جاءه ، وهو عازم على أنه متى وقع البيع بيده لا يقيله أبدا .

والحاصل : أنا وإن اطلعنا على أنه عازم على عدم الوفاء كأن أقر مثلاً وحكمنا بإثمه ونزلناه منزلة المنافقين لا يجبر على الإقالة ، ولم يرو عن أحد من السلف وجوب الوفاء بالوعد إلا ما نقل عن عمر بن عبدالعزيز ، وعن أصبغ المالكي ؛ قال البخاري : « وقضى ابن الأشوع بالوعد وفعله الحسن البصري ونقل عن مالك أنه يجب منه ما كان بسبب ؛ أي : فمن قال لآخر تزوج ولك كذا فتزوج لذلك جب الوفاء به » ، قال الحافظ ابن حجر : « قرأت بخط والدي رحمه الله تعالى في إشكالات على « الأذكار » للنووي لم يذكر جواباً عن الآية والحديث : « آية المنافق ثلاث » ، والدلالة للوجوب منهما قوية . فكيف حملوه على كراهة التنزيه مع الوعيد الشديد ؟ وينظر هل يمكن أن يقال يحرم الإخلاف ولا يجب الوفاء أي يأثم بالإخلاف وإن كان لا يلزمه وفاء ذلك » . انتهى .." (٢)

" واحتجوا بأنه لا يتوصل إلى معرفة النازلة من طريق الاجتهاد فهو كالعامي

قلنا لا نسلم أنه لا يتوصل لأنه إذا نظر وتأمل توصل إلى معرفة الحكم ويفارق العامي فإن العامي لا طريق له إلى ذلك

ألا ترى أنه لو كرر النظر ألف مرة لم يعرف الحكم من طريقه ولهذا نجوز له التقليد مع اتساع الوقت بخلاف العالم

واحتج بأنه مضطر إلى التقليد فإذا اجتهد فاتته العبادة وتأخرت وذلك لا يجوز

والجواب هو أنه إن كان ذلك مما يجوز تأخيره لعذر صار إشكال الحادثة عليه عذرا له في التأخير

وإن كان مما لا يجوز تأخيره كالصلاة أداها على حسب حاله ثم يعيد فلا ضرورة إلى التقليد ." (٣)

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، ٣٥/٩

(٢) إيضاح القواعد الفقهية لطلاب المدرسة الصولتية للحجي، ص/١٠٦

(٣) التبصرة، ص/٤١٣

" أحدها أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا وحرمت بعد أن لم تكن حراما والبعدية تصريح بالحدوث

والثاني أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد فتقول هذا الفعل حلال وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثا فصفة فعله أولى بأن تكون حادثة

والثالث أنه أي الحكم يكون معللا به أي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح فالنكاح علة في الحل وحرمت بالطلاق فالطلاق علة في التحريم

وأيضا فموجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنها

هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعا لجميع أفراد المحدود مانعا من دخول غيره فيه فمتى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد والمراد بالدلوك زوال الشمس هذا هو الصحيح وقيل غروبها وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد

وأيضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير أو للترديد والترديد ينافي التحديد لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام

واعلم أن مدلول أو إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو وإما إبهام كقوله تعالى وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين وإما تخيير كخذ درهما أو دينارا فالشك والإبهام منافيان للبيان بلا إشكال والتقسيم ليس فيه بيان المقسم والحد إنما يؤتى فيه بما يفيد البيان أو التخيير والإباحة لا محل لهما هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان في الحدود

قلنا الحادث التعلق هذا جواب عن الوجه الأول من تقرير المقدمة ." (١)

" والثاني وهو الذي أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ولا يكون الكعبي حينئذ مفاجئا بانكار المباح وقد نقل القاضي في مختصر التقريب والغزالي في المستصفى أن المباح مأمور به دون الأمر بالندب والندب دون الأمر بالإيجاب وقد صرح في مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجبا ولا الإباحة إيجابا إذا عرفت ذلك فقد استدل الكعبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور وترك الحرام واجب فيلزم أن يكون فعل المباح واجبا من جهة وقوعه تركا لمحظور

وأجاب عنه المصنف بأنا لا نسلم أن فعل المباح هونفس ترك الحرام يعني أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئا يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به وقد يحصل بغيره فلم بنحصر تركه في المباح وقد ضعف الآمدي وغيره هذا الجواب وقالوا هو صادر ممن لم يعلم غور كلامه فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم

---

(١) الإبهاج، ١/٤٥

الواجب إلا به فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وقوعه واجبا بعد التعيين وقال لا خلاص عنه إلا بمنع وجوب المقدمة قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وله أن يجيب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة قال وبالجملة إن استعيد فهو في غاية الغوص **والإشكال وعسى** أن يكون عند غيري حله

قلت وهو صحيح ولكنا نقول للكعبي نحن لا ننكر أن الإباحة تقع ذرائع إلى الانكفاف عن المحظور كغيرها من الأفعال التي يلزم منها الانكفاف ." (١)

" احدهما أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا **إشكال فيه** لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها **إشكال لأن** شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وإنما يجب بتمامه فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لا أسلم اشترط مضي حول من وقت إسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت **وجواب** هذا **الإشكال بأنه** إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز فما كلفناه بمستحيل بل بممكن فإن استمر على كفره كان التكليف مستمرا وإن أسلم سقط ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله

الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج

وفي الزكاة ثلاثة أشياء

الخطاب بأدائها وهو حاصل لما بيناه

والثاني ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضا لا يفترق الحال بين المسلم والكفار فيه

الثالث تعلقها بالمال وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما سنعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول

والمباحثة الثانية أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم ومن لا يقول بذلك يقول لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام ." (٢)

---

(١) الإبهاج، ١/١٣١

(٢) الإبهاج، ١/١٧٨

" الصلاة لكن ظهر لي الآن ان العموم في الأحوال إنما جاء في هذه الآية من صيغة إذا فإنها ظرف والأمر معلق بها وهي شرط ايضا والمعلق على شرط يقتضي التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ويلزمها الأحوال وقررت مرة أخرى ان هذه القاعدة إنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله اقتلوا المشركين لا فيما إذا كان فعلا في سياق النفي كما لو قيل لا نقتل مسلما فإن الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه وقد دخل عليه حرف النفي فعمم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق النفي عاما في الأزمان لأن حكم الفعل حكم النكرة وهي في سياق النفي للعموم والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها حق لا سبيل إلى المصادمة بمنعها ولكن ما جعله القرافي لازما عليها غير مسلم له وذلك لان المقصود ان العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع بمعنى انه إذا عمل به في الأشخاص في حالة ما في زمان ما في مكان ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى أما في أشخاص أخر فيعمل به لأنه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالتوفية بعموم الأشخاص ان لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال الا حكم عليه والتوفيه بإطلاق ان لا يتكرر ذلك الحكم فكل زان يجلد إذا جلدناه لا نجلده مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى الا إذا زنا مرة أخرى لان تكرر جلده لا دليل عليه والفصل مطلق هذا ما قرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي ونقله عنه والدي أطال الله بقاءه في كتابه أحكام كل وهو من انفس مختصراته

قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة وبه يظهر ان لا إشكال عليها ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والدي أيده الله وقد يعترض على هذا التقرير بان عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار وبان المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه وهما غير ان فلا يصلح ان يكون ذلك تأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي ان يهذب هذا الجواب ويجعل العموم والإطلاق في لفظ واحد بأن يقال المحكوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران ." (١)

" إباحته فهذا فرق بين المقامين فان قلت يكفي في تسويغ الفعل البرآة الأصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن إبقاء الشارع بحكم البرآة الأصلية حكم وهو دليل شرعي وإنما يقول بالتحريم إذا قدم بلا سبب فهذا ينكر عليه سواء كان هناك حكم أم لا فإذا لم ينكر دل على الإباحة ويحمل على ان فاعله اقدم عن علم بخلاف السائل فإن ظاهر حاله انه واقف عن الاعتقاد منتظر الجواب فلا يحصل مفسدة والله اعلم

قال السادسة خصوص السبب لا يحصل لأنه لا يعارضه

هذه المسألة مشتملة على بحثين

الأولى في ان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف والتحبيق تفصيل وهو ان الخطاب إما ان يكون لسؤال سائل او لا فان كان جوابا فاما أن يستقل بنفسه أولا فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان استقل فهو أقسام لأنه وإما ان يكون

---

(١) الإبهاج، ٨٧/٢

أمضى أو مساويا أو اعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب من سأله عمن افطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط

أحدها ان يكون فيما خرج من الجواب ينبه على ما لم يخرج منه

والثاني ان يكون السائل مجتهدا او لا لم يفد التنبيه

والثالث ان لا تفوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد وأما المساوي فلا إشكال فيه وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما ان يكون اعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن ماء بئر بضاعة ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه أبو داود والترمذي وقال حسن ." (١)

" شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إنقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطيء في مسألة

والأكثر على أنه يجوز

واختار الآمدي خلافه وأعلم أن الجواب من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا الإشكال غير الوارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقا لأن المجتهد يعمل بما أداه إليه اجتهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم الخطيئة وإنها ممتنعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه

قال الثانية إذ لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق أن نصوا بعدم الفرق أو اتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لأنه رفع مجمع عليه وإلا جاز ولا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جميع الأحكام

لعلك تقول ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفصيل إحداث لقول ثالث ويعتضد بأن الآمدي لم يفرد هذه المسألة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك

وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعددا والأولى مخصوصة بما إذا كان محمله متحدا ان أهل العصر لم يفصلوا بين مسألتين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والآخرون إلى التحريم فيهما وأراد من بعدهم الفصل فهذا يقع على أوجه

أحدها أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلاني فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوهم أن الخلاف جار فيه وصرح فيه الجار بردي وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحي الكتاب ." (٢)

---

(١) الإبهاج، ١٨٣/٢

(٢) الإبهاج، ٣٧٢/٢

" الحاجة فهو احتمال مرجوح لكونه نادرا إذا الغالب في السؤال كونه وقت الحاجة وإذا كان ما ذكره الرسول عليه السلام جوابا عن السؤال معاد في الجواب تقديرا فيصير تقدير الكلام واقعت فاعتق فيرجع إلى نوع ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لأن الفاء وإعادة السؤال مقدر فيه والمقدر وإن ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة وما وقع من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة أيضا لأن معرفة كون الكلام المذكور جوابا عنه أو ليس جوابا لا يحتاج إلى دقيق نظر وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف أنه لا يجزم بكونه جوابا إلا وقد تيقن ذلك

قال الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم والطوافات ثمرة طيبة وماء طهور وقوله أينقص الرطب إذا جف قيل نعم فقال فلان إذن وقوله لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بما ثم مججته

إذا ذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم أي لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثا ولغوا ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام

الأول أن يدفع السؤال في صورة الإشكال بذكر الوصف كما روي أن عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات رواه الأربعة أصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من ." (١)

"فقد عرَّفه بعضُهم بأنه : قَبُول قولِ الغير من غير حجةٍ.

وهذا التعريفُ ذكره جماعةٌ من الأصوليين، منهم : الغزاليُّ، وابنُ قدامة، والآمديُّ، وابنُ الحاجب، وابنُ الهمام، والشوكانيُّ، وغيرهم.

ويَرِدُ على هذا التعريف إشكالٌ، وهو : أن قولَهم : « من غير حجة » هل يُقصدُ به أن القَبُولَ لا حجةَ عليه؟ أو أن القولَ نفسَه ليس عليه حجةٌ؟

فإنْ أُريد أن القَبولَ لا حجةَ عليه لزم خروجُ اتِّباع العاميّ للعالِم؛ لأن ذلك قد قامت حجّتُه، وهي قوله تعالى : ﴿ ﴾ [النحل٤٣]، والإجماعُ على صحّة سؤال العاميّ للعالِم.

وإنْ أرادوا أن الذي ليس عليه حجةٌ هو القولُ نفسُه، فهذا مشكِلٌ من جهة أن القولَ الذي يَعرف المقلدُ أنه لا حجةَ عليه لا يجوزُ اتباعُ العالِمِ فيه عند أكثر العلماء، بل حكي الاتفاق عليه.

والفريقُ الثاني عرَّفوا التقليدَ بأنه : قَبولُ قولِ القائل وأنتَ لا تَعرفُ من أين قاله (١).

أو : أخذُ مذهب الغير بلا معرفةِ دليله (٢).

وقد ذهب إلى هذا جماعة من العلماء، منهم : القفالُ الشاشيُّ، والمرداويُّ، وابنُ النجار.

ومن الذين عبروا باللفظ الأول مَن قصد هذا المعنى، ولكنه ظن أن عبارته تفيده كابن قدامة رحمه الله، فإنه في أثناء كلامه أوضح أن مرادَه المعنى الذي ذكره الفريقُ الثاني.

ولو وازنا بين التعريفين لاخترنا تعريفَ الفريقِ الثاني، ولكن يرد عليه اعتراضٌ لا بدَّ من الاحتراز عنه. وهو : هل يخرج

---

(١) الإبهاج، ٣/٥٠

الإنسانُ من مرتبة التقليد إذا عَرف دليلَ المسألة، وإنْ لم يكنْ قادراً على دفع الشُّبَه عن الدليل **والجواب** عن أدلة القول الآخر؟

(١) البحر المحيط ٦/٢٧٠ .

(٢) التحبير ٨/٤٠١١ .." (١)

"قلنا: فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة إلى السيد وأولى أن لا يكون السيد قادرا على المنع ومع ذلك فالفرق واقع

والجواب: عن الإلزام الأول: أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الذاتي وعن الثاني: أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى أن له فعله وعن الثالث: أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه وعلى هذا فلا يمتنع ورود الأمر بما كان منهيا والنهي بما كان مأمورا.

وعن الرابع: أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضا وعن السادس: ما سيأتي في المسألة بعدها وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع إذ هما مبنيان على ذلك غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهارا لما يختص بكل واحد من **الإشكالات** والمناقضات.

المسألة الثانية مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك بأن قالوا لو كان العقل موجبا فلا بد وأن يوجب لفائدة وإلا كان إيجابه عبثا وهو قبيح ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها وإن عادت إلى العبد فإما أن تعود إليه في الدنيا أو في الأخرى.

الأول محال فإن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى لأن الشكر فرع المعرفة وإنما هو عبارة عن إتعاب النفس وإلزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية وهو فرع التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذي لا حظ للنفس فيه.." (٢)

"قلنا: أما **الإشكال الأول** فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده أوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكن في هذا الدار فإن فعلت هذا أثبتك وإن فعلت هذا عاقبتك فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب فإنه يصح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية إجماعا وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا وذلك أن يقال: متعلق الوجوب إن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق وليس كذلك فيما فرض من الصورة وإن تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة فالواجب متوقف على المحرم فيلزم أن يكون واجبا لا محرما لما قيل وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم

(١) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص/٣٢٤

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١/٨١

فيها فما هو **الجواب** في هذه الصورة هو **الجواب** في صورة محل النزاع وعلى هذا فقد اندفع **الإشكال الثاني** أيضا من حيث إن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة وشغل الحيز بالسكن محرم على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق **والجواب** يكون مشتركا: كيف وإن إجماع سلف الأمة وهلم جرا منعقد على الكف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤدات في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم لبقي الوجوب مستمرا وامتنع على الأمة عدم الإنكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه وأما القاضي أبو بكر فإنه قال إن الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين الإجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلاة وقد بينا إبطال مستنده.." (١)

"احتج من قال إنه غير مأمور به أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح لما سبق في تحديده ولأن الأمة مجمعة على انقسام الأحكام إلى وجوب وندب وإباحة وغير ذلك فمنكر المباح يكون خارقا للإجماع. وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحا إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما وترك الحرام واجب ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق ثم اعتذر عن الإجماع المحتج به بأن قال يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه فإنه إذ ذاك لا يكون مأمورا به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان وقد اعترض عليه من لا يعلم عور كلامه بأنه وإن كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره فلا يلزم أن يكون واجبا وهو غير سديد فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواحب دونه فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وهو محال فكان **جوابه** أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه.

وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص **والإشكال وعسى** أن يكون عند غيري حله.." (٢)

"وأما **الإشكال الثاني** فقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا وهو غير صحيح لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر وهو عين الدور بل لو قيل إن الصدق والكذب وإن كان داخلا في حد الخبر ومميزا له فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان أولى.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١/١٠٩

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١/١١٥

وأما الإشكال الثالث فقد قيل في جوابه إن المحدود إنما هو جنس الخبر وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون وهو غير صحيح فإن الحد وإن كان لجنس الخبر فلا بد وأن يكون الحد موجودا في كل واحد من آحاد الأخبار وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب والحق في ذلك أن الواو وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق غير أن المراد بها الترديد بين القسمين تجوزا.

وأما الإشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الإشكال الذي قبله وقد عرف ما فيه.

ومن الناس من قال: الخبر ما دخله الصدق أو الكذب ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الأخيرين وقد عرف ما فيهما ويرد عليه إشكال آخر خاص به وهو أن الحد معروف للمحدود وحرف أو للترديد وهو مناف للتعريف ويمكن أن يقال في جوابه: إن الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ في التحديد وإنما التردد في اتصافه بأحدهما عينا وهو غير داخل في الحد ومنهم من قال: هو ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يدخله التصديق أو التكذيب.." (١)

"وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ولا سيما في موضع الإشكال وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر من الأخبار كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك فانتهينا وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين إلى غير ذلك وجدهم في طلب الأخبار والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها.

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الآحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل الإجماع على ذلك كما سبق تقريره في مسائل الإجماع وما رووه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها ولهذا أجمعنا على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة وإن جاز تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها.

وعن الرابع أن اتفاقهم على العمل بخبر الواحد إنما يوجب العلم بصدقه أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن وليس كذلك بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والعمل بالقياس على ما يأتي وإذا كان اتباعهم لخبر الواحد لكونه ظنيا مضبوطا بالعدالة كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولا بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة وذلك يعم خبر كل عدل.

وأما المعارضة بالآيات فجوابها ما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلا.." (٢)

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١/٢٦٧

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١/٣٢٥

"وأما قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا أمرتكم بأمر" الحديث إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأمورا به وليس كذلك.

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرر الصلاة بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة **الإشكال بمعرفة** كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم سهوا أو لا للتكرار إن كان فعله عمدا كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن التكرار ولو كان للتكرار لما أعرض عنه وله الترجيح.

وأما الشبهة الأخيرة فإنما عم الأمر فيها بالإكرام وحسن العشرة للأزمان لأن ذلك إنما يقصد به التعظيم وذلك يستدعي استحقاق المأمور بإكرامه للإكرام وهو سبب الأمر فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لا من مطلق الأمر.

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بامتناع احتمال الأمر المطلق للتكرار أن ذلك يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار ولا يلزم منه امتناع احتماله له ولهذا فإنه لو قال ادخل الدار مرارا بطريق التفسير فإنه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير.

وعن الثانية: أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح وبه دفع الشبهة الثالثة وإذا قال لوكيله طلق زوجتي إنما لم يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم الاحتمال لغة ولهذا لو قال طلقها ثلاثا على التفسير صح.

وعن الخامسة: ما سبق.

وعن السادسة: أنها باطلة وذلك لأن زيادة المشقة من حمل الأمر على التكرار إما أن لا يكون منافيا له أو يكون منافيا: فإن كان الأول فلا اتجاه لما ذكروه وإن كان الثاني فغايته تعذر العمل بالأمر في التكرار عند لزوم الحرج فيلون ذلك قرينة مانعة من صرف الأمر إليه ولا يلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة **وجواب** شبهة القائلين بالوقف ما سبق في **جواب** من تقدم والله أعلم.." (١)

"وأما المعقول فهو أن العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من أقسامه إجماعا والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده إلا أن يوجد له معارض والأصل عدمه فإن قيل: لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص لم يخل إما أن يدل عليه حقيقة أو تجوزا لا جائز أن يقال بالأول إذ يلزم منه أن يكون اللفظ مشتركا بينه وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق والاشتراك على خلاف الأصل وإن كان مجازا فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة أوجه.

الأول: أن المجاز فيما وراء صورة التخصيص ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا.

الثاني: أن المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة.

الثالث: أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله: اقتلوا المشركين إلا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذلك المشبه سلمنا

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٤١١/١

أنه حجة لكن في أقل الجمع أو فيما عدا صورة التخصيص؟ الأول مسلم والثاني ممنوع وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن **والجواب** عن السؤال الأول من جهة الإجمال والتفصيل: أما الإجمال فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه قبل التخصيص إجماعا وهو إما أن يكون دالا عليه حقيقة أو مجازا ضرورة وكل ما ذكروه من الإشكالات تكون لازمة ومع ذلك فهو حجة والعذر يكون متحدا.

وأما التفصيل فنقول: ما المانع أن يكون مشتركا؟ قولهم: الاشتراك على خلاف الأصل قلنا إنما يكون خلاف الأصل أن لو لم يكن من قبيل الأسماء العامة وليس كذلك على ما يأتي عن قرب إن شاء الله تعالى وإن سلمنا أنه ليس مشتركا فما المانع من التجوز؟." (١)

"قولكم إنه يفيد جواز الفعل في الزمان الثاني من وقت الأمر قلنا: متى إذا كان الفعل المأمور به مبينا أو إذا لم يكن مبينا؟ الأول مسلم والثاني ممنوع.

وإن سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن الحاجة داعية إلى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه بدليل ما قبل الأمر.

وأيضا فإنه لما نزل قوله تعالى:" أقيموا الصلاة " مع أنه لم يرد بها مطلق الدعاء إجماعا لم يتقرن بها البيان بل أخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها إلى أن بين ذلك جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك وبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لغيره بعد بيان جبريل له.

وكذلك نزل قوله تعالى:" وآتوا الزكاة " البقرة ١١٠ مطلقا ثم بين النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من أموال الزكاة شيئا فشيئا.

وكذلك نزل قوله تعالى:" والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " المائدة ٣٢ ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقته في مقداره وصفته على التدريج وكذلك نزل قوله تعالى:" وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم " التوبة ٤١ ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى :" ليس على الضعفاء ولا على المرضى " إلى غير ذلك من الأوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها إلا بعد مدد.

فإن قيل: المؤخر في جميع هذه الأوامر إنما هو البيان التفصيلي وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الإجمالي كيف وإن الأمر إما أن يكون على الفور أو التراخي وتمام **الإشكال ما** سبق.

قلنا: **وجواب** الإشكالين أيضا ما سبق وأيضا فإن العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث وردت مطلقة والنبي صلى الله عليه وسلم بين بعد ذلك على التدريج ما يصح بيعه وما لا يصح ومن يحل نكاحها ومن لا يحل وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث شيئا فشيئا.." (٢)

"الرابع: أن فيه زيادة لا حاجة إليها وهي قوله متراخ عنه وقوله: على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا فإن ذكر التراخي إنما وقع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٤٧٩/١

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١٠٧/٢

والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثنى وفيما خرج عن الشرط والغاية وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم إذا كان حكمه موقتا من حيث إن الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته.

والجواب عن الإشكال الأول: لا نسلم أن النسخ هو ارتفاع الحكم بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع وذلك لأن النسخ يستدعى ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع أي الفاعل والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول.

والرافع والمرفوع أي الفاعل والمفعول يستدعي رفعا وارتفاعا أي فعلا وانفعالا والرافع هو الله تعالى على الحقيقة.

وإن سمي الخطاب ناسخا فإنما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه والمرفوع هو الحكم والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول.

وذلك على نحو فسخ العقد فإن الفاسخ هو العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو قوله: فسخت والانفساخ صفة العقد وهو انحلاله بعد انبرامه.

وأما النسخ بفعل الرسول فلا نسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة إذ ليس للرسول ولاية إثبات الأحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه وإنما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الأحكام ويرفعه ففعله إن كان ولا بد فإنما هو دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم لا أن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع.." (١)

"وأما الإشكال بالإجماع ففيه جوابان: الأول: أنه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة وكان إجماعهم قاطعا فلا نسلم تصور إجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولا ليصح ما قيل.

الثاني: أنه وإن صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيا وإثباتا مستند إلى قول أهل الإجماع وإنما هو مستند إلى الدليل السمعي الموجب لإجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا فيكون إجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ لا أن خطابهم نسخ.

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي الجواب عنه أيضا.

وأما ما ذكروه من الزيادات فهي غير مخلة بصحة الحد وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة.

ومع ذلك فالمختار في تحديده أن يقال: النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق.

ولا يخفى ما فيه من الاحتراز من غير حاجة إلى التقييد بالتراخي ولا بقولنا: لولاه لكان مستمرا ثابتا لما سبق تقريره.

وأما الناسخ فإنه قد يطلق على الله تعالى فيقال: نسخ فهو ناسخ ومنه قوله تعالى:" ما ننسخ من آية " البقرة ١٠٦ وقوله تعالى:" فينسخ الله ما يلقى الشيطان " الحج ٥٢ وقد يطلق على الآية أنها ناسخة فيقال: آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/١٦٨

وكذلك على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره وإجماع الأمة.

وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال: فلان ينسخ القرآن بالسنة أي يعتقد ذلك فهو ناسخ.." (١)

"الثاني: أن موسى الكليم كان نبيا حقا بالإجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته وقد نقل عنه نقلا متواترا أنه قال: هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض وروي عنه أنه قال: الزموا يوم السبت أبدا فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذبا وهو محال.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن ظاهرة بل إن قلنا برعاية الحكمة بحكمة كان عالما بها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبدآء.

وعن **الإشكال الثاني** أن اعتقاد التوحيد وكل ما مستند معرفته دليل العقل لا يخلو إما أن يقال بأن وجوبه ثابت بالعقل كما قاله المعتزلة أو بالشرع كما نقوله نحن: فإن كان الأول فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل وإن كان الثاني فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه.

وعن الثالث قولهم إن الخطاب إن كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ لا نسلم ذلك فإنه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا فإنه يكون جائزا عندنا على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

قولهم: وإن كان دالا على التأبيد فهو محال لا نسلم ذلك.

قولهم في الوجه الأول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأبيد فقد أجاب عنه أبو الحسين البصري بأنه إنما يفضي إلى ذلك إن لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك: وقد بينا إبطال ما ذهب إليه في تأخير البيان إلى وقت الحاجة.." (٢)

"قولهم: الفعل المأمور به إما أن يكون حسنا أو قبيحا فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه.

قولهم: إما أن يكون طاعة أو معصية قلنا هو طاعة حالة كونه مأمورا ومعصية حالة كونه منهيا فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال بل تابعة للأمر والنهي.

قولهم: إما أن يكون مرادا أو مكروها لا نسلم الحصر لجواز أن لا يكون مرادا ولا مكروها إذ الإرادة والكراهة عندنا غير لازمة للأمر والنهي وبتقدير أن يكون ما أمر به مرادا جاز أن يكون مرادا حالة الأمر دون حالة النهي.

قولهم: المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ليس كذلك فإنه قال تعالى:" ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها " البقرة ١٠٦ والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها لما تحقق هذا الوصف وإنما يتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع إلى تحمل المشقة أو أن ثواب البعض أجزل من ثواب

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/١٦٩

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/١٨٠

البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ أحكام الآيات لا على ما ذكروه.
وأما منع كون شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لإجماع السلف قاطبة.
والكلام في هذا المقام إنما هو مع منكر النسخ من الإسلاميين وما يذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي **الجواب** عنه أيضا وأما ما ذكروه على باقي صور النسخ فهو أيضا خلاف إجماع السلف كيف وإن ما ذكروه من التخريج لا وجه له.
قولهم إن التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالكلية قلنا: لا خلاف أنه كان يجب التوجه إليه حالة عدم **الإشكال والعذر** وقد زال ذلك بالكلية فكان نسخا.." (١)

"ومنهم من قال: هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر وهو أيضا باطل بالعلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والإجماع كيف وإن العلم غير حاصل من القياس فإنه لا يفيد غير الظن وإن كان حاصلا منه فهو ثمرة القياس فلا يكون هو القياس.
وقال أبو هاشم إنه عبارة عن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه وهو باطل من وجهين: الأول أنه غير جامع لأنه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فإنه ليس بشيء الثاني أن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسا وإن كان بجامع فيكون قياسا وليس في لفظه ما يدل على الجامع فكان لفظه عاما للقياس ولما ليس بقياس.
وقال القاضي عبد الجبار: إنه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول.
وقال أبو الحسين البصري: القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقد أورد على نفسه في ذلك **إشكالا** وأجاب عنه.
أما **الإشكال فهو** أن الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما سبق تحقيقه.
وأما **الجواب** فحاصله أن تسمية قياس العكس قياسا إنما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة ويمكن أن يقال في **جوابه** أيضا إنه وإن كان قياس العكس قياسا حقيقة غير أن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس فتحديد أحدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته وإن كان مسمى باسمه ولهذا فإنه لو حدت العين بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وإن اشتركا في الاسم.
والمحدود هاهنا إنما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس العكس غير أن ما ذكره من الحد مدخول من وجهين.." (٢)
"الثالث أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد ثبتت الصفة أيضا بالقياس كقولنا في الباري تعالى:عالم فكان له علم كالشاهد فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي.

---
(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/١٨٢
(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٣٦

وعند ذلك إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم أو لا تكون: فإن كان الأول كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما تكرارا لكون الصفة أحد أقسام الحكم وإن كان الثاني كان التعريف ناقصا.

الرابع أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لا أقسام الجامع وذلك إن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من أقسامه بعينه وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلا في حدها وأيضا فإنه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع فالحكم والصفة الجامعة أيضا كل واحد منهما منقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى فكان يجب استقصاؤها في الذكر وإلا كان الحد ناقصا وهو محال.

الخامس أن كلمة أو للترديد والشك والتحديد إنما هو للتعيين والترديد ينافي التعيين.

السادس أن القياس الفاسد قياس وهو غير داخل في هذا الحد وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع ومهما حصل الجامع كان صحيحا فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر لا يكون داخلا فيه فكان يجب أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد فإنه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقا وقوله بعد ذلك في إثبات حكم أو نفيه إشارة إلى ذكرها بفاصل ذلك الحكم وأقسامه وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم فذكرها ثانيا لا يكون تكرارا.." (١)

"فإن قيل: نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ليلزمنا ما قيل بل معنى استقلالها أنها لو انفردت لكان الحكم ثابتا لها ولا أثر لانتفاء غيرها ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل واحدة مستقلة بالحكم لكنه معارض بما يدل على جوازه بالنظر إلى ما هو الواقع من أحكام الشرع وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة وعند ذلك فإما أن يقال: العلة منها واحدة أو الكل علة واحدة ذات أوصاف أو أن كل واحدة علة مستقلة: لا جائز أن يقال بالأول وإلا فهي معينة أو مبهمة: القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به وبهذا يبطل الإبهام.

والقسم الثاني أيضا فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام الإجماع على إباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا عدوانا وارتد عن الإسلام وزنى محصنا وقطع الطريق معا وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معا.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن الكلام إنما هو مفروض في حالة الاجتماع لا في حالة الانفراد والتقسيم في حالة الاجتماع فعلى ما سبق وأما الأحكام فالوجه في دفعها أن تقول أما إباحة قتل من قتل وارتد وزنى محصنا وقطع الطريق فالعلل وإن كانت فيه متعددة فالحكم أيضا متعدد شخصا وإن اتحد نوعا.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٣٩

ولذلك فإنه لا يلزم من انتفاء إباحة القتل بعد العود عن الردة إلى الإسلام انتفاء إباحة بباقي الأسباب الأخر ولا من انتفاء الإباحة بسبب إسقاط القصاص انتفاؤها بباقي الأسباب ويدل على تعدد الحكم أيضا أن الإباحة بجهة القتل العمد العدوان حق للآدمي بجهة الخلوص.." (١)

"فإن قيل: إذا كان الوصف مناسبا لأحد الحكمين فمعنى كونه مناسبا له أنه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده.

وعلى هذا فيمتنع أن يكون مناسبا للحكم الآخر لأنه لو ناسبه لكان بمعنى أن ترتيبه عليه محصل للمقصود منه وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا به لحكم الآخر وأيضا فإنه إذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين: فإما أن يناسبهما من جهة واحدة أو من جهتين مختلفتين: فإن كان الأول فهو ممتنع إذ الشيء الواحد لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب مخالفه وإن كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لا أنها متحدة.

والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه وذلك لأن المناسب ينقسم إلى ما ترتيب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير وإلى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وإن لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر.

وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الأول وإن كان لازما فلا يمتنع أن يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني.

وعن **الإشكال الثاني** أنه إذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة.

المسألة الرابعة عشرة إذا كانت العلة في أصل القياس بمعنى الباعث فشرطها أن تكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع كما قررناه من إثبات الحكم أو نفيه بحيث لا يلزم منه إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة وإلا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا وهو ممتنع ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص إنما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير كما يقوله أبو حنيفة فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتا ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود علته وهو ممتنع.." (٢)

"والمختار اشتراطه وذلك لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق فما لا فائدة في إثباته فلا يشرع فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته وسواء وجدت ثم حكمة تقتضي نفيه أو لم توجد وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له.

وإذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للإثبات كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعا.

فإن قيل: لا خفاء بأن وجود المقتضب من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فإذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٨٣

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٨٥

الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى وأيضا فإنا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين. وعند انتفاء المقتضي لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الأصل.

قلنا: **جواب** **الإشكال الأول** أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في إعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط إعماله.

وجواب الثاني: أنه وإن لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط فهو أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط إعماله على ما حققناه.

ولهذا كان نفي الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقا عليه بين القائلين بتخصيص العلة ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضي وبتقدير انتفاء المقتضي فنفي الحكم له دون ما ظهر من المانع وفوات الشرط وإن أفضى إلى إلغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع اعتباره إلا أنه أولى من انتفائه للمانع أو فوات الشرط.

ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي مع القائلين بامتناع تخصيص العلة فكان النفي له أولى.." (١)

"قولهم: لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة ؟ قلنا: لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الأول فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حذرا من التعارض فإنه على خلاف الأصل **والجواب** عما ذكروه على الوجه الثاني من **الإشكال الأول** أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعميم نظرا إلى قرينة حال الآباء مع الأبناء وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئا أو أوجبه فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما أوجب حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان ويحرمه في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد مخرجهما ويوجب الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ويبيح النظر إلى وجه الرقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله إذ ليست المصالح والمفاسد من الأمور التابعة لذوات الأوصاف وطباعها حتى تكون لازمة لها بل ذلك مختلف باختلاف الأوقات هذا كله إن قلنا بوجوب رعاية المصالح وإلا فلله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وعن **الإشكال الثاني**: أن النظر في التعليل إلى مناسبة القدر المشترك وإلغاء ما به الافتراق من الخصوصية إما أن يكون دالا

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/٢٨٨

على وجوب الاشتراك بين الأصل والفرع أو لا يكون موجبا له: فإن كان موجبا فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وإن لم يكن موجبا للتعدية فلا أثر لإيراده.." (١)

"فإن قيل: يمتنع ذلك لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة فلا نأمن من اختياره للمفسدة وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة.

والجواب عن هذا **الإشكال أنه** مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى وقد أبطلناه في موضعه وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله اختر فإنك لا تختار إلا الصواب.

فإن قيل: يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي وليس كذلك.

قلنا: دليل جواز ذلك من الشارع أنا لو قدرنا وروده منه لم يلزم عنه لذاته محال.

قولهم: إنه لا يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة قلنا: متى إذا أخبر الصادق بذلك أو إذا لم يخبر؟ الأول ممنوع. والثاني مسلم.وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك كان جائزا عقلا.

ثم وإن سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة لكن متى إذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار أو إذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار الأول مسلم والثاني ممنوع.

فإن قيل: فيلزم من ذلك الإباحة وإسقاط التكليف قلنا: ليس كذلك بل هو إيجاب التخيير وإيجاب التخيير تكليف لا أنه إباحة وإسقاط للتكليف.

فإن قيل: إنما يحسن إيجاب ما يمكن الخلو منه ويمتنع الخلو من الفعل والترك فلا يحسن إيجابه قلنا هذا وإن استمر في إيجاب الفعل وتركه فلا يستمر في التخيير بين الأحكام التي يتصور الخلو منها كالتخيير بين أن يكون الفعل محرما أو واجبا.

وذلك بأن يقال له: اختر إما التحريم وإما الوجوب وأيهما اخترت فلا تختر إلا ما المصلحة فيه ولا يخفى جواز الخلو منهما بالإباحة.." (٢)

"**والجواب** عن **الإشكال الأول**: أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي باتباع قول المفتي مع جواز خطئه فما هو **جواب** لهم في صورة الإلزام فهو **جواب** لنا في محل النزاع.

وعن **الإشكال الثاني**: أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه. ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطإ فيه كما سبق ذكره في مسائل الإجماع وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطإ فيه فلا مانع منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله وأنه الشارع المتبع وأهل الإجماع متبعون له ومأمورون بأوامره ومنهيون بنواهيه.ولا كذلك بالعكس.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٣٨٩/٢

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ١٧/٣

وعن الثالث: أن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه.

والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالإجماع.

ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين فتطرق الخطإ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة.

المسألة الثانية عشرة اختلفوا في النافي هل عليه دليل أو لا ؟ منهم من قال: لا دليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية.

ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضعين ومنهم من أوجبه عليه في القضايا العقلية دون الشرعية.

والمختار إنما هو التفصيل وهو أن النافي إما أن يكون نافيا بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعيا للعمل أو الظن بالنفي فإن كان الأول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه أني لست أجد ألما ولا جوعا ولا حرا ولا بردا إلى غير ذلك.." (١)

"إنما يلزمنا الامر إذا بلغنا، وكاذلك الامر لم يبلغ بعد إلى المسلمين، فأجاب بعض من سلف القائلين بقولنا: إنه تعالى قد أبلغ أمره بذلك إلى رسوله، فهو سيدنا وإمامنا فكان الخمسون اللازمة له لبلوغ الامر إليه، ثم نسخت عنه قبل أن يعمل بها.

قال أبو محمد: فإن قالوا: لم يرد الله تعالى قط بالخمسين إلا خمسا يعطي بكل واحدة عشر حسنات، واحتجوا بما في آخر الحديث من قوله تعالى: هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدي **فالجواب**، وبالله تعالى التوفيق: إن هذا الكلام هو بيان قولنا لا قولهم، لان الخمس لا تكون خمسين في العدد أصلا، وإنما هي خمسون في العدد، وخمسون في الاجل، وكنا ألزمنا أولا خمسين في العدد وهي خمسون في الاجر فقط، فأسقط عنا التعب وبقي لنا الاجر، فصح أن الساقط غير اللازم ضرورة، وبرهان ذلك حطه تعالى إلى خمس وأربعين وإلى أربعين، ثم إلى خمس وثلاثين ثم ثلاثين، وهكذا خمسا خمسا حتى بقيتخمسا، وهذا لا **إشكال فيه**، في أن الملزم غير المستقر آخرا، فبطل اعتراضهم، والحمد لله رب العالمين.

ومن طريق ما اعترض به بعضهم أن قال: لعله عليه السلام قد صلى الخمسين صلاة قبل نسخها، أو لعل الملائكة صلتها قبل نسخها.

قال أبو محمد: وهذا جهل شديد، ولو كان لقائل هذا أدنى علم بالاخبار لم يقل هذا الهجر، لان الاسراء إنما كان في جوف الليل، ولم يأت الصباح إلا وهو (ص) قد رجع إلى مكة وكان بها قبل مغيب الشفق وبعد غروب الشمس، وقبل طلوع الشمس من تلك الليلة، وإنما لزمت الخمسون في يوم وليلة.

وأيضا فهو عليه السلام، يذكر بلفظه في الحديث: أنه لم ينفك راجعا وآتيا من ربه تعالى إلى موسى عليه السلام، وأما الملائكة فلم يبعث رسول الله (ص) إليهم، بل بعضهم هم الرسل من الله تعالى إليه، وإنما بعث إلى الجن والانس الساكنين

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٣/٢٠

دون سماء الدنيا، وهذا ما لا خلاف فيه بين المسلمين مع النصوص الواردة في القرآن والحديث في خطاب هذين النوعين فقط، وإنما بعث إليهما فقط، والملائكة في مكان لا ليل فيه، وإنما هي في السموات التي هي." (١)

"أيضا، وإنما أمر أن يقضي بالبينة العدلة عنده، ولا يقدر على أكثر من أن يحكم بالعدالة الظاهرة إليه، وبظاهر العلم عنده، وكما أمر بقبول اليمين من المنكر، وهما شيئان متغايران: أحدهما: بما شهدت به البينة، وألا يقضي على من حلف في قضية ألزم فيها اليمين، فهذا هو الذي ألزم النبي (ص) وألزمنا نحن بعده السلام.

والثاني: أن يمكن صاحب الحق في علم الله تعالى من حقه، وهذا لا سبيل إلى علمه في كل موضع، فإن حرمنا هذا وحرمنا وفاق العدل عند الله عز وجل.

فلا إثم ولا حرج، لانه لا سبيل إلى علم ذلك بيقين، ولا كلفناه، وهذا لا يسمى اجتهادا على الاطلاق، ولكنه يقين اتباع ما أمر به عليه السلام من الحكم بالعدول على حسب ما يطيق على معرفته، وهو الظاهر، وبقبول يمين المنكر، ولا سبيل إلى اجتهاد النبي (ص) في شرع الشرائع، والاوامر عنده واردة متيقنة، ولا إشكال فيها.

يعمل خاصها من عامها، وناسخها من منسوخها، ومستثناها من المستثنى منه، علم يقين ومشاهدة في جميع ما أنزل عليه.

وأما الاجتهاد الذي كلفناه نحن، فهو طلب هذه المعاني، ولم نشاهدها كلها فنعلمها لكن نقبلها من الثقات الذين أمرنا الله تعالى بقبول نذارتهم إلى أن يبلغونا إلى الذين شهدوها، وهم ونحن لا نعلم كل ذلك علم يقين.

فإن اعترض معترض بفعله عليه السلام في أخذ الفداء، فنزل من عتابه على

ذلك ما نزل.

فالجواب: أننا لا ننكر أن يفعل عليه السلام ما لم يتقدم نهي من ربه تعالى له عنه، إلا أنه لا يترك وذلك، ولا بدمن أن ينبه عليه.

وأما الوهم من النبي (ص) وهو يقصد بذلك فعل الخير، فلسنا ننكره إلا أنه لا يقر عليه البتة، وهذا لا يجوز أن يكون في شرع شريعة، ولا إيجاب فرض، ولا تحريم، وإنما هو فيما قدره مباحا له، إذ لم ينه عنه قبل ذلك، لكن كفعله بابن أم مكتوم إذ نزلت: * (عبس وتولى) *.

وقد احتج بعضهم ممن أجاز الاجتهاد بالرأي في الدين، بأمر سليمان وداود عليهم السلام: * (إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم) *.

قال أبو محمد: وهذه مسألة اختلف الناس فيها على وجوه، فقوم قالوا: نسخ الله حكم داود بحكم سليمان عليهما السلام.." (٢)

---

(١) الأحكام لابن حزم، ٤٧٥/٤

(٢) الأحكام لابن حزم، ٧٠٠/٥

" **فالجواب** وبالله تعالى التوفيق إننا قد قلنا في هذا ما يقع فيه من أنه ليس كل بيان نسخا فما كان من البيان نسخا لم يقع موصولا وما كان منه غير نسخ لكن تفسيرا لمراده تعالى في جملة ما فجائز أن يقع موصولا وجائز أن يقع في مكان آخر من القرآن والسنة وبالله تعالى التوفيق

والنسخ ينقسم في اللغة إلى قسمين أحدهما التعفية تقول انتسخت دولة فلان ونسخت الريح أو القوم أي عفته جملة والقسم الثاني تجديد الشيء وتكثير أمثاله تقول نسخت الكتاب نسخا كثيرة فالقسم الأول الذي هو التعفية هو الذي قصدناه بالكلام في هذا الباب ولم نقصد القسم الثاني وإنما ذكرناه ليوقف عليه وليعلم أنا لا نقصده بالكلام في هذا الباب فيرتفع التخليط **والإشكال إن** شاء الله تعالى

فصل في الأوامر في نسخها وإثباتها

قال أبو محمد الأوامر نسخها وإثباتها تنقسم أقساما أربعة لا خامس لها فقسم ثبت لفظه وحكمه وقسم ارتفع حكمه ولفظه وقسم ارتفع لفظه وبقي حكمه وقسم ارتفع حكمه وبقي لفظه ففي هذه الأقسام الثلاثة الأواخر يقع النسخ وأما القسم الذي صدرنا به فلا نسخ فيه أصلا وأما القسم الذي ارتفع حكمه ولفظه

فقد روينا أن رجلا قرأ آية وحفظها ثم أراد قراءتها فلم يقدر فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فأخبر عليه السلام أنها رفعت ومن ذلك العشر الرضعات المحرمات ومن ذلك السورة التي ذكر أبو موسى الأشعري أنهم كانوا يقرؤونها على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم وكانت في طول سورة براءة وأنها نسيت فارتفعت من الحفاظ إلا آية منها وهي لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب

والسورة التي ذكرها أيضا أبو موسى أنها كانت تشبه إحدى المسبحات فنسيت ." (١)

" والعجب كل العجب ممن يرى على المفطر ناسيا القضاء ولا يعذره وقد جاء النص بأنه صائم تام الصوم ثم يرى أكل ما نسي ذكر اسم الله تعالى عليه من المذبوحات وغيرها ويعذر ههنا بالنسيان حيث عم النص بالمنع منه وهذا كما ترى وبالله تعالى التوفيق

وكذلك من افتتح العمل الذي أمر به بنية قصد إليه كما أمر ثم نسي النية في درج ذلك العمل وكان العمل متصلا غير منقطع فهذا لا يبطل عمله بالنسيان للنص الذي ذكرنا فبطل بكل ما ذكرنا ما ظنه الظان من أن قولنا إن كون الفطر بنية الفطر عمدا في الصوم دون الأكل واقع أنه مخالف لقولنا إن العتق والطلاق بالنية دون النطق غير واقعين بل هو كله باب واحد وذلك أن الإمساك عما ينقض الصوم بغير نية قصد بذلك إلى أداء الصوم فاسد باطل

وكذلك نية الصوم دون الإمساك عما ينقض الصوم عمدا باطل فاسد

وكذلك العتق والطلاق دون نية لهما باطل وكذلك النية لهما دون إظهارهما بما لا يكونان إلا به فاسدة باطل ولاح أن الشك إنما وقع لمن وقع في هذا لاختلاف الأجوبة

---

(١) الإحكام لابن حزم، ٤/٤٦٥

وبيان تحقيق رفع الإشكال في هذا الباب هو أن يسأل السائل فيقول ما تقولون فيمن طلق في نيته دون قول وفيمن أعتق في نيته دون قول وفيمن أفطر في نيته دون عمل يفسد به الصوم وفيمن نوى إبطال صلاته التي هو فيها بنيته دون عمل مضاد للصلاة أو نوى تبردا في خلال وضوئه ولم يحدث حدثا ينقض الوضوء وفعل كل ذلك عامدا ذاكرا لما هو فيه

فالجواب وبالله تعالى التوفيق أن نقول له كل من ذكرت لا عتق له ولا طلاق له ولا صوم له ولا وضوء له ولا صلاة له ومثل هذا الإيمان فإنه قول ونية فمن عدم النية ولفظ بالإيمان فهو إيمان له ومن عدم القول ونوى بالإيمان فلا إيمان له وإذا كان لا إيمان له فهو كافر لأنه ليس إلا مؤمن أو كافر وأما من أتم العمل الذي أمر به كما أمر به من عمل ونية ثم نوى بعد انقضائه نقضه وإبطاله لم يكن ذلك العمل منتقضا لأنه قد كمل وتأدى كما أمر الله تعالى وانقضى وقته فلا ينقضه نية مستأنفة

وكذلك لا تصلح العمل الفاسد نية غير مضامة له إما متقدمة وإما متأخرة وقد ." (١)

" قيدا على المنع ومع ذلك فالفرق واقع

والجواب عن الإلزام الأول أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الذاتي

وعن الثاني أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى أن له فعله

وعن الثالث أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه

وعلى هذا فلا يمتنع ورود الأمر بما كان منهيا والنهي بما كان مأمورا

وعن الرابع أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضا

وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدها وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع إذ هما مبنيان على ذلك

غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهارا لما يختص بكل واحد من الإشكالات والمناقضات

المسألة الثانية مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب

سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي

احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك بأن قالوا لو كان العقل موجبا فلا بد وأن يوجب لفائدة وإلا كان إيجابه عبثا وهو قبيح

ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها وإن عادت إلى العبد

---

(١) الإحكام لابن حزم، ١٤٠/٥

فإما أن تعود إليه في الدنيا أو في الأخرى ." (١)

" خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكن في هذا الدار فإن فعلت هذا أثبتك وإن فعلت هذا عاقبتك فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب فإنه يصح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية إجماعا

وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا

وذلك أن يقال متعلق الوجوب إن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق وليس كذلك فيما فرض من الصورة وإن تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة

فالواجب متوقف على المحرم فيلزم أن يكون واجبا لا محرما لما قيل

وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها فما هو الجواب في هذه الصورة هو الجواب في صورة محل النزاع

على هذا فقد اندفع الإشكال الثاني أيضا من حيث إن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة

وشغل الحيز بالسكن محرم على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق والجواب يكون مشتركا كيف وإن إجماع سلف الأمة وهلم جرا منعقد على الكف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤدات في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم لبقي الوجوب مستمرا وامتنع على الأمة عدم الإنكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه

وأما القاضي أبو بكر فإنه قال إن الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين الإجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلاة

وقد بينا إبطال مستنده

المسألة الثالثة مذهب الشافعي أن المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصله

خلافا لأبي حنيفة

وصورة المسألة ما إذا أوجب الصوم وحرم إيقاعه في يوم العيد

وعلى هذا النحو فالشافعي اعتقد أن المحرم هو الصوم الواقع وألحقه بالمحرم باعتبار أصله ." (٢)

" احتج من قال إنه غير مأمور به أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح لما سبق في تحديده ولأن الأمة مجمعة على انقسام الأحكام إلى وجوب وندب وإباحة وغير ذلك

فمنكر المباح يكون خارقا للإجماع

---

(١) الإحكام للآمدي، ١٢٦/١

(٢) الإحكام للآمدي، ١٦١/١

وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحا إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما وترك الحرام واجب ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق

ثم اعتذر عن الإجماع المحتج به بأن قال يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه

فإنه إذ ذاك لا يكون مأمورا به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان

وقد اعترض عليه من لا يعلم عور كلامه بأنه وإن كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره فلا يلزم أن يكون واجبا وهو غير سديد

فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده

وقد تقرر أن ما لا يتم الواحب دونه فهو واجب

فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له

ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب

وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وهو محال فكان **جوابه** أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه

وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص **والإشكال وعسى** أن يكون عند غيري حله ." [1]

" الثالث هو أن الآية إنما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين بإلحاق الذم باتباع غير سبيلهم

فلو كان ذلك مشروطا بتبين كونه هدى ولم يكن اتباعهم في سبيلهم لأجل أنه سبيل لهم بل لمشاركتهم فيما ذهبوا إليه لتبين كونه هدى لبطلت فائدة تعظيم الأمة الإسلامية وتميزهم بذلك

فإن كل من ظهر الهدى في قوله واعتقاده فالوعيد حاصل بمخالفته وإن لم يكن من المسلمين

وذلك كالوعيد على عدم مشاركة اليهود فيما ظهر كون معتقدهم فيه هدى كإثبات الصانع واعتقاد كون موسى رسولا كريما

قولهم المراد من (المؤمنين) الأئمة المعصومون أو من كان فيهم الإمام المعصوم عنه **جوابان** الأول أنه مبني على وجود الإمام المعصوم وهو باطل بما حققناه في علم الكلام

الثاني أن الآية عامة فتخصيصها بالأئمة وبالمؤمنين الذين فيهم الإمام المعصوم من غير دليل غير مقبول

كيف وأن الأية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد إنما هو بسبب اتباع غير سبيل الإمام وحده دون غيره وهو خلاف الظاهر

---

(١) الإحكام للآمدي، ١/١٦٩

قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن إذا علم أنهم مؤمنون قلنا المقصود من الآية إنما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفته فإن كان سبيلهم معلوما فلا إشكال وإن لم يكن معلوما فالتكليف باتباع ما لا يكون معلوما إما أن لا يكتفى فيه بالظن أو يكتفى فيه بالظن

فإن كان الأول فهو تكليف بما لا يطاق وهو خلاف الأصل وإن كان الثاني فهو المطلوب

وأما ما ذكروه من المعارضة بالآية الأولى فليس في بيان كون الإجماع ." (١)

" أحدهما صادق وهو إضافة الصدق إلى محمد والثاني كاذب وهو إضافته إلى مسيلمة

وأما الإلزام الثاني فلا يخلو الخبر فيه إما أن يكون مطابقا للمخبر عنه أو غير مطابق

فإن كان الأول فهو صدق وإن كان الثاني فهو كذب لاستحالة الجمع بين المتناقضين في السلب أو الإيجاب

وأما الإشكال الثاني فقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا وهو غير صحيح لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب

فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر وهو عين الدور بل لو قيل إن الصدق والكذب وإن كان داخلا في حد الخبر ومميزا له فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان أولى

وأما الإشكال الثالث فقد قيل في جوابه إن المحدود إنما هو جنس الخبر وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون وهو غير صحيح فإن الحد وإن كان لجنس الخبر فلا بد وأن يكون الحد موجودا في كل واحد من آحاد الأخبار وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع

ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب

والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق غير أن المراد بها الترديد بين القسمين تجوزا

وأما الإشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الإشكال الذي قبله

وقد عرف ما فيه

ومن الناس من قال الخبر ما دخله الصدق أو الكذب ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الأخيرين

وقد عرف ما فيهما

ويرد عليه إشكال آخر خاص به وهو أن الحد معروف ." (٢)

" مقطوع به فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنونا

---

(١) الإحكام للآمدي، ١/٢٦٧

(٢) الإحكام للآمدي، ٢/١٤

الثالث أن العمل بخبر الواحد يفضي إلى ترك العمل بخبر الواحد لأنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له

الرابع أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد فلا يجوز للمجتهد ذلك كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر

والجواب عن السؤال الأول أن ما ذكرناه من الأخبار وإن كانت آحادها آحادا فهي متواترة من جهة الجملة كالأخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة عنترة

وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ولا سيما في موضع الإشكال وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر من الأخبار

كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه و سلم نهى عن ذلك فانتهينا وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين إلى غير ذلك

وجدهم في طلب الأخبار والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الآحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل الإجماع على ذلك كما سبق تقريره في مسائل الإجماع

وما رووه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها

ولهذا أجمعنا على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة وإن جاز تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها

وعن الرابع أن اتفاقهم على العمل بخبر الواحد إنما يوجب العلم بصدقه أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن وليس كذلك بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والعمل بالقياس على ما يأتي

وإذا كان ." (١)

" ولكن اقتضاء النهي للأضداد بصفة الدوام فرع كون الأمر مقتضيا للفعل على الدوام وهو محل النزاع

وأما قوله صلى الله عليه و سلم إذا أمرتكم بأمر الحديث إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأمورا به وليس كذلك

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرر الصلاة بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة الإشكال بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه و سلم سهوا أو لا للتكرار إن كان فعله عمدا

كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي صلى الله عليه و سلم عن التكرار ولو كان للتكرار لما أعرض عنه وله الترجيح

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/٨٠

وأما الشبهة الأخيرة فإنما عم الأمر فيها بالإكرام وحسن العشرة للأزمان لأن ذلك إنما يقصد به التعظيم وذلك يستدعي استحقاق المأمور بإكرامه للإكرام وهو سبب الأمر فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لا من مطلق الأمر

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بامتناع احتمال الأمر المطلق للتكرار أن ذلك يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار ولا يلزم منه امتناع احتماله له

ولهذا فإنه لو قال ادخل الدار مرارا بطريق التفسير فإنه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير

وعن الثانية أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح وبه دفع الشبهة الثالثة

وإذا قال لوكيله طلق زوجتي إنما لم يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم الاحتمال لغة

ولهذا لو قال طلقها ثلاثا على التفسير صح

وعن الخامسة ما سبق ." (١)

" عدا صورة التخصيص ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا

الثاني أن المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة

الثالث أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله اقتلوا المشركين إلا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذلك المشبه سلمنا أنه حجة لكن في أقل الجمع أو فيما عدا صورة التخصيص الأول مسلم والثاني ممنوع

وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن

والجواب عن السؤال الأول من جهة الإجمال والتفصيل أما الإجمال فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه قبل التخصيص إجماعا وهو إما أن يكون دالا عليه حقيقة أو مجازا ضرورة وكل ما ذكروه من الإشكالات تكون لازمة ومع ذلك فهو حجة والعذر يكون متحدا

وأما التفصيل فنقول ما المانع أن يكون مشتركا قولهم الاشتراك على خلاف الأصل قلنا إنما يكون خلاف الأصل أن لو لم يكن من قبيل الأسماء العامة وليس كذلك على ما يأتي عن قرب إن شاء الله تعالى

وإن سلمنا أنه ليس مشتركا فما المانع من التجوز قولهم إنه مجمل لتردده بين جهات التجوز

قلنا يجب اعتقاد ظهوره في بعضها نفيا للإجمال عن الكلام إذ هو خلاف الأصل ثم متى يكون كذلك إذا كان حمله على ما عدا صورة التخصيص مشهورا أو إذا لم يكن الأول ممنوع والثاني مسلم

وبيان اشتهاره ما نقل عن الصحابة من علمهم بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص نقلا شائعا ذائعا سلمنا أنه غير مشهور فيه ولكن يجب ." (٢)

---

(١) الإحكام للآمدي، ١٧٩/٢

(٢) الإحكام للآمدي، ٢٥٥/٢

" الأول أن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه وبيانه أن دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها وإلا كانت دالة عليها قبل المواضعة وإنما دلالتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصا

الثاني أن التخصيص بيان والمخصص مبين

والبيان إنما يكون بعد سابقة **الإشكال فيجب** أن يكون البيان متأخرا عن المبين ودليل العقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا كالاستثناء المقدم

الثالث أن التخصيص بيان فلا يجوز بالعقل كالنسخ

ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدا ولكن ما المانع أن تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له وبتقدير الاشتراط بذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب

وإن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولا ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم آية الحج فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات

وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي واختلافهم في صحة إسلامه ولولا إمكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك

والجواب عن الأول قولهم إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم وأنه لا بد في دلالتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى

قولهم العاقل لا يقصد بلفظة الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل

قلنا ذلك ممتنع بالنظر إلى ما وضع اللفظ عليه لغة أو بالنظر الى إرادته من اللفظ الأول ممنوع والثاني مسلم

وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ ." (١)

" وكذلك نزل قوله تعالى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (٥) المائدة ٣٨) ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقته في مقداره وصفته على التدريج

وكذلك نزل قوله تعالى ﴿ وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم ﴾ (٩) التوبة ٤١) ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى ﴿ ليس على الضعفاء ولا على المرضى ﴾ (٩) التوبة ٩١) إلى غير ذلك من الأوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها إلا بعد مدد

فإن قيل المؤخر في جميع هذه الأوامر إنما هو البيان التفصيلي وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الإجمالي

كيف وإن الأمر إما أن يكون على الفور أو التراخي وتمام **الإشكال ما** سبق

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/٣٤٠

قلنا وجواب الإشكالين أيضا ما سبق

وأيضا فإن العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث وردت مطلقة والنبي صلى الله عليه و سلم بين بعد ذلك على التدريج ما يصح بيعه وما لا يصح ومن يحل نكاحها ومن لا يحل وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث شيئا فشيئا

ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك

وأيضا فإنه لما نهى النبي صلى الله عليه و سلم عن المزابنة وشكا الأنصار إليه بعد ذلك رخص لهم في العرايا وهي نوع من المزابنة مع أنه لم ينقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل وهو لا يخلو إما أن يكون ذلك نسخا أو تخصيصا وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه

وأما من جهة المعقول فهو أنه لو امتنع تأخير البيان لم يخل إما أن يكون ذلك ممتنعا لذاته أو لأمر من خارج لا جائز أن يكون لذاته فإنا لو فرضناه واقعا لا يلزم عنه المحال لذاته ." (١)

" ويرد عليه إشكالات الإشكال الأول أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الناسخ والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ

الثاني وهو ما أورده أبو الحسين البصري أنه قال إنه ليس بجامع ولا مانع أما أنه ليس بجامع فلأنه يخرج منه النسخ بفعل الرسول مع أنه ليس بخطاب ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب

وأما أنه ليس بمانع فلأنه لو اختلفت الأمة في الواقعة على قولين وأجمعوا بخطابهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين للمقلد ثم أجمعوا بأقوالهم على أخذ القولين فإن حكم خطاب الإجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب الإجماع الأول وليس بنسخ إذ الإجماع لا ينسخ به

الثالث هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثاني تحديد له بما ليس بمتصور لوجوه يأتي ذكرها في مسألة إثبات النسخ

الرابع أن فيه زيادة لا حاجة إليها وهي قوله (متراخ عنه) وقوله (على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا) فإن ذكر التراخي إنما وقع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثنى وفيما خرج عن الشرط والغاية وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم إذا كان حكمه موقتا من حيث إن الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته

والجواب عن الإشكال الأول لا نسلم أن النسخ هو ارتفاع الحكم بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع وذلك لأن النسخ يستدعى ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع أي ." (٢)

---

(١) الإحكام للآمدي، ٤٨/٣

(٢) الإحكام للآمدي، ١١٦/٣

" الفاعل والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول والرافع والمرفوع أي الفاعل والمفعول يستدعي رفعا وارتفاعا أي فعلا وانفعالا والرافع هو الله تعالى على الحقيقة

وإن سمي الخطاب ناسخا فإنما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه والمرفوع هو الحكم والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول

وذلك على نحو فسخ العقد فإن الفاسخ هو العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو قوله فسخت والانفساخ صفة العقد وهو انحلاله بعد انبرامه

وأما النسخ بفعل الرسول فلا نسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة إذ ليس للرسول ولاية إثبات الأحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه وإنما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الأحكام ويرفعه ففعله إن كان ولا بد فإنما هو دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم لا أن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع

وأما الإشكال بالإجماع ففيه جوابان الأول أنه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة وكان إجماعهم قاطعا فلا نسلم تصور إجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولا ليصح ما قيل

الثاني أنه وإن صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيا وإثباتا مستند إلى قول أهل الإجماع وإنما هو مستند إلى الدليل السمعي الموجب لإجماعهم على ذلك الحكم

وعلى هذا فيكون إجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ لا أن خطابهم نسخ

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي الجواب عنه أيضا

وأما ما ذكروه من الزيادات فهي غير مخلة بصحة الحد وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة ." (١)

" وأما ما ذكرتموه على الوقوع الشرعي فلا نسلم أن شريعة محمد ناسخة لشرائع من تقدم على ما يأتي تقريره

وأما وجوب استقبال بيت المقدس فإنه لم يزل بالكلية لجواز التوجه إليه عند الإشكال ومع العذر فكان ذلك تخصيصا لا نسخا

وأما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي صلى الله عليه و سلم فإنما زالت لزوال سببها وهو امتياز المنافقين من حيث إنهم لا يتصدقون على المؤمنين

ووجوب التربص حولا كاملا لم يزل بالكلية لبقائه عندما إذا كانت مدة حملها سنة فكان ذلك أيضا من باب التخصيص لا من باب النسخ

سلمنا الجواز العقلي ولكن لا نسلم الجواز الشرعي وبيانه من وجهين الأول قوله تعالى في صفة القرآن ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴾ (٤١) فصلت ٤٢) فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقا

---

(١) الإحكام للآمدي، ١١٧/٣

الثاني أن موسى الكليم كان نبيا حقا بالإجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته وقد نقل عنه نقلا متواترا أنه قال هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض وروي عنه أنه قال الزموا يوم السبت أبدا فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذبا وهو محال

والجواب عن الإشكال الأول أن النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن ظاهرة بل إن قلنا برعاية الحكمة بحكمة كان عالما بها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبداء ." (١)

" وعن الإشكال الثاني أن اعتقاد التوحيد وكل ما مستند معرفته دليل العقل لا يخلو إما أن يقال بأن وجوبه ثابت بالعقل كما قاله المعتزلة أو بالشرع كما نقوله نحن فإن كان الأول فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل

وإن كان الثاني فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه

وعن الثالث قولهم إن الخطاب إن كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ لا نسلم ذلك فإنه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا فإنه يكون جائزا عندنا على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال

قولهم وإن كان دالا على التأبيد فهو محال لا نسلم ذلك

قولهم في الوجه الأول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأبيد فقد أجاب عنه أبو الحسين البصري بأنه إنما يفضي إلى ذلك إن لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك وقد بينا إبطال ما ذهب إليه في تأخير البيان إلى وقت الحاجة

والوجه في الجواب أن نقول دلالة الخطاب على التأبيد لا يلزمها التأبيد مع القول بجواز النسخ فإذا اعتقد المكلف التأبيد فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب بل الواجب أن يعتقد التأبيد بشرط عدم الناسخ ثم وان أفضى ذلك إلى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه فيما تقدم ." (٢)

" أحكامه بضرب من الشبه وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول

وقال أبو الحسين البصري القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقد أورد على نفسه في ذلك إشكالا وأجاب عنه

أما الإشكال فهو أن الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما سبق تحقيقه

---

(١) الإحكام للآمدي، ١٣٢/٣

(٢) الإحكام للآمدي، ١٣٣/٣

وأما الجواب فحاصله أن تسمية قياس العكس قياسا إنما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة

ويمكن أن يقال في جوابه أيضا إنه وإن كان قياس العكس قياسا حقيقة غير أن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس فتحديد أحدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته وإن كان مسمى باسمه

ولهذا فإنه لو حدت العين بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وإن اشتركا في الاسم

والمحدود ها هنا إنما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس العكس غير أن ما ذكره من الحد مدخول من وجهين

الأول أن قوله تحصيل حكم الأصل في الفرع مشعر بتحصيل عين حكم الأصل في الفرع وهو ممتنع فكان من حقه أن يقول مثل حكم الأصل في الفرع

الثاني أن تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة ." (١)

"كان صحيحا فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر لا يكون داخلا فيه فكان يجب أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد فإنه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر

والجواب عن الإشكال الأول أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقا

وقوله بعد ذلك (في إثبات حكم أو نفيه) إشارة إلى ذكرها بفاصل ذلك الحكم وأقسامه وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم فذكرها ثانيا لا يكون تكرارا

وعن الثاني وإن كان هو أقوى الإشكالات الواردة ها هنا أن يقال لا نسلم أن قول القائل (حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) مشعر بإثبات حكم الأصل بالقياس حتى يلزم منه الدور لأن القياس على ما علم مركب من الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم في الأصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه إلى مجموع هذه الأمور إذ هو غير متوقف على الفرع ولا على نفيه وإنما هو متوقف في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث إن الشرع لم يثبت الحكم في الأصل إلا بناء عليه ولهذا قال الحاد في هذه (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما) والوصف الجامع ركن القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس بل بالعلة وليست هي نفس القياس وإنما الثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لا غير

وعن الثالث من وجهين الأول أنه مبني على تصور القياس في غير الشرعيات وهو غير مسلم على ما يأتي بيانه وما ذكروه من المثال فقد أبطلنا صحة القياس فيه في أبكار الأفكار

الثاني وإن سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات غير أن الكلام إنما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح أهل الشرع وذلك لايكون إلا فيما كان حكم الأصل فيه شرعيا والصفة ليست حكما شرعيا فلا تكون مندرجة فيه

وعلى هذا فخروج القياس ." (٢)

---

(١) الإحكام للآمدي، ٣/٢٠٤

(٢) الإحكام للآمدي، ٣/٢٠٨

" الحكم دون غيره ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال كل واحدة منهما وهو محال

وإن كان الثاني أو الثالث فالعلة ليست إلا واحدة

وعلى هذا فلا فرق بين أن تكون العلة في محل التعليل بمعنى الباعث أو بمعنى الأمارة

فإن قيل نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ليلزمنا ما قيل بل معنى استقلالها أنها لو انفردت لكان الحكم ثابتا لها ولا أثر لانتفاء غيرها

ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل واحدة مستقلة بالحكم لكنه معارض بما يدل على جوازه بالنظر إلى ما هو الواقع من أحكام الشرع وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة

وعند ذلك فإما أن يقال العلة منها واحدة أو الكل علة واحدة ذات أوصاف أو أن كل واحدة علة مستقلة لا جائز أن يقال بالأول وإلا فهي معينة أو مبهمة القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به وبهذا يبطل الإبهام

والقسم الثاني أيضا فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام الإجماع على إباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا عدوانا وارتد عن الإسلام وزنى محصنا وقطع الطريق معا وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معا

والجواب عن **الإشكال الأول** أن الكلام إنما هو مفروض في حالة ." (١)

" **والجواب** عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه

وذلك لأن المناسب ينقسم إلى ما ترتيب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير وإلى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وإن لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر

وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الأول وإن كان لازما فلا يمتنع أن يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني

وعن **الإشكال الثاني** أنه إذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة

المسألة الرابعة عشرة إذا كانت العلة في أصل القياس

بمعنى الباعث كما قررناه فشرطها أن تكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من إثبات الحكم أو نفيه بحيث لا يلزم منه إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة وإلا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا وهو ممتنع

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢٥٩/٣

ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص إنما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير كما يقوله أبو حنيفة فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتا ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود علته وهو ممتنع

فإن قيل وإن لزم من ذلك إثبات الحكم في صورة بدون حكمة واحدة ." (١)

" بعلتين وإلا فبتقدير تعليله بعلتين فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متأخرة عنه

قلنا أما أولا فقد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة وبتقدير جواز ذلك فإنما يجوز لتقدير أن لا تكون إحدى العلتين متقدمة على الأخرى لما بيناه فيما تقدم

المسألة السابعة عشرة إذا كان الحكم في الأصل نفيا والعلة له وجود مانع أو فوات شرط

فقد اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لإثباته

والمختار اشتراطه

وذلك لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق فما لا فائدة في إثباته فلا يشرع

فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته وسواء وجدت ثم حكمة تقتضي نفيه أو لم توجد

وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له

وإذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للإثبات كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعا

فإن قيل لا خفاء بأن وجود المقتضب من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فإذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى وأيضا فإنا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين

وعند انتفاء المقتضي لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به وهو خلاف الأصل

قلنا جواب الإشكال الأول أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في إعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط أعماله ." (٢)

" حق غانم لأنه لو دل اللفظ عليه لكان الأصل اعتبار لفظه في مدلوله نظرا إلى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها

قولهم إنه لو قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل أسود من عبيدي لا ينفذ تصرفه في غير سالم

---

(١) الإحكام للآمدي، ٣/٢٦٢

(٢) الإحكام للآمدي، ٣/٢٦٥

لا نسلم ذلك فإنه لو قال له مهما ظهر لك من إرادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله فله فعله

فإذا قال أعتق سالما لسواده وقس عليه غيره فإذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وأنه لا فارق بينهما فقد ظهر له إرادته لعتق غانم فكان له عتقه

قولهم لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة قلنا لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الأول فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حذرا من التعارض فإنه على خلاف الأصل

والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من الإشكال الأول أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعميم نظرا إلى قرينة حال الآباء مع الأبناء وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئا أو أوجبه فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما أوجب حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان ويحرمه في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد مخرجهما ويوجب الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ويبيح النظر إلى وجه الرقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله إذ ليست المصالح والمفاسد من الأمور التابعة ." (١)

" الخطأ له فيما ظنه دليلا على الحكم أولا وقد سوغ له الحكم به

أما أن يكون ذلك من غير دليل فلا

وعن الوجه الأول من المعقول أنه لا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز ذلك في الأحكام الشرعية بدليل أن العامي له أن يتخير في خصال الكفارة

ومن قال بجواز التخيير في الأحكام الشرعية لم يقض بجوازه لغير المجتهد ولو وقع التساوي بين الصورتين لجاز ذلك للعامي وهو ممتنع بالإجماع

وبمثله يخرج الجواب عن الوجه الثاني

وعن الوجه الثالث أنه لا يلزم من جواز العمل بالأمارة مع كونها مفيدة للظن العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم

والمعتمد في المسألة أن يقال لو امتنع ذلك إما أن يمتنع لذاته أو لمانع من خارج الأول محال فأنا إذا قدرناه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل وإن كان لمانع من خارج فالأصل عدمه وعلى من يدعيه بيانه

---

(١) الإحكام للآمدي، ٦٢/٤

فإن قيل يمتنع ذلك لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة فلا نأمن من اختياره للمفسدة وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة

والجواب عن هذا **الإشكال أنه** مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى وقد أبطلناه في موضعه وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله اختر فإنك لا تختار إلا الصواب

فإن قيل يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي وليس كذلك ." (١)

" معصوما عن الخطإ كما سبق بيانه

ولو جاز على النبي الخطأ في اجتهاده لكانت الأمة أعلى رتبة منه وذلك محال

الثالث أن المقصود من البعثة وإظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام في الأحكام الشرعية إقامة لمصالح الخلق فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو محال

والجواب عن **الإشكال الأول** أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي باتباع قول المفتي مع جواز خطئه

فما هو **جواب** لهم في صورة الإلزام فهو **جواب** لنا في محل النزاع

وعن **الإشكال الثاني** أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطإ فيه كما سبق ذكره في مسائل الإجماع

وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطإ فيه فلا مانع منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله وأنه الشارع المتبع وأهل الإجماع متبعون له ومأمورون بأوامره ومنهيون بنواهيه

ولا كذلك بالعكس

وعن الثالث أن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه

والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالإجماع

ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين فتطرق الخطإ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة ." (٢)

"الأشباه والنظائر

القول في مباحث نختم بها الكلام على قاعدة النية لتشبثها بأذيالها

---

(١) الإحكام للآمدي، ٤/٢١٩

(٢) الإحكام للآمدي، ٤/٢٢٣

قرائن تصرفه عن موضعه إلى الاستهزاء والتكذيب ومن جملتها [الأداء والإبراد]١ وتحريك الرأس الدال على شدة التعجب والإنكار ، فيشبه أن يحمل قول الأصحاب إن صدقت وما في معناها. إقرار على غير هذه الحالة.

فأما إذا اجتمعت القرائن فلا يكون إقرارا ، ويقال : فيه خلاف لتعارض اللفظ والقرينة كما لو قال لي عليك ألف فقال في الجواب مستهزئا لك على ألف فإن المتولي حكى فيه وجهين قال الشيخ الإمام رحمه اله الأقوى اتباع القرائن.

فصل :

وأما قولنا : إن الكناية تحتاج إلى النية فقد ينقض بقول ابن القاص في كتاب الطلاق من "التلخيص" لا تلزم الكنايات بغير نية إلا واحدة ، أن يقال له طلقت ؟ فيقول : نعم ، أو هي ، أو ما أشبه ذلك ، ففيه قولان.

أحدهما : يلزمه وإن لم ينو طلاقا.

والثاني : لا يلزمه إلا بالنية. انتهى.

قلت : ومقتضى هذا أن يكون هذا كناية بلا خلاف وفي احتياجه إلى النية القولان ، وهذا نظم عجيب ، والمعروف في المذهب أن القولين في صراحته والأصح أنه صريح ؛ فلم تسلم كناية عن الافتقار إلى النية.

الكلام في فعل يتنزل تارة منزلة الصريح ، وتارة منزلة الكناية ، وهو الإشارة قال الإمام في النهاية : بعد نقل المذهب في لعان الأخرس : الذي ينقدح في القياس أن كل مقصود لا يختص بصيغة فلا يمتنع إقامة الإشارة فيه مقام العبارة ، وما يختص بصيغة فيغمض إعراب الإشارة عنه ؛ ذكره بعدما قال : إنه يختلج في الصدر في تأدية كلمة اللعان بالإشارة إشكال ؛ لا سيما إذا عينا لفظ الشهادة ؛ لأن الإشارات لا ترشد إلى تفصيل الصيغ.

واعلم أنه رب مكان طلب الشارع في الإشارة دون غيرها ؛ فليس هذا مما نحن فيه –ولا يغني عن الإشارة فيه سواها. وذلك كالإشارة بالمسبحة في التشهد إلى

---

١ سقط من ب.

صفحة ٨٣ | ٤٦٦." (١)

"الأشباه والنظائر

أصول خمسة

بغير طلاق]١ يوجب أن لا يقع طلاق ، وعدم وقوع الطلاق يوجب أن يقع لوجود الصفة.

فجمع بينهما الشيخ أبو حامد وما فعله نظير ما يقال في تارك الصلاة أنه يقتل إذا خرج وقتها عن صلاحية الأداء ، وقيل : دخوله في القضاء ؛ لأنه في ذلك الوقت محقق أنه أخرجها عن وقتها ، "إذا" لم يبق منه ما يسعها أداء كما لم يبق من هذا اليوم ما يسعها تطليقا ، فوسعها طلاقا ، فأمكن أن يحمل قوله : "إن لم أطلقك في هذا الزمان فأنت طالق فيه ، ويعني بزمان الطلاق غير زمن عدمه ، فلا تناقض ، ويتجه الوقوع كما قال الشيخ أبو حامد.

---

(١) الأشباه والنظائر . السبكي، ٩٥/١

إلا أني أقول [لكن]٢ أن يقال : يقع بعد مضي لحظة من أول اليوم فإن اللحظة الأولى صدق فيه أنه لم يطلقها اليوم.

فإن قلت : عدم الطلاق اليوم يستدعي جميعه.

قلت : لا نسلم ، ألا ترى أنه لو علق الطلاق على اليوم لاكتفى بأوله.

فإن قلت : ذلك لأنه إذا وقع في أوله كان واقعا في جميعه.

قلت : لعل الضرورة تلجئ -هنا إلى حمل اليوم على بعضه خشية على الكلام من التهافت ؛ فلا يكون وقوع الطلاق ، في هذا الفرع ، لازم النقيضين.

ولو قال : إن تركت طلاقك [فأنت طالق]٣ ومضى زمان يمكنه أن يطلق فلم يطلق -طلقت.

ومثله : لو قال : إن سكت عن طلاقك ذكرهما الرافعي ولا إشكال فيهما -وإن تخيل أن كيف يقع الطلاق مع تركه والسكوت عنه.

فالجواب : أن زمن السكوت والترك لا طلاق فيه ؛ وإنما هو صفة لطلاق يقع عقيبه فهو كما لو قال [إن]٤ لم أطلقك فأنت طالق ، ومضى زمان يمكنه أن يطلق فلم يطلق "فإنا تطلق" ويكون زمان الطلاق عقب زمان عدمه.

---

١ سقط في "ب".

٢ في "ب" يمكن.

٣ سقط في "ب".

٤ في "ب" إذا.

صفحة : ٧٥ | ٣٩٩." (١)

"الأشباه والنظائر

الكلام في المركبات وما ينبني على العربية من الفروع الفقهية

تكلمنا عليها في ترشيح التوشيح ؛ فالظاهر أنه إنما أتى "بمن" للجهل بالرامي [ ]١ ومراده إن لم تخبرني براميه.

مسألة :

الموصول الحرفي : ما أول ما يليه بمصدر ولم يحتج إلى عائد ، واحترزنا بقولنا : مع ما يليه عن اسم الفعل ، نحو صه ؛ فإنه يؤول بمصدر إن لم ينونن وينكره إن نون ، والفعل المضاف إليه اسم زمان نحو : قمت حين قاموا ، والضمير العائد على المصدر المفهوم من فعل قبله نحو : اعدلوا هو أقرب فإن هذه كلها مؤولة بمصادر لكن لامع ما يليها ، بخلاف الموصول الحرفي ، فإن تأويله بمصدر يكون مع ما يليه.

ويقيد عدم احتياجه إلى عائد ، الذي إذا وصف به مصدر ثم حذف المصدر وأقيم هو مقامه ؛ فإنه إذا ذاك يؤول مع ما يليه بمصدر إير أنه يحتاج إلى عائد ؛ فليس بموصول حرفي ، ومثاله :

---

(١) الأشباه والنظائر ـ السبكي، ٧٦/٢

قوله تعالى : ﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾٢ أي كالخوض الذي خاضوا. إذا عرف هذا فاعلم أن النحاة لم يزيدوا على أن الموصول الحرفي مؤول بمصدر ، فيقدرون أن والفعل في نحو : يعجبني أن تقوم بالقيام ، أما أن دلالتهما على القيام يكون سواء فلم يتعرضوا لذلك ، وللشيخ الإمام رحمه الله كلام نفيس [فيه تقدم]٣.

"باب المبتدأ" :

مسألة :

لا بد أن يطابق الخبر المبتدأ فيتحد به معنى وإن غايره لفظا. ومن هنا نتطرق إلى **جواب** عن **إشكال أذكره** قائلا : اختلف أصحابنا فيما إذا قال : هذه الدار بعضها لزيد وبعضها لعمرو هل تجعل بينهما نصفين أو يكون مجملا.

يرجع فيه إلى إقراره ويقبل تفسيره بأن لزيد منها أكثر مما لعمرو- ؟ على وجهين ، نظيرهما إذا قال : أنت طالق ثلاثا بعضهن للسنة وبعضهن للبدعة.

وفي مسألة الطلاق هذه ثلاثة أوجه. الصحيح المنصوص : أنه يقع طلقتان في الحال الأول ، وطلقة في الحال الثانية ، لأن اللفظ محمول على [التشطير]٤ فتكون

---

١ في "أ" ، "ب" أو إلى من غيرها من خلل في العبارة والصواب حذفها ليستقيم الكلام.

٢ سورة التوبة آية "٦٩".

٣ سقط في "ب".

٤ في "ب" الشطر.

صفحة : ٢٣٧ | ٣٩٩." (١)

"الأشباه والنظائر

باب في الألغاز

بما لم أر وأحب الفتنة وأصلي بغير وضوء ولا تيمم ، وأترك الغسل من الجنابة ، وأقتل الناس ، هل يكفر ؟

الجواب : قيل أن أبا حنيفة سئل عن هذا فقال : لا يكفر.

أما قوله : "لا أرجو الجنة ولا أخاف النار" فيعني إنما أرجو وأخاف خالقهما.

وأراد "بالميتة والدم" الكبد والطحال والسمك والجراد.

وبقوله : أصدق اليهود والنصارى في قول كل منهم : إن أصحابه ليسوا على شيء كما قال تعالى حكاية عنهم : ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء﴾١.

والهروب من رحمة الله فرار من المطر ، والحق الذي يبغضه الموت لأنه حق ولكنا يكره الموت ، ويشرب الخمر شربها في حال الاضطرار كما إذا غص بلقمة ولم يجد إلا الخمر.

---

(١) الأشباه والنظائر ـ السبكي، ٢/٢٣٩

ويحب الفتنة الأموال والأولاد على ما قال تعالى : ﴿أنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾٢.
وبالشهادة بما لم ير الشهادة بالله وملائكته وأنبيائه ورسله وهو الإيمان بالغيب وبالصلاة بغير وضوء ولا يتمم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.
وبالناس الذين يقتلهم الكفار.
انتهى.
قلت : وكان في السؤال **والجواب** ما ينبغي تركه وتركته. وأقول : في إطلاق هذا القائل وجمعه بين هذه الأقوال المهمة ما ينبغي أن يعزر عليه ولا شك في تحريم إطلاق مثل هذا الكلام لاسيما بحضرة من لا يفهم هذه الدقائق.
[و]٣ قد أفتى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام بأنه لا يجوز إيراد الإشكالات القوية بحضرة العوام ، لأنه سبب إلى إضلالهم وتشكيكهم.

---

١ سورة البقرة "١١٣".
٢ سورة الأنفال "٢٨".
٣ سقط من "ب".
صفحة : ٣٢٥ | ٣٩٩." (١)
"الأشباه والنظائر
باب في الألغاز
[وقوله :]١
أنا الفارس الحامي حقيقة والدي وآلي كما تحمي حقيقة آلكا
نقول : ما ذكرت لا يدل على أن الضيافة شيء بعاين فلنقتصر على السماع ، وفيها دلالة على أن ألف "آل" بدل من هاء ، يكون بمعنى الآل وتصغيره أهيل أو الألف بدل من همزة ساكنة والهمزة ؛ بدل من هاء فيكون الآل والأهل سواء وهو ما ذكره الوالد رحمه الله في شرح المنهاج أن في كلام٢ الشافعي رضي الله عنه ما يرشد إليه خلافا لمن زعم أنه من آل يؤول إذا رجع إليك في قراءة رأي أو مذهب ، وجعل أصله أول فانقلبت واوه ألفا ، وقال يصغر على أويل.
ووجه دلالته على الآل أنه لو كان من آل إذا رجع في قراءة أو رأي أو مذهب ، ليعم كل من هو على ملة إبراهيم ، وليس القصد إلا أقارب إبراهيم الذين هم أسلاف المخاطبين الذين لم يسحدوهم ؛ وإلا فلو أريد كل من دان بدينه لدحل فيهم المحسودون ، فلم يتم الرد عليهم.
وفيها دلالة على أن آل المرء لا يطلق على من لم يدن بدينه ؛ وإنما يطلق على من دان بدينه ويدل على ذلك قوله تعالى في **جواب** قول نوح عليه السلام : ﴿رب إن ابني من أهلي﴾... قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح".

---

(١) الأشباه والنظائر ـ السبكي، ٣٢٨/٢

وهذا بعد تقدير أن الأهل مرادف للآل كما قدمنا أن الولد ذكر أن لفظ٣ الشافعي رضي الله عنه يرشد إليه.

لكن هنا سؤال عظيم وإشكال جسيم وهو أن دلالة قوله تعالى : ﴿إنه ليس من أهلك﴾ ؛ على أن من لم يدن بدين امرئ لا يكون من أهله معارضة بدلالة قوله تعالى في امرأة لوط عليه السلام ﴿إنا منجوك وأهلك إلا امرأتك﴾ ؛ على أن امرأة الكافر أهل لاستثنائها من الأهل وليس الاستثناء منقطعا ؛ فليقع البحث في حل هذه الإشكال.

وعندي فيه جواب دقيق ، ولكن في ذكره خروج عن [آية]٤ الدرس فلنرجع إلى ما نحن بصدده ، فنقول : وإذا كان لفظ "الآل" لا يطلق على من يدين بدين المرء سواء

---

١ سقط من "أ" ، "ب".

٢ في "ب" زيادة : الإمام.

٣ في "ب" زيادة : الإمام.

٤ في "ب" لغة.

صفحة : ٣٦٣ | ٣٩٩." (١)

"الأشباه والنظائر

باب في الألغاز

واجبا" ، وإن هو قال بذلك قلنا : أنت مصادم بهذه الآية فائت بجوابها.

إذا عرفت هذا فنقول : وفيها دلالة على أنه لا ترد به الشهادة وهذا إن جعلناه صغيرة ولم يتكرر واضح ، أما إن جعلناه كبيرة أو تكرر فالفقيه لا يسمح بقبول شهادته ولكن يحكم عليه ما قدمناه من أن قضية اللفظ الاكتفاء بعقاب الآخرة ؛ وذلك بقوله تعالى : ﴿وكفى بجهنم سعيرا﴾ والمعنى "سعير جهنم كاف فلا يكون معه أمر آخر".

ويقرب من هذا قول الحناطي في الغيبة : إذا لم تبلغ المغتاب يكفيه في التوبة الندم والاستغفار ؛ لأن الغيبة صغيرة والحسد على ما عليه نتكلم كبيرة ، وهي أيضا مما نص الكتاب على تحريمه.

لكن حكى الماوردي أن الغيبة كبيرة –وهي أيضا مما نص الكتاب على تحريمه.

ونظير المسألة أيضا قول الشيخ أبي حامد : أن من يبغض بقلبه – ولا يظهر ذلك بقول ولا فعل لا يقدح في شهادته ؛ لأن ما في القلب لا يمكن الاحتراز منه.

واعلم أن طائفة من الفقهاء استشكلوا رد شهادة الحاسد مع قبولها من العدو على غير عدوه. ويقوي الإشكال تفسير الرافعي العداوة التي ترد بها الشهادة بأنها التي تبلغ حدا يتمنى هذا زوال [نعمة]١ ذلك ويفرح بمصائبه ويحزن بمسراته.

ثم قال في الحسد نقلا عن العبادي : "وهو أن يهوى زوال نعمة الغير ويسر ببليته" ؛ ففسر الحسد بما فسر به العداوة أو بأخف ؛ لأن تمني زوال النعمة أشد من أن يهودي زوالها ؛ [إذ]٢ التمني تفعل ، ويهوي فعل ، والتفعل أشد.

---

(١) الأشباه والنظائر . السبكي، ٢/٣٦٦

ولكن أقول في الفرق الذي يتضح به الفرق –بعد تسليم أن الحسد ترد به الشهادة– أن الحسد كما قال الراغب تمني زوال نعمة عن مستحق لها ، وربما كان معه سعي في إزالتها.

وفي الصحاح أن تمني زوال نعمة المسحود إليك وعليه جرى ابن الأثير في النهاية ؛ حيث قال : "إن الحسد أن يرى لأخيه نعمة فيتمنى أن تزول عنه وتكون له دونه".

فاتفقوا على أن الحسد تمني زوال نعمة الغير ، وشرط الراغب كون الغير

---

١ في "ب" : نعم.

٢ في "ب" : إذا.

صفحة : ٣٧٧ | ٣٩٩." (١)

"والزكاة بلفظ الصدقة .

وما لا يشترط فيه على الأصح ، وهو الوضوء والصوم والزكاة بلفظها والخطبة .

تنبيهات الأول : لا خلاف أن التعرض لنية الفرضية في الوضوء أكمل ، إذا لم نوجبه ، وفيه **إشكال إذا** وقع قبل الوقت ، بناء على أن الوضوء لا يجب بالحدث .

وجوابه : أن المراد بها فعل طهارة الحدث المشروطة في صحة الصلاة ، وشرط الشيء يسمى فرضا من حيث إنه لا يصح إلا به ، ولو كان المراد حقيقة الفرضية ، لما صح وضوء الصبي بهذه النية .

الثاني : يختص وجوب نية الفرضية في الصلاة بالبالغ ، أما الصبي فنقل في شرح المهذب عن الرافعي أنه كالبالغ ، ثم قال إنه ضعيف والصواب أنه لا يشترط في حقه نية الفرضية وكيف ينويها وصلاته لا تقع فرضا ؟ الثالث : من المشكل ما صححه الأكثرون في الصلاة المعادة أن ينوي بها الفرض مع قولهم بأن الفرض أولى ، ولذلك اختار في زوائد الروضة وشرح المهذب قول إمام الحرمين : إنه ينوي للظهر أو العصر مثلا ولا يتعرض للفرض .

قال في شرح المهذب : وهو الذي تقتضيه القواعد والأدلة .

وقال السبكي : لعل مراد الأكثرين أنه ينوي إعادة الصلاة المفروضة ، حتى لا يكون نفلا مبتدأ .

الرابع : لا يكفي في التيمم نية الفرضية في الأصح : فلو نوى فرض التيمم أو التيمم المفروض أو فرض الطهارة لم يصح ، وفي وجه يصح كالوضوء ، قال إمام الحرمين : والفرق أن الوضوء مقصود في نفسه ولهذا استحب تجديده ، بخلاف التيمم .

قلت : والأولى أن يقال : إن التمييز لا يحصل بذلك ؛ لأن التيمم عن الحدث والجنابة فرض ، وصورته." (٢)

---

(١) الأشباه والنظائر . السبكي، ٣٨٠/٢

(٢) الأشباه والنظائر (مشكول غير موافق)، ٢٩/١

"المقتول ؟ قال : كان حريصا على قتل صاحبه ﴾ فعلل بالحرص ، واحتجوا أيضا بالإجماع على المؤاخذة بأعمال القلوب كالحسد ونحوه ، وبقوله تعالى ﴿ ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم ﴾ على تفسير الإلحاد بالمعصية ، ثم قال : إن التوبة واجبة على الفور ، ومن ضرورتها العزم على عدم العود ، فمتى عزم على العود قبل أن يتوب منها ، فذلك مضاد للتوبة ، فيؤاخذ به بلا **إشكال** ، وهو الذي قاله ابن رزين ، ثم قال في آخر **جوابه** : والعزم على الكبيرة ، وإن كان سيئة ، فهو دون الكبيرة المعزوم عليها .." (١)

"الثاني : معنى قولهم " الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد " أي في الماضي ولكن بغير الحكم في المستقبل لانتفاء الترجيح الآن ولهذا يعمل بالاجتهاد الثاني في القبلة ولا ينقض ما مضى .

وفي المطلب ما قاله الأصحاب في الخنثى إذا تعارض البول مع الحيض فلا دلالة تقتضي أنه لو بال من فرج الرجل وحكمنا بذكورته ثم حاض في أوانه حكمنا **بإشكاله** إذ البول يتقدم إمكان الحيض .

قال وما اقتضاه كلامهم مشكل لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد .

قال الإسنوي : **والجواب** عنه أن النقض الممتنع إنما هو في الأحكام الماضية ونحن لا نتعرض لها وإنما غيرنا الحكم لانتفاء المرجح الآن وصار كالمجتهد في القبلة وغيرها إذا غلب على ظنه دليل فأخذ به ثم عارضه دليل آخر فإنه يتوقف عن الأخذ به في المستقبل ولا ينقض ما مضى .." (٢)

"وقد نوقش هذا الدليل : بأن استدلالكم بالآية يجعل المكلَّف مخيَّراً بين أجزاء الوقت إلى أن يتضيق عليه آخِر الوقت يجب ، ومعناه أنه يحق له ترْك الفعل في الجزء الأول إلى الجزء الثاني ، وهذه أمارة الندب ، ولو كان فِعله في الجزء الأول واجباً لَمَا جاز ترْكُه ، ولِذا كان فِعلُه قبل الجزء الأخير نفْلاً سقط به الفرض ، ولا مانع عندنا مِن سقوط الفرض بأداء النفل : كتعجيل الزكاة قبل الحول ..

(١) سورة الإسراء الآية ٧٨

(٢) انظر : الإحكام لِلآمدي ١٤٧/١ وكشف الأسرار لِلبخاري ٤٦/١ وشرح طلعة الشمس ٤٢/١

وإذا كان كذلك كان استدلالكم بالآية حجةً عليكم لا لكم .

الجواب عن هذه المناقشة :

وقد أجيبَ عن هذه المناقشة مِن وجهيْن :

الوجه الأول : أنّا نمنع أن جواز ترْك الفعل في الجزء الأول والتخيير فيه يدل على الندب ؛ لأن الندب يجوز ترْكُه مطلقاً ،

---

(١) الأشباه والنظائر (مشكول غير موافق)، ٥٧/١

(٢) الأشباه والنظائر (مشكول غير موافق)، ١٩٠/١

والواجب ليس كذلك ، وقد سَبَق بيان الفَرْق بينهما في **الجواب** على **الإشكال الموجَّه** إلى تعبير الواجب الموسَّع .

الوجه الثاني : أن إسقاط الفرض بالنفل لم يَقُلْ به أحد ، فلو صلى ركعاتٍ عديدةً نافلةً عوضاً عن صلاة الظهر . مَثَلاً . فإنها لا تسقط عنه ، ومَن أَسقطَ فرْض الزكاة بتعجيلها إنما أسقَطوه لأنها مؤداة بنِيَّة تعجيل الفريضة لا بنِيَّة النفل (١) .

الدليل الثاني : حديث إمامة جبريل – عليه السلام – لِلنبي – صلى الله عليه وسلم – وقوله له :" مَا بَيْنَ هَذَيْنِ وَقْت " ..

وجه الاستدلال : أن جبريل – عليه السلام – أَمَّ النبي – صلى الله عليه وسلم – اليوم الأول في أول الوقت ، ثم أَمَّه في اليوم التالي آخِرَه ، وبيَّن أن الوقت المحدَّد لأداء الصلاة المفروضة هو ما بين الوقتيْن ، وهو متناوِل لِجميع أجزائه ، ففي أيها فَعَل أجزأ ، وليس تعيين الأجزاء لِلوجوب بأَوْلى مِن البعض الآخَر ، كما أنه لم يشترط عزماً على الفعل في الجزء الثاني (٢) (١) "..

" واعلم أنهم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح وجعلوا الصريح ما دل على معناه مطابقة أو جزئه تضمنا وجعلوا غير الصريح ما دل بالالتزام فاستغرق المنطوق الدلالات الثلاث وقد قسموا اللفظ الدال على منطوق ومفهوم في أول البحث فالمفهوم دال على معنى لكنهم لم يبقوا من الدلالة قسما له

ولنذكر سؤالا وصل إلينا عند تأليف هذا ونحن في أثنائه فأجبنا عليه ورأينا نقلهما هنا باختصار لأنها لا تخلو كتب الفن المتداولة كالمختصر لابن الحاجب وشروحه والغاية وشرحها عن هذا التقسيم وتبعهم صاحب أصل النظم

وحاصل السؤال قد قسم أئمة الأصول اللفظ الدال إلى قسمين منطوق ومفهوم ثم قسموا المنطوق إلى قسمين صريح وهو ما دلالته مطابقة أو تضمنا وغير الصريح وهو مادل بالالتزام وليس لنا في العلوم إلا الدلالات الثلاث وقد جعلوا قسمي المنطوق مستغرقة لها ثم قالوا في المفهوم إنه ما دل لا في محل النطق فأي دلالة يريدون إذ بأي دلالة دل اللفظ فهو منطوق فالمراد بيان الدلالة عند القائل بالمفهوم من أي أقسام الدلالات هي

وحاصل **الجواب** قد تنبه سعدالدين في حواشي العضد **للإشكال هذا** فقال الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل لم يزد على هذا ثم بحثنا كثيرا من كتب الأصول فلم نجد ما يزيل **الإشكال وذلك** أنهم قالوا دلالة المفهوم التزامية قيل لهم قد جعلتم ما دل بالالتزام منطوقا غير صريح وإن قلتم إنها مطابقة أو تضمنا فقد جعلتموها منطوقا صريحا ثم لا تساعدكم قواعد العلوم على أن دلالة اللفظ على مفهومه من أحد القسمين ثم رأيت في الآيات البينات ما يدل أو فائدة على أنه لا **جواب للإشكال على** هذا التقسيم فإنه قال إن هذا التقسيم اختص به ابن الحاجب ولفظه قد كشفت كثيرا من كتب المتقدمين المعتبرة الجامعة كالبرهان لإمام الحرمين ." (٢)

---

(١) إبهاج العقول في علم الأصول، ص/٩٧

(٢) إجابة السائل شرح بغية الآمل، ص/٢٣٩

" يبطل حصر الدلالات اللفظية في الثلاث وإما أن لا يكون العام دالا على شيء من أفراده فلا يتم أنه دال على كل فرد فرد كما هو المدعى

وقد اضطرب الأئمة في حله بما هو مودوع في كتب الأصول

والذي يظهر لي وإن لم يتنبه له أحد هو أن هذا **الإشكال وإن** أطال الأئمة فيه المقال يفتقر إلى تأمله فإنه قال القرافي الذي أورده إنه لا يدل لفظ اقتلوا المشركين على قتل زيد المشرك إلى آخر كلامه **جوابه** أن يقال إن أردت أن لفظ المشركين لا يدل على قتل زيد بأي الثلاث فهذا مسلم ولا شك فيه ولا **إشكال به** وإن أردت أنه لا يدل على المشركين فهذا لا يقوله من يفهم الدلالات ضرورة أنه من إفراد جمعه وأنه يدل عليه تضمنا لأنه جزاء الموضوع له لفظ جمعه

وإذا عرفت هذا فزيد المشرك ما أمر بقتله لكونه زيدا ولا دل لفظ المأمور بقتلهم عليه بل دل اللفظ على الأمر بقتل المشركين واتفق أنه عرف أحد أفراده في الخارج بأنه زيد فكونه زيدا لسنا مأمورين بقتله ولا دل عليه الأمر ولا توجه إليه الخطاب إلينا بقتله بل ولا هو من إفراد العام الذي صدر بحث **الإشكال به** بل فرده الذي دخل تحته ووقع الأمر بالقتل عليه هو المشرك فاتفقا أنه زيد كاتفاق أنه أحمر وأسود فإنا نقتله لكونه مشركا مدلولا لما أوقع عليه الأمر وتعلق به الخطاب لا لكونه أحمر مثلا وإذا تحققت هذا علمت أن أصول السؤال مغالطي وأن المجيبين لم يفتضوا بكارته وأجابوا على ." (١)

" والتحقيق أن هنا في مثل يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة الآية خطابين الأول مطوي وهو قول يا محمد فإنه مبلغ فلا بد من تقديره كما يدل له التصريح في آيات نحو قل لعبادي فالمخاطب بقل هو الرسول بخطاب جبريل والمخاطب ب يا أيها الذين آمنوا المؤمنون بخطاب الرسول فجبريل مخاطب للرسول حقيقة ومن غاب مبلغ سواء كان غائبا أو معدوما ولذا قال ليبلغ الشاهد الغائب وقال بلغوا عني ولو بآية ومع هذا فمسألة لا فائدة تحتها إذ عموم التشريع بكل حكم وصل إلى المكلف بأي طريق يجب عليه ويلزمه

واعلم أن الجمهور على أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة والأحوال فقوله تعالى اقتلوا المشركين أمر بقتل كل مشرك في أي زمان ومكان وحال وهذا لا ينافي قولهم إنه لا يشمل خطاب المشافهة بالعام من سيوجد لأن المراد أن من خوطب يستلزم خطاه بالعام ما ذكر من الثلاثة الأمور ومتى بلغه الحكم لزمه ذلك مع استلزامه الثلاثة فلا يتنافى وقلنا الجمهور لأنه قد ذهب آخرون إلى أن العام مطلق في الثلاثة وعليه ورد **إشكال القرافي** المعروف بأنه يلزم أن لا يعمل بالعمومات الواردة في الأحكام في هذه الأزمنة لأنه قد عمل بها في زمان ما والمطلق يخرج عن عهدة التكليف به إذا وقع العمل به في صورة ما والتحقيق في **الجواب** إيراده وأصل المسألة أن من قال إنه مطلق في الثلاثة فمراده أن دلالة الصيغة أي صيغة العموم عليها ليس بحسب الوضع ولكن وجوب العمل بالعام الشامل لأفراده ." (٢)

---

(١) إجابة السائل شرح بغية الآمل، ص/٢٩٩

(٢) إجابة السائل شرح بغية الآمل، ص/٣١٣

" في المسألة خلاف أو قولان أو وجهان أو روايتان أو يرجع إلى رأي القاضي ونحو ذلك فهذا ليس بجواب ومقصود المستفتي بيان ما يعمل به فينبغي أن يجزم له بما هو الراجح فإن لم يعرفه توقف حتى يظهر أو يترك الإفتاء كما كان جماعة من كبار أصحابنا يمتنعون من الإفتاء في حنث الناسي

فصل

في آداب الفتوى

فيه مسائل

إحداها يلزم المفتي أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال ثم له الاقتصار على الجواب شفاها فإن لم يعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد لأنه خبر وله الجواب كتابه وإن كانت الكتابة على خطر وكان القاضي أبو حامد المروروذي كثير الهرب من الفتوى في الرقاع ." (١)

"بهذه الطرق البدعية ، بل يقال : إن في الشيوخ من يكون جاهلاً بالطرق الشرعية عاجزاً عنها ، ليس عنده علم بالكتاب والسنة ، وما يخاطب به الناس ، ويسمعهم إياه ، مما يتوب الله عليهم ، فيعدل هذا الشيخ عن الطرق الشرعية إلى الطرق البدعية ، إما مع حسن القصد إن كان له دين ، وإما أن يكون غرضه الترؤس عليهم ، وأخذ أموالهم بالباطل . انتهى .

قلت : ويشكل على بعض الناس عند ذكر هذه القاعدة أن هناك أمور استجدت تستخدم في دعوة الناس لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، واتفق العلماء على استحباب استعمالها في دعوة الناس إلى عبادة ربهم (كالشريط) وما إلى ذلك .

والجواب عن هذا **الإشكال** : أن المراد بهذه القاعدة هو أن يكون المقتضي موجوداً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وليس هناك مانع يمنع منه،ومع ذلك لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم فيكون استعماله بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم بدعة ،(فالشريط) مثلاً كان هناك مانع يمنع منه،وهوعدم استطاعة إيجاده،وعليه فلا يدخل في هذه القاعدة ،كماسيأتي بيانه من كلام شيخ الإسلام في قاعدة المصلحة المرسلة

القاعدة الثانية عشر : ما جاء عن أحد من الصحابة فعل عبادة ما فإن تلك العبادة يُشرع فعلها ولا تعتبر بدعة الصحابة حريصون على إتباع السنة واجتناب البدعة فإذا ورد عن أحد من الصحابة فعل عبادة ما لم تأت في الكتاب أو السنة فإن تلك العبادة تعتبر مشروعة ولا تعتبر بدعة ، لأن الصحابي لا يأت بعبادة إلا وله فيها مستند ولا يجتهد في ذلك من عنده ، لكن يشترط لاعتبار تلك العبادة مشروعة شرطان ذكرهما الألباني في أحكام الجنائز فقال (٣٠٦) : كل أمر لا يمكن أن يشرع إلا بنص أو توقيف ، ولا نص عليه عليه ، فهو بدعة إلا ما كان عن صحابي تكرر ذلك العمل منه دون نكير . انتهى .." (٢)

---

(١) آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص/٤٤

(٢) أصول الفقه على منهج أهل الحديث، ص/١٤٩

" القول في كيفية الفتوى وآدابها

وفيه مسائل

الأولى يجب على المفتي حيث يجب عليه **الجواب** أن يبينه بيانا مزيحا **للإشكال ثم** له أن يجيب شفاها باللسان وإذا لم يعلم لسان المستفتي أجزأت ترجمة الواحد لأن طريقه الخير وله أن يجيب بالكتابة معا في الفتوى في الرقاع وفيها من الخطر وكان القاضي أبو حامد المروزوري الإمام فيما بلغنا عنه كثير الهرب من الفتوى في الرقاع

قال أبو القاسم الصيمري وليس من الأدب للمفتي أن يكون السؤال بخطه فإما بإملائه وتهذيبه فواسع

وبلغنا عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي رحمه الله أنه كان قد يكتب إلى المستفتي السؤال على ورق من عنده ثم يكتب **الجواب** والله أعلم

الثانية إذا كانت المسألة فيها تفصيل لم يطلق **الجواب** فإنه خطأ ثم له أن يستفصل السائل إن حضر ويقيد السؤال في رقعة الاستفتاء ثم يجيب عنه وهذا أولى وكثيرا ما نتحراه نحن ونفعله وله أن يقتصر على **جواب** أحد الأقسام إذا علم أنه الواقع للسائل ولكن تقول هذا إذا كان كذا وكذا وله أن يفصل الأقسام في **جوابه** ويذكر حكم كل قسم وهذا قد كرهه أبو الحسين القابسي من أئمة المالكية وقال هذا ذريعة إلى تعليم الناس الفجور ونحن نكرهه أيضا لما ذكره من أنه يفتح للخصوم باب التمحل والاحتيال الباطل ولأن ازدحام الأقسام بأحكامها على فهم العامي يكاد يضيعه وإذا لم يجد المفتي من ." (١)

" ففي الحديث الأول إشعار بأن الله تعالى يرسل الملك بعد مائة وعشرين ليلة وفي الحديث الثاني تصريح بأن الملك يبعث بعد أربعين ليلة فكيف الجمع بين هذين الحديثين

أجاب رضي الله عنه حديث حذيفة بن أسيد هذا لم يخرجه البخاري في كتابه ولعل ذلك لكونه لم يجده يلتئم مع حديث ابن مسعود رضي الله عنهما ووجد حديث ابن مسعود أقوى وأصح فارتاب بحديث حذيفة الذي مداره على أبي الطفيل عامر بن وائلة عنه فأعرض عنه وأما مسلم فإنه خرج الحديثين معا في كتابه فأحوجنا إلى تطلب وجه يلتئمان به ولا يتنافران وقد وجدناه ولله الحمد الأتم فأقول الملك يرسل غير مرة إلى الرحم يرسل مرة عقيب الأربعين الأولى بدلالة حديث حذيفة بن أسيد بألفاظه في رواياته المتعددة فيكتب رزقه وأجله وعمله وحاله في السعادة والشقاء وغير ذلك ويرسل مرة أخرى عقيب الأربعين الثانية فينفخ فيه الروح بدلالة حيث ابن مسعود وغيره ثم أنه يشكل وراء هذا من حديث حذيفة في قوله في بعض رواياته عند ذكر إرسال الملك عقيب الأربعين الأولى فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال يا رب ذكر أو أنثى فيقضي ربك ما شاء ويكتب إلى آخره

ومن المعلوم أن هذا التصوير لا يكون في الأربعين الثانية فإنه يكون فيها علقة وإنما يكون هذا التصوير قريبا من نفخ الروح وهكذا روينا ذلك مصرحا به في بعض روايات حديث حذيفة خارج الصحيح وسبيل **الجواب** عن هذا **الإشكال**

---

(١) أدب المفتي والمستفتي، ٧٢/١

أن يحمل قوله فصورها على معنى فصورها قولا كتابا لا فعلا أي فذكر تصويرها وكتب ذلك والدليل على صحة هذا أن جعلها ." (١)

" أجاب رضي الله عنه القول قول الآجر مع يمينه إذا لم يقم المستأجر البينة هذا مقتضى القواعد إذ الأصل عدم الانقطاع والظاهر السلامة من العيب والأصل بقاء العقد ولزومه وقد قبض العين سليمة وقبضها في الحكم يتنزل منزلة قبض المنافع في جواز التصرف فيها بالأجارة وغير ذلك حتى لا يقال الأصل عدم استيفائه المنفعة والله أعلم

٢٣٦ - مسألة رجل جاء بفرس إلى خان فربطها وقال لصبي لم يبلغ وأشار إلى تبن عندها خدمته وعلق عليها في المخلاة ولم يحذر منها فلما دنا منها الصبي رفسته وهو حاضر فما الذي يجب وقد أنكر أنها رموح

أجاب رضي الله عنه يجب دية الصبي على عاقلة المذكورة فإن لم يكن له عاقلة فعليه في ماله وهذا له نظائر مسطورة في المهذب وغيره وقد علم أنها اذا أتلفت شيئا وجب على من هو معها وإن لم يكن على مالكها ضمانة ولا تنحصر في أن يكون سائقها أو قائدها أو راكبها وفي المهذب أنه لو أرسل كلبه العقور وجب عليه ضمان ما يتلفه وهذا معتمد ها هنا فيما إذا ثبت أنها رموح مع أنه لم يوثق رجلها بقيد ولا إشكال ونحوهما والله أعلم

٢٣٧ - مسألة وجوابها استفتي في فسخ الأجارة بالإفلاس ما معناه لا يثبت الفسخ في هذه الأجارات التي لا يستحق فيها أجرة كل شهر إلا عند انقضائه لأن الفسخ بالإفلاس من شرطه أن يكون العوض حالا وأن يكون المعوض قائما باقيا فلا يجوز فيها الفسخ إذا قبل انقضاء الشهر لأنه بعد لم يستحق الأجرة ولا بعد انقضاء الشهر لأن المنفعة التي هي المعوض قد فاتت فهي كالبيع إذا تلف وهكذا في كل شهر الأمر بهذه المثابة فيلزم امتناع الفسخ بالفلس في هذه الأجارات أصلا ." (٢)

"المبحث العاشر –حَقِيقَةُ عَمَل الْمُفْتِي :

لَمَّا كَانَ الإِْفْتَاءُ هُوَ الإِْخْبَارَ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ عَنْ دَلِيلِهِ ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ أُمُورًا :

الأَْوَّل : تَحْصِيل الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمُجَرَّدِ فِي ذِهْنِ الْمُفْتِي ، فَإِنْ كَانَ مِمَّا لاَ مَشَقَّةَ فِي تَحْصِيلِهِ لَمْ يَكُنْ تَحْصِيلُهُ اجْتِهَادًا ، كَمَا لَوْ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ أَرْكَانِ الإِْسْلاَمِ مَا هِيَ ؟ أَوْ عَنْ حُكْمِ الإِْيمَانِ بِالْقُرْآنِ ؟ وَإِنْ كَانَ الدَّلِيل خَفِيًّا ، كَمَا لَوْ كَانَ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ غَيْرَ وَاضِحَةِ الدَّلاَلَةِ عَلَى الْمُرَادِ ، أَوْ حَدِيثًا نَبَوِيًّا وَارِدًا بِطَرِيقِ الآْحَادِ ، أَوْ غَيْرَ وَاضِحِ الدَّلاَلَةِ عَلَى الْمُرَادِ ، أَوْ كَانَ الْحُكْمُ مِمَّا تَعَارَضَتْ فِيهِ الأَْدِلَّةُ أَوْ لَمْ يَدْخُل تَحْتَ شَيْءٍ مِنَ النُّصُوصِ أَصْلاً ، احْتَاجَ أَخْذُ الْحُكْمِ إِلَى اجْتِهَادٍ فِي صِحَّةِ الدَّلِيل أَوْ ثُبُوتِهِ أَوِ اسْتِنْبَاطِ الْحُكْمِ مِنْهُ أَوِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ .

الثَّانِي : مَعْرِفَةُ الْوَاقِعَةِ الْمَسْئُول عَنْهَا ، بِأَنْ يَذْكُرَهَا الْمُسْتَفْتِي فِي سُؤَالِهِ ، وَعَلَى الْمُفْتِي أَنْ يُحِيطَ بِهَا إِحَاطَةً تَامَّةً فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْجَوَابُ ، بِأَنْ يَسْتَفْصِل السَّائِل عَنْهَا ، وَيَسْأَل غَيْرَهُ إِنْ لَزِمَ ، وَيَنْظُرَ فِي الْقَرَائِنِ .

الثَّالِثُ : أَنْ يَعْلَمَ انْطِبَاقَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَاقِعَةِ الْمَسْئُول عَنْهَا ، بِأَنْ يَتَحَقَّقَ مِنْ وُجُودِ مَنَاطِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الَّذِي تَحَصَّل فِي

---

(١) أدب المفتي والمستفتي، ١٦٥/١

(٢) أدب المفتي والمستفتي، ٣٤٣/١

الذِّهْنِ فِي الْوَاقِعَةِ الْمَسْئُول عَنْهَا لِيَنْطَبِقَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ ، وَذَلِكَ أَنَّ الشَّرِيعَةَ لَمْ تَنُصَّ عَلَى حُكْمِ كُل جُزْئِيَّةٍ بِخُصُوصِهَا ، وَإِنَّمَا أَتَتْ بِأُمُورٍ كُلِّيَّةٍ وَعِبَارَاتٍ مُطْلَقَةٍ ، تَتَنَاوَل أَعْدَادًا لاَ تَنْحَصِرُ مِنَ الْوَقَائِعِ ، وَلِكُل وَاقِعَةٍ مُعَيَّنَةٍ خُصُوصِيَّةٌ لَيْسَتْ فِي غَيْرِهَا . وَلَيْسَتِ الأْوْصَافُ الَّتِي فِي الْوَقَائِعِ مُعْتَبَرَةً فِي الْحُكْمِ كُلُّهَا ، وَلاَ هِيَ طَرْدِيَّةٌ كُلُّهَا ، بَل مِنْهَا مَا يُعْلَمُ اعْتِبَارُهُ ، وَمِنْهَا مَا يُعْلَمُ عَدَمُ اعْتِبَارِهِ ، وَبَيْنَهُمَا قِسْمٌ ثَالِثٌ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ ، فَلاَ تَبْقَى صُورَةٌ مِنَ الصُّوَرِ الْوُجُودِيَّةِ الْمُعَيَّنَةِ إِلاَّ وَلِلْمُفْتِي فِيهَا نَظَرٌ سَهْلٌ أَوْ صَعْبٌ ، حَتَّى يُحَقِّقَ تَحْتَ أَيِّ دَلِيلٍ تَدْخُل ؟ وَهَل يُوجَدُ مَنَاطُ الْحُكْمِ فِي الْوَاقِعَةِ أَمْ لاَ ؟ فَإِذَا حَقَّقَ وُجُودَهُ فِيهَا أَجْرَاهُ عَلَيْهَا ، وَهَذَا اجْتِهَادٌ لاَ بُدَّ مِنْهُ لِكُل قَاضٍ وَمُفْتٍ ، وَلَوْ فُرِضَ ارْتِفَاعُ هَذَا الاِجْتِهَادِ لَمْ تَتَنَزَّل الأْحْكَامُ عَلَى أَفْعَال الْمُكَلَّفِينَ إِلاَّ فِي الذِّهْنِ ، لأِنَّهَا عُمُومَاتٌ وَمُطْلَقَاتٌ ، مُنَزَّلَةٌ عَلَى أَفْعَالٍ مُطْلَقَةٍ كَذَلِكَ ، وَالأْفْعَال الَّتِي تَقَعُ فِي الْوُجُودِ لاَ تَقَعُ مُطْلَقَةً ، وَإِنَّمَا تَقَعُ مُعَيَّنَةً مُشَخَّصَةً ، فَلاَ يَكُونُ الْحُكْمُ وَاقِعًا عَلَيْهَا إِلاَّ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ هَذَا الْمُعَيَّنَ يَشْمَلُهُ ذَلِكَ الْمُطْلَقُ أَوْ ذَلِكَ الْعَامُّ ، وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ سَهْلاً وَقَدْ لاَ يَكُونُ ، وَذَلِكَ كُلُّهُ اجْتِهَادٌ .

وَمِثَال هَذَا : أَنْ يَسْأَلَهُ رَجُلٌ هَل يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُنْفِقَ عَلَى أَبِيهِ ؟

فَيَنْظُرَ أَوَّلاً فِي الأْدِلَّةِ الْوَارِدَةِ ، فَيَعْلَمَ أَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الاِبْنِ الْغَنِيِّ أَنْ يُنْفِقَ عَلَى أَبِيهِ الْفَقِيرِ ، وَيَتَعَرَّفَ ثَانِيًا حَال كُلٍّ مِنَ الأْبِ وَالاِبْنِ ، وَمِقْدَارَ مَا يَمْلِكُهُ كُلٌّ مِنْهُمَا ، وَمَا عَلَيْهِ مِنَ الدَّيْنِ ، وَمَا عِنْدَهُ مِنَ الْعِيَال ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَظُنُّ أَنَّ لَهُ فِي الْحُكْمِ أَثَرًا ، ثُمَّ يَنْظُرَ فِي حَال كُلٍّ مِنْهُمَا لِيُحَقِّقَ وُجُودَ مَنَاطِ الْحُكْمِ – وَهُوَ الْغِنَى وَالْفَقْرُ – فَإِنَّ الْغِنَى وَالْفَقْرَ اللَّذَيْنِ عَلَّقَ بِهِمَا الشَّارِعُ الْحُكْمَ لِكُلٍّ مِنْهُمَا طَرَفَانِ وَوَاسِطَةٌ ، فَالْغِنَى مَثَلاً لَهُ طَرَفٌ أَعْلَى لاَ إِشْكَال فِي دُخُولِهِ فِي حَدِّ الْغِنَى ، وَلَهُ طَرَفٌ أَدْنَى لاَ إِشْكَال فِي خُرُوجِهِ عَنْهُ ، وَهُنَاكَ وَاسِطَةٌ يَتَرَدَّدُ النَّاظِرُ فِي دُخُولِهَا أَوْ خُرُوجِهَا ، وَكَذَلِكَ الْفَقْرُ لَهُ أَطْرَافٌ ثَلاَثَةٌ – فَيَجْتَهِدُ الْمُفْتِي فِي إِدْخَال الصُّورَةِ الْمَسْئُول عَنْهَا فِي الْحُكْمِ أَوْ إِخْرَاجِهَا بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ .

وَهَذَا النَّوْعُ مِنَ الاِجْتِهَادِ لاَ بُدَّ مِنْهُ فِي كُل وَاقِعَةٍ – وَهُوَ الْمُسَمَّى تَحْقِيقَ الْمَنَاطِ – لأِنَّ كُل صُورَةٍ مِنْ صُوَرِ النَّازِلَةِ نَازِلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ فِي نَفْسِهَا ، لَمْ يَتَقَدَّمْ لَهَا نَظِيرٌ ، وَإِنْ فَرَضْنَا أَنَّهُ تَقَدَّمَ مِثْلُهَا فَلاَ بُدَّ مِنَ النَّظَرِ فِي تَحْقِيقِ كَوْنِهَا مِثْلَهَا أَوْ لاَ ، وَهُوَ نَظَرُ اجْتِهَادٍ .(١)

—

(١) – الموافقات للشاطبي ٤ / ٨٩، ٩٥ .." (١)

"المبحث الخامس عشر –أسبابُ تقليد المذاهب الأربعة :

قال ولي الله الدهلوي رحمه الله(١):

مما يناسبُ هذا المقام التنبيه على مسائل ضلت في بواديها الأفهامُ ،وزلت الأقدام ،÷وطغت الأقلام منها :

(١)– أنَّ هذه المذاهب الأربعة المدونة قد اجتمعتِ الأمةُ أو من يعتدُّ به منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا .

وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم ،وأشربتِ النفوسُ الهوى، وأعجبَ كلُّ ذي

---

(١) الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد، ص/٥٣

رأي برأيه، فما ذهب إليه ابن حزم حيث قال(٢): التقليدُ حرامٌ ولا يحلُّ لأحدٍ أن يأخذَ قولَ أحدٍ غيرَ قولِ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بلا برهانٍ لقوله تعالى ﴿اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (٣) سورة الأعراف ، وقوله تعالى :﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (١٧٠) سورة البقرة ،وقال مادحاً من لم يقلد: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ (١٨) سورة الزمر ، وقال الله تعالى :﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (٥٩) سورة النساء، فلم يبحِ اللهُ تعالى الردَّ عند التنازعِ إلى أحدٍ دون القرآنِ والسُّنَّة ،وحرَّم بذلك الردَّ عند التنازع إلى قولِ قائلٍ لأنهُ غيرُ القرآنِ والسُّنَّة، وقد صحَّ إجماعُ الصحابةِ كلِّهم أولِّهم عن آخرِهم وإجماعُ التابعين أولِّهم عن آخرِهم وإجماعُ تابعي التابعينَ إلى آخرِهم على الامتناعِ والمنعِ منْ أنْ يقصدَ منهم أحدٌ إلى قول إنسانٍ منهم أو ممنْ قبلهم فيأخذَهُ كلَّه ، فليعلمْ مَن أخذَ جميعَ أقوالِ أبي حنيفةَ أو جميعَ أقوالِ مالكَ أو جميعَ أقوال الشافعيّ أو جميعَ أقوالِ أحمدَ رضيَ اللهُ عنهم ،ولم يتركْ قولَ من اتبع منهم أو من غيرهِم إلى قول غيرِه، ولم يعتمدْ على ما جاءَ في القرآنِ والسُّنَّة غيرَ صارفٍ ذلكَ إلى قولِ إنسانٍ بعينهِ أنهُ قد خالفَ إجماعَ الأمةِ كلِّها منْ أولها إلى آخرِها بيقينٍ لا إشكالَ فيهِ، ولا يجدُ لنفسهِ سلفاً ولا إنساناً في جميع الأعصارِ المحمودةِ الثلاثةِ، فقد اتبعَ غيرَ سبيلِ المؤمنينِ ،فنعوذُ باللهِ منْ هذهِ المنزلةِ، وأيضاً فإنَّ هؤلاءِ الفقهاءَ كلَّهُم قدْ نهوا عنْ تقليدِ غيرهِم ،وقدْ خالفهُم مَن قلَّدهم، وأيضاً فما الذي جعلَ رجلاً منْ هؤلاءِ أو من غيرهِم أولى أنْ يقلَّد منْ عمرَ بن الخطابِ أو عليَّ بن أبي طالبٍ أو ابنِ مسعود أو ابنِ عمرَ أو ابنِ عباسٍ أو عائشةَ أمِّ المؤمنين رضيَ اللهُ تعالى عنهُم، فلو ساغَ التقليدُ لكانَ كلُّ واحدٍ منْ هؤلاءِ أحقَّ بأنْ يتبعَ منْ غيرهِ انتهى .

إنما يتِمُّ(٣)فيمنْ لهُ ضربٌ منَ الاجتهادِ ولو في مسألة واحدةٍ ، وفيمنْ ظهرَ عليه ظهوراً بيناً أنَّ النبيَّ – صلى الله عليه وسلم – أمرَ بكذا ونهَى عنْ كذا، وأنهُ ليسَ بمنسوخٍ، إمَّا بأنْ يتتبعَ الأحاديثَ وأقوالَ المخالفِ والموافقِ في المسألةِ، فلا يجدُ له نسخاً، أو بأنْ يرَى جمعاً غفيراً منَ المتبحرينَ في العلمِ يذهبونَ إليهِ ويرَى المخالفَ لهُ لا يحتجُّ إلا بقياسٍ أو استنباطٍ أو نحوِ ذلكَ، فحينئذٍ لا سببَ لمخالفةِ حديثِ النبيِّ – صلى الله عليه وسلم – إلا نفاقٌ خفيٌّ أو حمقٌ جليٌّ .

وهذا الذي أشارَ إليه الشيخُ عز الدينِ بنُ عبد السلام حيثُ قالَ(٤):" وَمِن الْعَجَبِ الْعَجِيبِ أَنَّ الْفُقَهَاءَ الْمُقَلِّدِينَ يَقِفُ أَحَدُهُمْ عَلَى ضَعْفِ مَأْخَذِ إمَامِهِ بِحَيْثُ لَا يَجِدُ لِضَعْفِهِ مَدْفَعًا وَمَعَ هَذَا يُقَلِّدُهُ فِيهِ ، وَيَتْرُكُ مِن الْكِتَابِ والسُّنَّة وَالْأَقْيِسَةِ الصَّحِيحَةِ لِمَذْهَبِهِ جُمُودًا عَلَى تَقْلِيدِ إمَامِهِ ، بَلْ يَتَحَلَّلُ لِدَفْعِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ والسُّنَّة ، وَيَتَأَوَّلُهُمَا بِالتَّأْوِيلَاتِ الْبَعِيدَةِ الْبَاطِلَةِ نِضَالًا عَن مُقَلِّدِهِ ، وَقَدْ رَأَيْنَاهُمْ يَجْتَمِعُونَ فِي الْمَجَالِسِ فَإِذَا ذُكِرَ لِأَحَدِهِمْ فِي خِلَافِ مَا وَظَنَّ نَفْسَهُ عَلَيْهِ تَعَجَّب غَايَةَ التَّعَجُّبِ مِن اسْتِرْوَاحٍ إلَى دَلِيلٍ بَلْ لِمَا أَلِفَه مِن تَقْلِيدِ إمَامِهِ حَتَّى ظَنَّ أَنَّ الْحَقَّ مُنْحَصِرٌ فِي مَذْهَبِ إمَامِهِ أَوْلَى مِن تَعَجُّبِهِ مِن مَذْهَبِ غَيْرِهِ ، فَالْبَحْثُ مَعَ هَؤُلَاءِ ضَائِعٌ مُفْضٍ إلَى التَّقَاطُعِ وَالتَّدَابُرِ مِن غَيْرِ فَائِدَةٍ يُجْدِيهَا ، وَمَا رَأَيْت أَحَدًا رَجَعَ عَن مَذْهَبِ إمَامِهِ إذَا ظَهَرَ لَهُ الْحَقُّ فِي غَيْرِهِ بَلْ يَصِيرُ عَلَيْهِ مَعَ عِلْمِهِ بِضَعْفِهِ وَبُعْدِهِ ، فَالْأَوْلَى تَرْكُ الْبَحْثِ مَعَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ إذَا عَجَزَ أَحَدُهُمْ عَن تَمْشِيَةِ مَذْهَبِ إمَامِهِ قَالَ : لَعَلَّ إمَامِي وَقَفَ عَلَى دَلِيلٍ لَمْ أَقِفْ عَلَيْهِ وَلَمْ أَهْتَدِ إلَيْهِ ، وَلَمْ يَعْلَم الْمِسْكِينُ أَنَّ

هَذَا مُقَابَلٌ بِمِثْلِهِ وَيَفْضُلُ لِخَصْمِهِ مَا ذَكَرَهُ مِن الدَّلِيلِ الْوَاضِحِ وَالْبُرْهَانِ اللَّائِحِ ، فَسُبْحَانَ اللَّهِ مَا أَكْثَرَ مَن أَعْمَى التَّقْلِيدُ بَصَرَهُ حَتَّى حَمَلَهُ عَلَى مِثْلِ مَا ذُكِرَ ، وَفَّقَنَا اللَّهُ لِاتِّبَاعِ الْحَقِّ أَيْنَ مَا كَانَ وَعَلَى لِسَانِ مَن ظَهَرَ ، وَأَيْنَ هَذَا مِن مُنَاظَرَةِ السَّلَفِ وَمُشَاوَرَتِهِمْ فِي الْأَحْكَامِ وَمُسَارَعَتِهِمْ إلَى اتِّبَاعِ الْحَقِّ إذَا ظَهَرَ عَلَى لِسَانِ الْخَصْمِ ، وَقَدْ نُقِلَ عَن الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ قَالَ : مَا نَاظَرْت أَحَدًا إلَّا قُلْت اللَّهُمَّ أَجْرِ الْحَقَّ عَلَى قَلْبِهِ وَلِسَانِهِ ، فَإِنْ كَانَ الْحَقُّ مَعِي اتَّبَعَنِي وَإِنْ كَانَ الْحَقُّ مَعَهُ اتَّبَعْته ".

وقالَ الإمام أبو شامةَ: ينبغي لمنِ اشتغلَ بالفقهِ أنْ لا يقتصرَ على مذهبِ إمامٍ ويعتقدُ في كلِّ مسألةٍ صحةَ ما كانَ أقربَ إلى الكتابِ والسُّنَّة المحكَمةِ، وذلك سهلٌ عليهِ إذا كانَ أتقنَ العلومَ المتقدمةَ، وليجتنبِ التعصبَ والنظرَ في طرائقِ الخلافِ المتأخرةِ ،فإنها مضيعةٌ للزمانِ ولصفوهِ مكدرةٌ، فقد صحَّ عنِ الشافعيِّ أنه نَهى عنْ تقليدهِ وتقليدِ غيرِه .(٥)

وقال صاحبه المزني في أول مختصره :" اخْتَصَرْتُ هَذَا مِن عِلْمِ الشَّافِعِيِّ ، وَمِن مَعْنَى قَوْلِهِ ، لِأُقَرِّبَهُ عَلَى مَن أَرَادَهُ ، مَعَ إعْلَامِيَّةِ نَهْيِهِ عَن تَقْلِيدِهِ وَتَقْلِيدِ غَيْرِهِ ،لِيَنْظُرَ فِيهِ لِدِينِهِ وَيَحْتَاطُ فِيهِ لِنَفْسِهِ "(٦).

وفيمنْ يكونُ عاميًّا ويقلِّدُ رجلاً منَ الفقهاءِ بعينهِ يرَى أنْ يمتنعَ منْ مثلهِ الخطأُ ،وأنَّ ما قالهُ هو الصوابُ البتةُ، وأضمرَ في قلبِهِ ألا يتركَ تقليدَه وإنْ ظهرَ الدليلُ على خلافهِ، وذلك ما رواهُ الترمذيُّ(٧)عنْ عدي بن حاتم أنه قال : سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءَةَ يعني رسولُ الله – صلى الله عليه وسلم – :﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٣١) سورة التوبة ، قَالَ : « أَمَا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحَلُّوا لَهُمْ شَيْئًا اسْتَحَلُّوهُ وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ»

وفيمنْ لا يجوزُ أنْ يستفتيَ الحنفيُّ مثلاً فقيهاً شافعيًّا وبالعكسِ، ولا يجوزُ أنْ يقتديَ الحنفيُّ بإمامٍ شافعيٍّ مثلاً، فإنَّ هذا قدْ خالفَ إجماعَ القرونِ الأولى، وناقضَ الصحابةَ والتابعينَ.

وليس محلُّه فيمنْ لا يدينُ إلا بقولِ النبيِّ – صلى الله عليه وسلم – ،ولا يعتقدُ حلالاً إلا ما أحلَّهُ اللهُ ورسولهُ، ولا حراماً إلا ما حرَّمَهُ اللهُ ورسولهُ .

لكنْ لَّما لم يكنْ لهُ علمٌ بما قالهُ النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – ،ولا بطريقِ الجمعِ بينَ المختلفاتِ من كلامِه ولا بطريقِ الاستنباطِ منْ كلامِه اتَّبعَ عالماً راشداً على أنهُ مصيبٌ فيما يقولُ ويُفتي ظاهراً متبعَ سنَّةَ رسولِ الله – صلى الله عليه وسلم – ، فإنْ خالفَ ما يظنُّه أقلعَ منْ ساعتِه منْ غيرِ جدالٍ ولا إصرارٍ، فهذا كيفَ ينكرهُ أحدٌ ؟!

مع أنَّ الاستفتاءَ والإفتاءَ لم يزلْ بينَ المسلمينَ منْ عهدِ النبيِّ – صلى الله عليه وسلم – .

ولا فرقَ بينَ أنْ يستفتيَ هذا دائماً أو أنْ يستفتيَ هذا حيناً، وذلك حيناً، بعدَ أنْ يكونَ مجمعاً على ما ذكرناهُ، كيف لا ولمْ نؤمنْ بفقيهٍ أيًّا كانَ أنهُ أوحَى اللهُ إليهِ الفقه، وفرضَ علينا طاعتَهُ وأنهُ معصومٌ، فإنِ اقتدينا بواحدٍ منهم فذلكَ لعلمِنا بأنهُ عالمٌ بكتابِ اللهِ وسنَّةِ رسولِهِ (– صلى الله عليه وسلم –)، فلا يخلو قولُه إمَّا أنْ يكونَ منْ صريحِ الكتابِ والسُّنَّة أو مستنبطاً منهُما بنحوٍ منَ الاستنباطِ، أو عرفَ بالقرائنَ أنَّ الحكمَ في صورةٍ ما منوطٌ بعلَّةٍ كذا ،واطمأنَّ قلبُه بتلكَ المعرفةِ فقاسَ غيرَ المنصوصِ على المنصوصِ، فكأنهُ يقولُ: ظننتُ أنَّ رسولَ الله – صلى الله عليه وسلم – قالَ كلَّما وجدتَ هذهِ العلَّةَ فالحكمُ ثمَّةَ هكذا ، والمقيسُ مندرجٌ في هذا العمومِ، فهذا أيضا معزيٌّ إلى النبيِّ – صلى الله عليه وسلم – ، ولكنْ في طريقهِ ظنونٌ، ولولا ذلك ما قلَّدَ مؤمنٌ مجتهداً، فإنْ بلغَنا حديثاً منْ رسولِ اللهِ المعصومِ – صلى الله عليه وسلم – الذي

فُرِضَ علينا طاعتُه بسندٍ صالحٍ يدلُّ على خلافِ مذهبِهِ، وتركنا حديثَهُ واتبعنا ذلكَ التخمينَ فمنْ أظلمُ منَّا ؟!!
وما عذرُنا يومَ يقومُ الناسُ لربِّ العالمينَ؟!

(٢)- ومنها أنَّ تتبعَ الكتابُ والآثارُ لمعرفةِ الأحكامِ الشرعيةِ على مراتبَ:

أعلاها أنْ يحصلَ له منْ معرفةِ الأحكامِ بالفعلِ أو بالقوةِ القريبةِ منَ الفعلِ ما يتمكنُ بِهِ منْ **جوابِ** المستفتينَ في الوقائعَ غالباً، بحيثُ يكونُ **جوابُهُ** أكثرَ مما يتوقفُ فيهِ وتخصُّ باسمِ الاجتهادِ .

وهذا الاستعدادُ يحصلُ تارةً بالإمعانِ في جمعِ الرواياتِ وتتبعِ الشاذةِ والفاذَّةِ(٨)منها كما أشارَ إليهِ أحمدُ بنُ حنبلٍ معَ ما لا ينفكُّ منهُ العاقلُ العارفُ باللغةِ منْ معرفةِ مواقعِ الكلامِ وصاحبَ العلمَ بآثارِ السلف منْ طريقِ الجمعِ بينَ المختلفاتِ، وترتيبِ الاستدلالاتِ ونحو ذلك .

وتارةً بإحكامِ طرقِ التخريجِ على مذهبِ شيخٍ منْ مشايخِ الفقهِ مع معرفةِ جملةٍ صالحةٍ منَ السُّننِ والآثارِ بحيثُ يعلمُ أنَّ قولهُ لا يخالفُ الإجماعَ، وهذه طريقةُ أصحابِ التخريجِ .

وأوسطُها منْ كلتا الطريقتينِ أنْ يحصلَ له منْ معرفةِ القرآنِ والسُّننِ ما يتمكَّنُ بهِ منْ معرفةِ رؤوسِ مسائلِ الفقهِ المجمعِ عليها بأدلتِها التفصيليةِ، ويحصلُ له غايةَ العلمِ ببعضِ المسائلِ الاجتهاديةِ منْ أدلتِها ،وترجيحِ بعضِ الأقوال على بعضٍ، ونقدِ التخريجاتِ ومعرفةِ الجيدِ منَ الزيفِ، وإنْ لم يتكاملْ لهُ الأدواتُ كما يتكاملُ للمجتهدِ المطلَقِ فيجوزُ لمثلِهِ أنْ يلفِّقَ منَ المذهبينِ إذا عرفَ دليلَهُما،وعلِمَ أنَّ قولَهُ مما لا ينفذُ فيهِ اجتهادُ المجتهدِ، ولا يقبلُ فيه قضاءُ القاضي ،ولا يجري فيه فتوَى المفتينَ أنْ يتركَ بعضَ التخريجاتِ التي سبق الناسُ إليها إذا عرفَ عدمَ صحَّتِها ، ولهذا لم يزلِ العلماءُ ممنْ لا يدَّعي الاجتهادَ المطلقَ يصنِّفونَ ويرتبونَ ويخرِّجونَ ويرجِّحونَ، وإذا كانَ الاجتهادُ يتجزأُ عندَ الجمهورِ والتخريجُ يتجزأُ، وإنما المقصودُ تحصيلُ الظنِّ وعليهِ مدارُ التكليفِ، فما الذي يستبعدُ منْ ذلكَ ؟.

وأمَّا دونَ ذلك منَ الناسِ فمذهبُه فيما يردُ عليه كثيراً ما أخذَهُ عنْ أصحابِه وآبائِهِ وأهلِ بلدهِ منَ المذاهبِ المتبعةِ، وفي الوقائعَ النادرةِ فتاوَى مفتيةٌ، وفي القضايا ما يحكُمُ القاضي .

وعلى هذا وجدنا محققي العلماءِ منْ كلِّ مذهبٍ قديماً وحديثاً، وهو الذي وصَّى به أئمةُ المذاهبِ أصحابَهُم، وفي اليواقيتِ والجواهرِ أنهُ روي عن أبي حنيفةَ رضيَ اللهُ عنهُ أنهُ كانَ يقولُ(٩): لا ينبغي لمنْ لم يعرفْ دليلي أنْ يفتيَ بكلامي، وكانَ رضيَ اللهُ عنه إذا أفتَى يقولُ: هذا رأيُ النعمانَ بنِ ثابتٍ يعني نفسَه وهو أحسنُ ما قدرنا عليهِ فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصوابِ(١٠).

وكانَ الإمامُ مالكٌ رضيَ اللهُ عنهُ يقولُ: ما منْ أحدٍ إلا وهوَ مأخوذٌ منْ كلامِهِ ومردودٌ عليهِ إلا رسول اللهُ – صلى الله عليه وسلم – (١١).

وروى الحاكمُ والبيهقيُّ عنِ الشافعيِّ رضي اللهُ عنهُ أنهُ كانَ يقولُ: إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي(١٢)، وفي روايةٍ : إذا رأيتُمْ كلامي يخالفُ الحديثَ فاعملوا بالحديثِ واضربوا بكلامي الحائطَ(١٣)، وقال يوماً للمزني: يا أبا إبراهيمُ لا تقلدني في كلِّ ما أقولُ وانظرْ في ذلكَ لنفسكَ فإنهُ دينٌ(١٤)، وكانَ رضي اللهُ عنه يقولُ:"لا حجةَ في قولِ أحدٍ دونَ رسولِ الله – صلى

الله عليه وسلم – (١٥)وإنْ كثُروا"

وقال الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ قَدْ رُوِىَ عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – بِأَبِى هُوَ وَأُمِّى : أَنَّهُ قَضَى فِى بَرْوَعَ بِنْتِ وَاشِقٍ وَنُكِحَتْ بِغَيْرِ مَهْرٍ فَمَاتَ زَوْجُهَا فَقَضَى لَهَا بِمَهْرِ مِثْلِهَا وَقَضَى لَهَا بِالْمِيرَاثِ(١٦). فَإِنْ كَانَ يَثْبُتُ عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – فَهُوَ أَوْلَى الأُمُورِ بِنَا وَلاَ حُجَّةَ فِى قَوْلِ أَحَدٍ دُونَ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – وَإِنْ كَثُرُوا وَلاَ فِى قِيَاسٍ وَلاَ شَىْءَ فِى قَوْلِهِ إِلاَّ طَاعَةُ اللَّهِ بِالتَّسْلِيمِ لَهُ وَإِنْ كَانَ لاَ يَثْبُتُ عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – لَمْ يَكُنْ لأَحَدٍ أَنْ يُثْبِتَ عَنْهُ مَا لَمْ يَثْبُتْ وَلَمْ أَحْفَظْهُ بَعْدُ مِنْ وَجْهٍ يَثْبُتُ مِثْلُهُ. هُوَ مَرَّةً يُقَالُ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ وَمَرَّةً عَنْ مَعْقِلِ بْنِ سِنَانٍ وَمَرَّةً عَنْ بَعْضِ أَشْجَعَ لاَ يُسَمَّى : فَإِذَا مَاتَ أَوْ مَاتَتْ فَلاَ مَهْرَ لَهَا وَلاَ مُتْعَةَ."(١٧)

وكان الإمامُ أحمدُ رضي الله عنه يقولُ: ليسَ لأحدٍ معَ اللهِ ورسولهِ كلامٌ،(١٨)وقال أيضاً لرجلٍ(١٩):" لَا تُقَلِّدْنِي وَلَا تُقَلِّدْ مَالِكًا وَلَا الثَّوْرِيَّ وَلَا الْأَوْزَاعِيَّ ، وَخُذْ مِن حَيْثُ أَخَذُوا ."– يعني – منَ الكتابِ والسُّنَّة(٢٠)،لا ينبغي لأحدٍ أنْ يفتيَ إلا أنْ يعرفَ أقاويلَ العلماءِ في الفتاوَى الشرعيةِ ويعرفَ مذهَبهم، فإنْ سئلَ عنْ مسألةٍ يعلمُ أنَّ العلماءَ الذين يتخذُ مذهبَهم قدِ اتفقوا عليها فلا بأسَ بأنْ يقولَ :هذا جائزٌ وهذا لا يجوزُ، ويكون قولهُ على سبيلِ الحكايةِ ،وانْ كانتْ مسألةٌ قدِ اختلفوا فيها فلا بأسَ بأنْ يقولَ هذا جائزٌ في قولِ فلانٍ وفي قولِ فلانٍ لا يجوزُ، وليس له أنْ يختارَ فيجيبَ بقولِ بعضهِم ما لم يعرفْ حجَّتَه .

وعن أبي يوسفَ وزفرَ وغيرِهما رحمهُم اللهُ أنهم قالوا(٢١): لا يحلُّ لأحدٍ أنْ يفتيَ بقولنا ما لم يعلمْ منْ أينَ قلنا .

قيلَ لعصامَ بنِ يوسفَ رحمَه اللهُ إنكَ تكثرُ الخلافَ لأبي حنيفةَ رحمَه اللهُ، قالَ: لأنَّ أبا حنيفةَ رحمَه اللهُ أوتيَ منَ الفهمِ لِما لمْ نؤتَ فأدركَ بفهمِه ما لم ندركْ، ولا يسعُنا أنْ نفتيَ بقولِه ما لمْ نفهمْ".

وعن محمدِ بنِ الحسنِ أنهُ سئلَ متَى يحلُّ للرجلِ أنْ يفتيَ؟ قالَ: إنْ كانَ منْ أهلِ الاجتهادِ فلا يسعُه ،قيلَ : كيفَ يكونُ منْ أهلِ الاجتهادِ؟ قالَ : أنْ يعرفَ وجوهَ المسائلِ ويناظرَ أقرانَه إذا خالفوهُ، قيلَ أدنى الشروط للاجتهاد حفظُ المبسوطِ(٢٢).

---

(١) – حجة الله البالغة للدهلوي – (ج ١ / ص ٩٨) فما بعدها إذ هو فصل من فصول كتابه النفيس هذا

(٢) – الأحكام لابن حزم – (ج ٢ / ص ٢٣٤)

(٣) – يعني يصح ذلك لمن ملك آلة الاجتهاد أو كان قادرا على معرفة الأدلة الشرعية من مصادرها الأصلية، وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق ، فلا يمكن أن يكون كلُّ الناس مجتهدين ، ولا أطباء ، ولا مهندسين ، وذلك لأن الله تعالى شاء أن يكونوا مختلفين في طاقاتهم وقدراتهم العقلية والمادية ، فكيف نوجب على الجميع الاجتهاد ونحرِّم عليهم التقليد ؟!!

(٤) – فتاوى الأزهر – (ج ١ / ص ٢) وقواعد الأحكام في مصالح الأنام – (ج ٢ / ص ٢٧٧)

(٥) – مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول– (ج ١ / ص ٤٧)

(٦) – إيقاظ همم أولي الأبصار – (ج ١ / ص ١١٢) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٥ / ص ٢٩٧) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ٢ / ص ٣٠٥) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ١٩٧) الشاملة ٢ و مجلة المنار – (ج ١٤ / ص ٥١٠)

(٧) – برقم (٣٣٧٨) ومصنف ابن أبي شيبة برقم(٣٤٩٣٠) ومصنف ابن أبي شيبة مرقم ومشكل – (ج ١٣ / ص ٢٤٥) برقم(٣٤٩٣٠) وتفسير ابن أبي حاتم برقم (١٠٢٩١ و١٠٢٩٢) والسنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي – (ج ١٠ / ص ١١٦) برقم(٢٠٨٤٧) وهو صحيح لغيره

وانظر مجموع الفتاوى – (ج ١ / ص ٩٨) ومجموع الفتاوى – (ج ٢٠ / ص ٢١٦) ومجموع الفتاوى – (ج ٢٠ / ص ٢٨٩)

(٨) – الفَاذَّةُ " أَي الْمُنْفَرِدَة فِي مَعنَاهَا وَكَلِمَةٌ فَذَّةٌ تاج العروس – (ج ١ / ص ٢٤١٣) وفي لسان العرب – (ج ٣ / ص ٥٠٢): الفَاذَّة أَي المنفردة في معناها والفذُّ الواحد وقد فذ الرجل عن أَصحابه إِذا شذَّ عنهم وبقي فرداً

(٩) – الجامع الصغير – (ج ١ / ص ٧) و فتاوى يسألونك – (ج ١ / ص ١٧١) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٤٦٤٦)

(١٠) – التقليد والإفتاء والاستفتاء – (ج ١ / ص ٢١) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٤ / ص ٢٨) وفقه العبادات – حنفي – (ج ١ / ص ٩) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ٩٦) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ٢٤)

(١١) – قلت : لم أعثر عليه بهذا اللفظ في مصدر من مصادر المالكية ، وهو موجود في تفسير ابن كثير – (ج ١ / ص ٥٤) ولقاءات الباب المفتوح – (ج ٦٦ / ص ٦) وفتاوى يسألونك – (ج ٢ / ص ٢٠٧) وفتاوى الشيخ ابن جبرين – (ج ٦٣ / ص ٢٥٣) ومجموع فتاوى و مقالات ابن باز – (ج ١ / ص ٢٢٣) ومجموع فتاوى و مقالات ابن باز – (ج ٣ / ص ٥٢) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٨٤٦) وفتاوى الشبكة الإسلامية معدلة – (ج ٥ / ص ٢٢٦٣) وفتاوى نور على الدرب – (ج ١ / ص ٢٥) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٤ / ص ٩٣) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٦ / ص ٢٣٤) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ١٣ / ص ٥٢) وسير أعلام النبلاء – (ج ٨ / ص ٩٣) وسير أعلام النبلاء – (ج ١٠ / ص ٧٣) وسير أعلام النبلاء – (ج ٣ / ص ٣٧٢)

(١٢) – فتاوى الأزهر – (ج ١٠ / ص ١٧٥) وفتاوى الرملي – (ج ٦ / ص ٢٧٧) والفتاوى الفقهية الكبرى – (ج ٣ / ص ٣٤٠) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٣) وفتاوى الشبكة الإسلامية – (ج ٢ / ص ٣٦٣٠) وفتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء – (ج ٥ / ص ١٧٠) و (ج ٥ / ص ٢٠٢) والموسوعة الفقهية١–٤٥ كاملة – (ج ٢ / ص ٤٤٤٣) والفقه الإسلامي وأدلته – (ج ١ / ص ٣٥) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ١ / ص ٢٢٠) وحاشية رد المحتار – (ج ١ / ص ٧٢) وفتح القدير – (ج ١٢ / ص ١٦٦) ورد المحتار – (ج ١ / ص ١٦٦) ومواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل – (ج ٣ / ص ٢٠٤) والذخيرة في الفقه المالكي للقرافي – (ج ١ / ص ١٢٨) والمجموع – (ج ١ / ص ٩٢) وشرح البهجة الوردية – (ج ٥ / ص ١٥٦) وحاشيتا قليوبي – وعميرة – (ج ١٣ / ص ٤٠٦) وتحفة المحتاج في شرح المنهاج – (ج ١ / ص ٢١٩) ومغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج – (ج

١ / ص ٤٩) ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج – (ج ١ / ص ١٢٧) وكتاب الإبهاج في شرح المنهاج – (ج ٢ / ص ٤٦٨) والتقليد والإفتاء والاستفتاء – (ج ١ / ص ٥) وسير أعلام النبلاء – (ج ١٠ / ص ٣٥) والموسوعة الفقهية الكويتية – (ج ١٢ / ص ٢٦٦) وقد شرح التقي السبكي، المتوفى سنة ٧٥٦هـ قول الإمام الشافعي: إذا صح الحديث فهو مذهبي، في رسالة نشرت ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٣/٩٨-١١٤، فراجعها لزاماً ، وسيمر الكلام عليها ببحث معنون (إذا صح الحديث فهو مذهبي)

(١٣) – مجلة مجمع الفقه الإسلامي – (ج ٢ / ص ٢١٨٠٢) وعقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد- (ج ١ / ص ٢٧)

(١٤) – المصدر السابق

(١٥) – ذكر ه ابن حزم من قوله في المحلى في سبعة عشر موضعا انظر مثلا : – (ج ١ / ص ٤٧٧) و (ج ٢ / ص ٧٤٢) و (ج ٣ / ص ٤٩٢) و (ج ٤ / ص ٦٨٨) و (ج ٥ / ص ٦٣٥)

(١٦) – سنن أبي داود(٢١١٦) والحديث قد صح

(١٧) – السنن الكبرى للبيهقي (ج ٧ / ص ٢٤٤)(١٤٧٩٦) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ٢ / ص ٤٢٨) وهو صحيح

(١٨) – عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد- (ج ١ / ص ٣٢)

(١٩) – الفتاوى الكبرى – (ج ٧ / ص ٢١٢) ومجموع فتاوى و مقالات ابن باز – (ج ١ / ص ٢٢٤) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٣) والموسوعة الفقهية١-٤٥ كاملة – (ج ٢ / ص ٤٦٧٩) والدرر السنية في الأجوبة النجدية – الرقمية – (ج ٥ / ص ٢٩٧) وفتاوى واستشارات الإسلام اليوم – (ج ٥ / ص ٣١٧) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ٢ / ص ٣٠٦) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ١٩٧)

(٢٠) – قلت : هذا الكلام يقال للمجتهد فقط، وليس للعامي

(٢١) – البحر الرائق شرح كنز الدقائق – (ج ١٣ / ص ٣٠٠) و (ج ١٧ / ص ٣٦٠و٣٦٢) وتيسير التحرير – (ج ٤ / ص ٣٦٣) وفواتح الرحموت – (ج ٢ / ص ٣٦٤)

(٢٢) – انظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق – (ج ١٢ / ص ٥٧)." [1]

"زمان ولا أضعف. وخاصة الكمية لا توجد في غير الكمية، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكمية فهي مساو ولا مساو وكثير وقليل وزائد وناقص، فانك تقول هذه العشرة مساوية للثمانية والاثنين، وغير مساوية للثمانية فقط، وهكذا في جميع أنواع الكمية. وهذه عبارة لم تعط اللغة العربية غيرها، وقد تشاركها فيها الكيفية، وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا استبانة ظاهرة لا تختل، وهي لفظة فيها تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر. وللكيفية أيضا في اللطينية لفظ بها اختصاصنا بينا لا إشكال فيه، دون سائر المقولات، لا يوجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنما يصار في مثل هذا إلى الأبعد

(١) الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد، ص/١٢١

من **الأشكال على** حسب الموجود في اللغة وبالله تعالى التوفيق [٢٣ و]
وبهذا الذي ذكرنا يتبين أن الواحد ليس عددا لان العدد هو ما مجد عدد آخر مساو له، وليس للواحد عدد يساويه، لأنك إذا قسمته لم يكن واحدا بل هو كسير حينئذ، وبهذا وجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدئ ولجميع الخلق، وانه ليس عددا معدودا، والخلق كله معدود.

٣ - باب الكيفية

تكاد الكيفية تعم جميع المقولات التسع، حاشا الجوهر، لكنها لما كانت **جوابا** فيما سئل عنه بكيف، لم تعمها عموما كليا مطلقا، إذ من سأل: كيف هذا؟ لم يجب: إنه سبعة أذرع، ولا أنه أمس، ولا أنه في الجامع.

والكيفية هو كل ما تعاقب على جميع الاجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حال صحة وسقم وغنى وعدم وخمول ولون، وسواء أكانت الأمور التي ذكرنا مزايلة: كصفرة الخوف وحمرة الخجل وكدرة الهم، أو كانت غير مزايلة كصفرة الذهب وخضرة البقل وحمرة الدم وسواد القار وبياض البلور.

ومن الكيفيات أيضا جميع أعراض النفس من عقل وحمق وحزم وسخف." (١)

"فإن قيل المراد العلم بمقتضى الظن بالأحكام على الوجه المظنون فإن ظن وجوبه علم وجوب العمل به، وإن ظن حرمته علم حرمة العمل بها وكذا الباقي والتعرض للوجوب على سبيل التمثيل أجيب بأن القياس المذكور لا يفيد إلا وجوب العمل بمقتضى الظن لا غير، ولا يقال المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فإذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته، وهكذا الباقي؛ لأنا نقول لا دلالة للعلم بالأحكام على ذلك فحينئذ يكون التعريف فاسدا ثم هذا كله بعد تسليم صحة أن يقال أولا العلم بالأحكام ويراد العلم بوجوب العمل بالأحكام، وإلا فقد يقال أولا لا دلالة له على هذا بشيء من الدلالات الثلاث، ولو قيل أطلق ذلك وأريد به هذا مجازا **فجوابه** أنه أولا ممنوع إذ لا علاقة بينهما مجوزة له ولو سلم فمثل هذا المجاز ليس بشهير ولا قرينة ظاهرة عليه فلا يجوز استعماله في التعريفات وثانيا العلم بوجوب العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الإجمالية، والفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية. وثالثا إنما يتم هذا المطلوب على مذهب المصوبة القائلين بكون الأحكام تابعة لظن المجتهد، وهو قول مرجوح كما سيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى. وأما على مذهب غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطأ فلا يكون مناطا للحكم ولا وجوب اتباعه موصلا له إلى العلم، قال المحقق الشريف: ولا مخلص إلا أن يراد بالأحكام أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الأمر أو في الظاهر، ومظنونه حكم الله ظاهرا طابق الواقع أو لا، وهو الذي نيط بظنه، وأوصله وجوب اتباعه إلى العلم بثبوته، ومن ها هنا ينحل **الإشكال بأنا** نقطع ببقاء ظنه، وعدم جزم مزيل له، وإنكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك؛ لأن الظن الباقي متعلق بالحكم قياسا إلى نفس الأمر والعلم المتعلق به مقيسا إلى الظاهر "وما قيل في" وجه "إثبات قطعية مظنونات المجتهد" بناء على أن المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على ما ذكره الفاضل العبري في." (٢)

---

(١) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص/٥٢

(٢) التقرير والتحبير، ٥٦/١

"والدليل السمعي الكلي بالنسبة إلى هذا العلم بهذه المثابة؛ لأنه يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته، وهي كونه مثبتا للأحكام الشرعية ثم لما كان اللازم في التعبير عنه لفظا للدلالة عليه بخصوصه أن يقيد بالحيثية التي يقع البحث عن أعراضه المذكورة من جهتها؛ لأنه لم تتحقق غاية تترتب على البحث عن أحوال شيء من جميع جهاته قيده بها، وقد اندفع بقوله إلى قدرة إثبات الأحكام **الإشكال المشهور** على قولهم إلى إثبات الأحكام، وهو أنه إذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فتكون جزءا منه. وحينئذ يلزم تقدمها على نفسها؛ لأنها مما يبحث عنها في هذا العلم ولا خفاء في أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد، وأن يتقدم على العارض على أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه المذكورة لا عنه ولا عن أجزائه حتى احتاجوا إلى **الجواب** عنه بأن الحيثية هنا ليست نفس الإثبات بل إمكانه، وأن هذا ليس من الأعراض المبحوث عنها فيه وذهب صدر الشريعة إلى أنها بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها فيه فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض متنوعة، وإنما يبحث في ذلك العلم عن نوع منها فالحيثية لبيان ذلك النوع لا قيد للموضوع "وبالفعل في المسائل" أي والموضوع بالفعل في مسائل هذا العلم "أنواعه" أي الدليل الكلي السمعي نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا إذا كانت دلالته قطعية. وقد وقع في التلويح أن هذا الحمل على موضوع العلم، وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على البديع، وقال فيه الدال على الموضوع إذا أفاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه والحمل في المسائل قلما يقع عليه نفسه بل كما أفادني المصنف رحمه الله حال القراءة عليه أن موضوع العلم لا يكون موضوعا في شيء من مسائل العلم إلا إذا قلنا إن موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه ا هـ. يعني كما هو قول القاضي الأرموي، وقد نظر فيه في المواقف من وجهين على ما يعرف ثمة.." (١)

"ص -١٥٤-...ذلك إلى أصحابنا ثم يقدم بالنسبة إلى الكرخي على ما في الميزان عنه لأنه أعرف بمذهب شيخه من غيره ممن تأخر عنه مقدم عليه بالنسبة إلى غير الكرخي، وفي البدائع مشيرا إلى ما أخرج الستة عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام قال: "لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم" الحديث .

فإن قيل في هذا الحديث ضرب **إشكال**؛ لأن فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فأجاب عن شيء آخر لم يسأل عنه، وهذا حيد عن **الجواب** أو يوجب أن يكون إثبات الحكم في مذكور دليلا على أن الحكم في غيره بخلافه، وهذا خلاف المذهب ثم ذكر أجوبة منها أنه لما خص المخيط علم أن الحكم في غيره بخلافه، والتنصيص على حكم في مذكور إنما لا يدل على تخصيص الحكم به إذا لم يكن فيه حيد عن **الجواب** فأما إذا كان فإنه يدل عليه صيانة لمنصب النبي صلى الله عليه وسلم عن **الجواب** عن غير السؤال على أن التنصيص إنما لا يدل على التخصيص عندنا في غير الأمر والنهي فأما في الأمر والنهي فيدل عليه ا هـ. فأفاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف في كلام الشارع فقط يفيد بمفهوم المخالفة أنهم لا ينفونه في اللغة كما لا ينفونه في العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم في النضال في هذا المجال.." (٢)

(١) التقرير والتحبير، ٩٠/١

(٢) التقرير والتحبير، ٣٢٠/١

"هذا وإنما لم أقل المراد بقول المصنف لانعقاده سببا في الحال على ما عرف يعني في باب التدبير من أنه لا بد لثبوت الملك وزواله من الأهلية لهما والموت سالب لهذه الأهلية فامتنع أن يجعل قوله المذكور حال حياته سببا بعد موته فلزمت سببيته في الحال وإلا انتفت أصلا لكنها لم تنتف شرعا فثبت ما قلنا؛ لأن هذا ونحوه يفيد أن سببية القول المذكور للحرية في الحال في باب التدبير إنما تثبت ضرورة زوال الأهلية إذا وجد المعلق عليه وحينئذ يقال: عليه لا يصح إلحاق إذا جاء غد فأنت حر إذا مت فأنت حر في ثبوت السببية في الحال لأن ثبوتها في مسألة التدبير للضرورة المذكورة وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وهي منتفية في إذا جاء غد فأنت حر لانتفاء المانع المذكور؛ إذ ليس موت القائل بمظنون قبل الغد فضلا عن كونه محققا ويكون **الجواب** بهذا لمن استشكل هذا الفرع على مسألة التدبير دافعا للإشكال، ولا يحتاج إلى **الجواب** بشيء من الأجوبة الماضية ثم أنى يكون الفرق بين الإضافة والتعليق بالخطر وعدمه مستلزما المساواة إذا جاء غد فأنت حر لإذا مت فأنت حر في عدم جواز البيع قبل الغد كما قبل الموت مع الإعراض عن جعل المناط في مسألة التدبير عدم الخطر بل ضرورة تصحيح قول المدبر شرعا، وهي منتفية في المقيسة فليتأمل.." (١)

"رجوعه" أي الاستثناء "إلى الأول بالدليل قلنا الرفع ظاهر في الأخيرة ولذا" أي ولظهوره فيها "لزم فيها اتفاقا فلو تم" هذا الدليل الذي قيل "توقف في الكل وهو" أي التوقف فيه "باطل، وحاصله" أي قول الشافعية "ترجيح المجاز ففيما يليه" أي فالاستثناء فيما يليه "حقيقة وفي الكل مجاز وأما في غيرهما" أي ما يليه والكل "فيمتنع للفصل" بينه وبين المستثنى منه "حقيقة وحكما وفي المجاز يتوقف على القرينة" فتترجح الحقيقة ثم لو وقع الاستثناء من الكل مجازا ما علاقته **فالجواب** "والعلاقة تشبيهه" أي غير الكلام الأخير "به" أي بالأخير "لجمع العطف بخلاف الاتصال الصوري لأنه يتحقق بلا عطف ومع الإضراب" فلا يصلح علاقة "وما قيل في وجهه" أي التوقف في غير الأخيرة "الأشكال" بفتح الهمزة جمع شكل بفتح المعجمة "توجب الإشكال" بكسر الهمزة الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب "فمعناه" أن الاستثناء "يخرج من الأولى" تارة "ولا يخرج" منها أخرى "فتوقف فيه" أي في إخراجه من غير الأخيرة "وإلا" أي وإن لم يكن معناه هذا "اقتضى أن يتوقف في الأخيرة أيضا" وهو باطل "الشافعية" قالوا أولا: "العطف يصير المتعدد كالمفرد" وتقدم باقي توجيهه "أجيب" بأن تصيير المتعدد كالمفرد دائما هو "في" عطف "المفردات" بعضها على بعض لأن العطف في الأسماء المختلفة كالجمع في الأسماء المتفقة." (٢)

"احتمال الصدق والكذب فهو إنشاء من كل وجه "وقد يلتزم" كونه إنشاء ويجاب عدم صحة نية الثلاث فيه بأنه لما كان في الأصل إخبارا ثم نقل إلى الإنشاء الشرعي يجب أن يبقى ما عرف أنه نقل إليه، ومن المعلوم أنه إنما نقل إلى وقوع واحدة فلا يجوز أن يقع به أكثر منها إلا بسمع، وهو منتف، وهذا معنى قوله: "غير أن المتحقق تعيينه برمته" أي أنت طالق بجملته "إنشاء لوقوع واحدة فتعديها" أي الواحدة إلى ما فوقها يكون "بلا لفظ" مفيد لذلك، وهو لا يقع بهذا "بخلاف طلقي" فإنه لم ينقل إلى شيء بل استعمل في معناه اللغوي "لأنه طلب لإيقاع الطلاق فتصح" نية الثلاث فيها

---

(١) التقرير والتحبير، ١/٣٨٤

(٢) التقرير والتحبير، ١/٤٩٨

كما تقدم. ولما كان هنا مظنة أن يقال يشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث بنيتها بطالق بوقوع الثلاث بنيتها بطالق طلاقا فإن طلاقا منتصب على أنه مصدر طالق أشار إلى **جوابه** أولا بقوله: "وفي الثلاث" أي وفي وقوعها بنيتها "بطالق طلاقا رواية" عن أبي حنيفة "بالمنع" أي بمنع وقوعها، وإنما يقع به واحدة، وإن نوى الثلاث فلا **إشكال وثانيا** بقوله "وعلى التسليم" لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة "هو" أي وقوعها به "على إرادة التطليق بطلاقا مصدر المحذوف" فإنه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ فصح أن يراد به الثلاث حينئذ معمولا لفعل محذوف تقديره طالق؛ لأني طلقتك طلاقا ثلاثا لكن قال المصنف "وإنما يتم" القول بوقوعها بطلاقا "بإلغاء طالق معه" أي مع." (١)

"ص -٣٧٤-..."لاحتمال التكرار"، فقال فلو لم يحتمل لما أشكل عليه "وهو" أي وكونه دليلا "للوقف بالمعنى الثاني" وهو لا يدري مراد المتكلم به أهو المرة أم التكرار "أظهر" من كونه دليلا لاحتمال التكرار لأن كونه ظاهرا للمرة لا يستلزم كون السؤال في محل الحاجة لجواز العمل به من غير حاجة إلى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفيا على السامع فإن سؤاله في محل الحاجة وهو الأصل فيه والأصل الحمل على الأصل "وإيراده" دليلا "لإيجاب التكرار وجه بعلمه" أي السائل "بدفع الحرج" في الدين وفي حمل الأمر بالحج على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل قال المصنف "وإنما يصحح" هذا التوجيه "السؤال" على تقدير كون الأمر للتكرار، إذ يقال: إنه حينئذ لم يكن محتاجا إليه فيعتذر بهذا "لا كونه دليلا لوجوب التكرار" لاستغنائه حينئذ عن السؤال ظاهرا، وأما قوله "أو احتماله" ففيه نظر لأن الاستفسار قد يكون للقطع بالمرجوح لظنه بقرينة عليه "ثم **الجواب**" للجمهور عن هذا السؤال "أن العلم بتكرير الحكم "المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه" أي سؤال السائل "**لإشكال أنه**" أي سبب الحج "الوقت فيتكرر" الحج لتكرر الوقت "أو" أن سببه "البيت فلا" يتكرر لا لكون الأمر يوجب التكرار أو يحتمله أو للوقف في مقتضاه، والاحتمال مسقط للاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه، والذي في صحيح مسلم وسنن النسائي عن أبي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا" فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم "، نعم كون السائل الأقرع بن حابس هو كذلك على ما في رواية ابن عباس عند أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه، ثم وجه الاستدلال به أن المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الأمر، وأجيب بالمنع بل معناه لصار." (٢)

"ص -٣٩٢-...كلاهما عليه وجود الحل من وجه وهو منتف في المحارم وعلى هذا لا ورود **للإشكال بالنسبة** إلى النسب والعدة، وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا **إشكال أصلا** إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب، ويورد **الإشكال بعدم** الحد إذا لم يعلم بالتحريم على قولهم، ويدفع بأنه لعدم العلم بذلك، فليتنبه له. قال المصنف "ويجب مثله" أي هذا وهو البطلان "في العبادات" سواء كان النهي عنها لوصف ملازم أو لا، لأنها إذا لم تنتهض سببا لحكمها الذي شرعت له تحققت بوصف الباطل، إذ تصير عديمة الفائدة، وهذا بحث المصنف

---

(١) التقرير والتحبير، ٨٨/٢

(٢) التقرير والتحبير، ٢٩١/٢

واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع. "كصوم العيد" فإن النهي عنه لمعنى ملازم وهو الإعراض عن ضيافة الله – تعالى – فكان بعد كونه حراما لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي عنه باطلا "لعدم الحل والثواب" أي لانتفاء صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذي شرع له العبادة النافلة، ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد فقال "فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوبه" أي القضاء بالإفساد "يتبعه" أي حل ابتداء الشروع، وهو منتف فإن قيل: فيلزم أن لا يصح النذر به لما في صحيح مسلم مرفوعا "لا نذر في معصية الله" لكنه يصح **فالجواب** المنع "وصحة نذره لأنه" أي نذره "غير متعلقه" الذي هو مباشرة الصوم المنذور فيه فصح "ليظهر" أثره "في القضاء تحصيلا للمصلحة" والحاصل أن صحة النذر به تتبع وجود المصلحة، لأن شرع المشروعات كلها لمصالح العباد، وفي تصحيح النذر به ذلك، وهو أن ينعقد به ليظهر في القضاء فيحصل به فما انعقد إلا موجبا للقضاء "فيجب" على هذا "أن لا يبرأ" الناذر "بصومه" لكنهم قائلون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لأنه نذر ما هو ناقص، وأداه كما التزمه ولما كان هذا مبنيا على أن موجب النذر وجوب أدائه فإذا لم يؤده حينئذ يوجب خلفه من القضاء دفعه بقوله "فإن لزم فيها" أي في صحة النذر "وجوب." (١)

"ص –١١٢–...عدمه في العمر لبطل ترتب الصوم عليه لأن العجز عنها حينئذ لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن يحصل القدرة في الاستقبال.

"ولو فرط" الموسر الذي وجبت عليه الكفارة في التكفير بالمال "حتى هلك المال انتقل" وجوب التكفير به "إلى الصوم" أي التكفير به "بخلاف الحج" فإنه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى لو لم يقدر عليه حتى مات كان مؤاخذا به في الآخرة لأنه مبني على القدرة الممكنة كما سلف "وإنما ساوى الاستهلاك" للمال "الهلاك" في سقوط الكفارة بالمال ولم يساوه في سقوط الزكاة مع تساويهما في البناء على القدرة الميسرة "لعدم تعين المال" في الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك تعديا "بخلافه" أي المال "في الزكاة" فإن الواجب جزء من النصاب كما تقدم آنفا فإذا استهلكه فقد استهلك الواجب وبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر** وهو أن الواجب المالي في الكفارة يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر قبل التكفير بالصوم ولا يعود في الزكاة فتكون دون الزكاة وتوضيحه أن الشرع اعتبر القدرة في الزكاة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر فبعد فوات ما وجب منه لا تثبت القدرة على الأداء بحصول مال آخر فلا يعود الوجوب فأما الكفارة فيتعلق الوجوب فيها بمطلق المال لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لإثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سواء في ثبوت القدرة على التكفير به "ونقض" الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بناء على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها مع الدين الذي له مطالب من العباد "بوجوبها" أي الكفارة بالمال "مع الدين بخلاف الزكاة" بأن يقال لو كان الدين منافيا لليسر في الزكاة مانعا من وجوبها لكان منافيا له في الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيهما مشغولا بالحاجة الأصلية وهي قضاء الدين." (٢)

(١) التقرير والتحبير، ٣٢٨/٢

(٢) التقرير والتحبير، ٢٢٧/٣

"تعالى على لسان جبريل كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا عند ظن عبدي بي" الحديث. وما في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روي عن ربه عز وجل أنه قال: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا". والمتواتر وستعرف معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا أيمانهما وأبي فعدة من أيام أخر متتابعات وبعض الأحاديث الإلهية التي أسندها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى على لسان جبريل كالحديث الحسن الذي أخرجه أحمد وغيره أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي البلاد شر؟ قال "لا أدري حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدري حتى أسأل ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال إني سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الأسواق" فلا جرم إن قال "فخرجت الأحاديث القدسية" أي الإلهية ولم يبين مخرجها لاختلافه باختلاف نوعيها المذكورين. بقي أن يقال يبقى اللفظ العربي الذي أسنده النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر والتذكر وليس بقرآن داخلا في هذا التعريف فيحتاج إلى مخرج **والجواب** أن دخول هذا وخروجه فرع وجوده ولا وجود له فلا إشكال.." (١)

"أنه كان للفقر وإنما لم يعط الآخر مع وجود الباعث لفسقه وإلا زال ظن كونه للفقر فظهر أنه لا يعلم أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على المقتضي ولا نعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا وإلا لكان التخلف قاطعا في عدم المقتضي "ويجري فيه" أي في هذا **الجواب** "**إشكال المقارنة**" أي ما إذا كان العلم بالتخلف مقارنا لظهور العلية إذ لا يتأتى حينئذ ذكر الاستمرار "ودفعه" أي إشكالها بأن ما يتوقف على العلم بالعلية هو العلم بالمانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشيء بحيث إذا جامع الباعث منع مقتضاه كما تقدم كل منهما آنفا "وجه المختار" وأن عدم النقض في كل من المنصوصة والمستنبطة ليس بشرط في صحتها "أنه" أي التخلف "تخصيص لعموم دليل حكم" وهو كون الوصف علة "فوجب قبوله كاللفظ" أي كما يجب قبول التخصيص في العموم اللفظي إذ لا فرق مؤثر بينهما. "وما قيل الخلاف" في جواز التعليل بعلة منقوضة "مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع" أن لها عموما "إذ" المعنى واحد "لا تعدد إلا في محاله" فلا يقبل التخصيص "مانع هنا" أي من تخصيص العلة لأنها معنى والقائل بأن لها." (٢)

"فإن مثل هذه الأجوبة ليست بعلم، ولا تفيد سوى حيرة السائل وتبلُّده، وإنما الواجب على المفتي أن يبيِّن بيانًا مزيلا للإشكال، متضمنًا لفصل الخطاب، كافيًا في حصول المقصود، لا يحتاج معه السائل إلى غيره (١).

الفائدة الثالثة عشرة

في أن المفتي لا يطلق **الجواب**

إذا كان في المسألة تفصيل ولا يفصِّل إلا حيث يجب التفصيل

مما ينبغي للمفتي أن ينتبه له أن لا يطلق **الجواب** في مسألة فيها تفصيل، إلا إذا علم أن السائل إنما يسأل عن أحد أنواعها؛

---

(١) التقرير والتحبير، ٤/٨٠

(٢) التقرير والتحبير، ٥/٤٥٩

إذ كثيرًا ما يقع غلط المفتي في هذا، فَتَرِدُ إليه المسائل في قوالب متنوعة، فتارة ترد على المفتي المسألتان: صورتهما واحدة، وحكمهما مختلف، وتارة ترد عليه المسألتان: صورتهما مختلفة، وحقيقتهما واحدة، وحكمهما واحد، وتارة ترد عليه المسألة مجملة، تحتها عدة أنواع، فيذهب وهمه إلى واحد منها، ويذهل عن المسئول عنه، فيجيب بغير الصواب، ومن أمثلة ذلك:

١- إذا سئل المفتي عن رجل دفع ثوبه إلى قصَّار (٢) يقصره فأنكر القصار الثوب ثم أقرّ به، هل يستحق الأُجرة على القصارة أم لا ؟.

فالجواب بالنفي إطلاقًا أو بالإثبات إطلاقًا خطأ، والصواب التفصيل، وهو أنه إن كان قصَّره قبل الجحود فله أجرة القصارة؛ لأنه قصره لصاحبه، وإن كان قصره بعد جحوده فلا أجرة له؛ لأنه قصره لنفسه.

---

(١) – انظر إعلام الموقعين ج ٤ ص ١٧٧ – ١٧٨ .

(٢) – قال في مختار الصحاح ، قصر الثوب دقه ، وبابه نصر، ومنه القصَّار ا . هـ . انظر مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي ص ٥٣٧ المطبعة الأميرية ١٣٤٠ هـ . قلت : والقصّار هو الفسّال الذي يفسّل الثياب .." (١)

" مسلما كذا نقله عنه الرافعي في آخر كتاب الردة وأقره

الثالث لو فعل شيئا وأنكره فقال له قائل إن كنت كاذبا فامرأتك طالق فقال طالق وقع الطلاق فإن ادعى أنه لم يرد طلاق امرأته فيقبل لأنه لم يوجد منه تسمية لها ولا إشارة إليها كذا قاله الرافعي في أثناء اركان الطلاق وقريب من ذلك ما إذا قال الزوج قبلت ولم يقل نكاحها ولا تزويجها والصحيح فيه عدم الصحة

ونظيره من البيع قالوا ينعقد ويكون صريحا وهو في غاية **الإشكال فإن** المقدر إن كان كالملفوظ به لزم الانعقاد في النكاح وإن لم يكن كذلك لزم أن لا يكون صريحا في البيع

الرابع ما ذكره الرافعي في الباب الرابع من أبواب الخلع إذا قالت المرأة طلقني على ألف فإن أجابها وأعاد ذكر المال فذاك وإن اقتصر على قوله طلقتك كفى وانصرف إلى السؤال على الصحيح لما ذكرناه وقيل يقع رجعيا ولا مال نعم إن قال قصدت الابتداء دون **الجواب** قبل وكان رجعيا فإن اتهمه حلفه

ولو قال المشتري لم أقصد بقولي اشتريت **جوابك** ففي البحر للروياني أن الظاهر القبول أيضا قال ويحتمل أن لا يلحق بالخلع ." (٢)

"الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم أن الخطاب نوعان ، إما تكليفي ، وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، وإما وضعي ، وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط فلما ذكر أحد النوعين ، وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر ، وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي ؛ لأنه داخل في الاقتضاء أو التخيير ؛ لأن المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء

---

(١) التقليد والإفتاء والاستفتاء الرجحي، ص/٢٠٠

(٢) التمهيد، ص/٤٧٤

لكن الحق هو الأول ؛ لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر ، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعا (وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) أي بعض المتأخرين من متابعي الأشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا إسناد أمر إلى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق إطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا ، وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أي على تعريف الحكم ، وهو خطاب الله تعالى إلخ (إن الحكم المصطلح بين) الفقهاء (ما ثبت بالخطاب لا هو) أي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء ، وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين مع أنه حكم ، فإن قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الإسلام والصلاة لا يصح . وأما في غير الإسلام والصلاة فإن تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي ، ثم أداء الولي حكم آخر مترتب على الأول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الأحكام المتعلقة بأفعاله ، فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس إذ لا خطاب هنا ، (إلا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفا ، نحو آتيك طلوع الفجر أي وقت طلوعه فقوله إلا أن يقال هذا القبيل فإنه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي جميع الأوقات إلا وقت قوله في جواب الإشكال (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الإشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أي من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد بالأفعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح . (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) ؛ لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعني بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص." (١)

"بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الإشكال المتقدم ، وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا ؛ لأنهما من أفعال القلب . (والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه ، بل هو علم الأخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب . وأما عند الأشعري وأتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح أضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعري . (ولا يزاد عليه) أي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم

(١) التوضيح على التنقيح، ٥/١

فإنهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل) اعلم أن هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع ؛ لأنا لا نسلم أنه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها ؛ لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وإن قل فإن الشخص العالم بمائة مسألة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسألة غريبة فإنه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لإخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ، ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام الكل ؛ لأن الحوادث لا تكاد تتناهى ، ولا ضابط يجمع أحكامها ، ولا يراد كل واحد لوجود لا أدري ، ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الأكثر للجهل به ، ولا التهيؤ للكل إذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ، ولا يراد أنه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد ؛ لأن العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الأحكام مدة حياتهم كأبي حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطأ في الاجتهاد ولأن حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لا يليق في الحدود أن يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص إذ لا دلالة للفظ عليه أصلا وإذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال : (بل هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر أن يعلم في أي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول." (١)

---"

(مسألة : حكاية الفعل) لا تعم لأن الفعل المحكي عنه ، واقع على صفة معينة نحو = صلى النبي عليه السلام في الكعبة = فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فإن ترجح بعض المعنى بالرأي فذاك ، وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام ، وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ، ويحمل فعله عليه السلام على النفل ، ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام ، والتساوي بين الفرض ، والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا . (وأما نحو = قضى بالشفعة للجار = فليس من هذا القبيل ، وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ، ولأن الجار عام) **جواب** **إشكال هو** أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ، ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار .." (٢)

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٦/١

(٢) التوضيح على التنقيح، ٣٥/١

"وفي نظيره بطريق القياس . (ولنا قوله تعالى = لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم =) فهذه الآية تدل على أن المطلق يجري على إطلاقه ، ولا يحمل على المقيد لأن التقييد يوجب التغليظ ، والمساء كما في بقرة بني إسرائيل (وقال ابن عباس رضي الله عنهما أبهموا ما أبهم الله ، واتبعوا ما بين الله) أي اتركوه على إبهامه ، والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعين فلا يحمل عليه . (وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولأن إعمال الدليلين ، واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد في مورده إلا أن لا يمكن ، وهو عند اتحاد الحادثة ، والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول ، وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني ، وهو الحمل إن اقتضى القياس بقوله (والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدى) **جواب** عما قالوا إنه يحمل عليه فإنهم قالوا أن النفي حكم شرعي ، ونحن نقول هو عدم أصلي فإن قوله تعالى في كفارة القتل = فتحرير رقبة مؤمنة = يدل على إيجاب المؤمنة ، وليس له دلالة على الكافرة أصلا ، والأصل عدم إجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل ، وقد ثبت إجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم إجزاء الكافرة على العدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ، ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا ، وتوضيحه أن الإعدام على قسمين : الأول : عدم إجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم إجزاء الصلاة ، والصوم ، وغيرهما ، والثاني عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول إعدام أصلي بلا خلاف ، والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي ، وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فإنه لما قال = فتحرير رقبة = فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال = مؤمنة = لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ، ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء ، وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام ، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا . (ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا **جواب** **إشكال مقدر**) ، وهو أن يقال نحن نعدي القيد ، وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا ، ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لأن القيد) ، وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيد ، وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم ، وهو نفي الإجزاء في الرقبة الكافرة فثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين .." (١)

"(والأول) ، وهو إجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) ، وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) ، وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهي) أي التعدية (في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بعين تعدية العدم ، وإن كانت غيرها فهي مقصودة منها أي ، وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد ، وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم ، وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم

(١) التوضيح على التنقيح، ٣٨/١

مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا ، وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أن تعدية القيد (لإثبات ما ليس بحكم شرعي) ، وهو عدم إجزاء الكافرة فإنه عدم أصلي . (وإبطال الحكم الشرعي) ، وهو إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) ، وهو قوله تعالى في كفارة اليمين = أو تحرير رقبة = . (وكيف يقاس مع ورود النص) فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه . (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد إن اقتضى القياس حمله ، وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الأفراد قصدية ، ودلالة المطلق عليها ضمنية ، والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا ، وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصصا بقطعي ، وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا أنه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل أن العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل إنما يخص إذا خص أولا بدليل قطعي ، وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام . (وقد قام الفرق بين الكفارات فإن القتل من أعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي ، وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزله إلى هذه المسألة الجزئية ، وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس ، وهو أن القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ، ولا يشترط فيما دونه فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية . (لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا إشكال أورده علينا في المحصول ، وهو أنكم قيدتم المطلق في هذه المسألة فأجاب بقوله (لأن المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة ، وهو فائت جنس المنفعة ، وهذا ما قال علماؤنا أن المطلق ينصرف إلى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف إلى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا . (ولا يقال أنتما قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام = في خمس من الإبل زكاة = بقوله = في خمس من الإبل السائمة زكاة = مع." (١)

---"

(فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح أحد معانيه ، ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم يوضع للمجموع) اعلم أن الواضع لا يخلو إما إن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا ، والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه للمجموع ، وإلا لم يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا ، وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في أحد المعنيين ، وإن وجد الأول أو الثالث ثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن الإيراد باللفظ إلى هذا المعنى بالموضوع له ، ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين ينافي اعتبار الآخر ، ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله : لا نعلم بوضع للمجموع

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٣٩/١

إشارة إلى ما ذكرنا من أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعا للمجموع ، ووضعه للمجموع منتف أما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا . (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة ، والمجاز) فإن اللفظ إن استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي ، والمجازي معا ، وهذا لا يجوز . (فإن قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله رحمة ، ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لأن سياق الكلام لإيجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى = إن الله وملائكته يصلون على النبي = فإن الصلاة من الله تعالى رحمة ، ومن الملائكة استغفار ، وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا إشكالا فاسدا ، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي ، وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا ، وهذا **الإشكال من** قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه ، **والجواب** الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى ، وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال : إن الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى = يحبهم ويحبونه = أن المحبة من." (١)

"بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب ، وأيضا يحتمل أن يكون المراد ، والله أعلم أنا حللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى = ، وأزواجه أمهاتهم = (لا في اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ، وأيضا تلك الأمور) أي المصالح المذكورة (ثمرات ، وفروع ، ومبنى النكاح للملك له عليها) أي للزوج عن الزوجة (حتى لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح ، والطلاق بيده إذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح ، وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ، أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فإذا كان المهر عليه ، والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها . (وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى) أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح ، والتزويج (لأنهما صارا علمين لهذا العقد) **جواب إشكال ،** وهو أن يقال لما قلت إن النكاح ، والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى اللغوي . (وكذا ينعقد) أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب ، وهو ملك المتعة ، والجملة عطف على قوله ، (وكذا نكاح غيره عندنا) فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح إرادة البيع

(١) التوضيح على التنقيح، ١/٤١

أو الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ، ويراد به ملك الرقبة . (قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح إطلاق المسبب على السبب (إذا كان) أي السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب . (كالبيع للملك مثلا فإن الملك يصير كالعلة الغائبة فإن قال إن ملكت عبدا فهو حر أو قال إن اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الأول) رجل قال : إن ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط ، وهو ملك العبد فإنه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد ، وإن قال إن اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ، ويقال عرفا إنه مشتري العبد ، وهذا بناء على أن إطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل أنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله إن ملكت يراد." (١)

"الحقيقة اللغوية وفي قوله : إن اشتريت يراد الحقيقة العرفية ، والمسألة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسألة التي تأتي ، وهو قوله . (فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة إن ملكت عبدا فهو حر إن قال عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة ، وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكت ، ويعتق في قوله إن اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه ، وفي قوله اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفا . (أما إذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله إنما كان كذلك إذا كان علة (فلا ينعكس) أي لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) ، وهو قوله إذا كانت الأصلية ، والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين إلخ فإنه قد فهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية ، والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة ، ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد ، والأخت من الرضاعة ، ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الأصل الذي نحن فيه . (فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة ، والطلاق ، لإزالة ملك المتعة ، وتلك الإزالة سبب لهذه) أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة إذ هي تفضي إليها ، (وليست هذه) أي إزالة ملك المتعة . (مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا إنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب . (ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة) **جواب** **إشكال ،** وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ، ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (إذ كل منهما إسقاط مبني على السراية ، واللزوم) اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع ،

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٤٧/١

والإجارة ، والهبة ، ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق ، والعتاق ، والعفو عن القصاص ، ونحوها فإن فيها إسقاط الحق ، والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض ، وباللزوم عدم قبول الفسخ ، وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا . (لأنها لا تصح بكل ، وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ، ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتقاد ، والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح ، والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ، ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوي ، وطار عن وكره ، ومنه عتاق الطير ، ويقال عتقت البكر إذا أدركت ، وقويت فنقله الشرع إلى القوة المخصوصة . (فإن قيل الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف في مسألة تجزي الإعتاق . (والطلاق إثبات القيد." (١)

"فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما . (قلنا نعم) يعني أن الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسألة تجزي الإعتاق (لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي أي إزالة الملك) لا بمعنى أن الشارع وضع الإعتاق لإزالة الملك فالمراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة أي يراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع ، وضعه له فيرد على هذا أن الإعتاق في الشرع إذا كان موضوعا لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة فأجاب بقوله (فيسند إلى المالك مجازا لأنه صدر منه سببه ، وهو إزالة الملك) فيكون المجاز في الإسناد كما في أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أي الإعتاق (عليها) أي إزالة الملك (مجازا) بقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب ، وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند . (فإن قيل ليس مجازا) هذا إشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أي منقول شرعي ، والمنقول الشرعي حقيقة شرعية . (قلنا منقول في إثبات القوة المخصوصة) لا في إزالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه ، وهو إزالة الملك ، يرد عليه) أي على ما سبق أن الطلاق رفع القيد ، والإعتاق إثبات القوة الشرعية . (أنا نستعير الطلاق ، وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا الإعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك ، وإزالة القيد) . ولا يتعلق ببحثنا أن (الإعتاق ما هو بالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر ، وهو (أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد ، وليست) أي إزالة الملك (لازمة لها) أي لإزالة القيد . (فلا تصح استعارة هذه) أي إزالة القيد (لتلك) أي لإزالة الملك . (بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) كالأسد الشجاع . (وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق . وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) ، وهذه المسألة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس . (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب إشكال ، وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ . فقوله (لأن ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ، ولا يلزم ، وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لأن المنفعة المعدومة لا

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٤٨/١

تصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فإن العين تقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة ، وهي النكاح بلفظ الهبة ، والبيع ، والطلاق بلفظ." (١)

"امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لأن النهار أولى (وإن لم يمتد) أي للفعل (كوقوع الطلاق هنا) أي في قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى = ومن يولهم يومئذ دبره = ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة لأنه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز) (ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رحمهما الله تعالى أي على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين أنه نذر ويمين) هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين (لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يرد ثم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله (لأن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين) لقوله تعالى = قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم = كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه (فالحاصل أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز) بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر ، فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري إشكال وهو قوله (يرد عليه أنه إن كان هذا موجبه يكون يمينا وإن لم ينو) أي اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد ، فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين ، أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للإرادة فيما نواهما وأما اليمين فبالإرادة ، وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أوردته إشكالا وهو قوله (فإن قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب." (٢)

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٤٩/١

(٢) التوضيح على التنقيح، ٥٦/١

---"

(التقسيم الثالث في ظهور) المعنى ، وخفائه اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة إليه ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصا ، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى (= وأحل الله البيع وحرم الربا = ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما) أي بين البيع والربا ؛ لأنه في جواب الكفار عن قولهم إنما البيع مثل الربا (وقوله تعالى = مثنى وثلاث ورباع = ظاهر في الحل نص في العدد) ؛ لأن الحل قد علم من غير هذه الآية ؛ ولأنه إذا ورد الأمر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود إثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام = بيعوا سواء بسواء = (ونظير المفسر قوله تعالى = فسجد الملائكة كلهم أجمعون = أو قوله تعالى = قاتلوا المشركين كافة = ، والمحكم قوله تعالى = إن الله بكل شيء عليم = . وقوله عليه الصلاة والسلام = الجهاد ماض إلى يوم القيامة =) النظير أن الأولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الأصول ، وفي التمثيل بهما نظر ؛ لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له ، والمثالان المذكوران ، وهما قوله تعالى = فسجد الملائكة كلهم أجمعون = وقوله تعالى = إن الله بكل شيء عليم = في ذلك سواء بحسب اللفظ ؛ لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر إذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ ، وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم ؛ لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله فلأجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى = قاتلوا المشركين كافة = مفسر ؛ لأن قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ، وقوله عليه السلام = الجهاد ماض إلى يوم القيامة = محكم ؛ لأن قوله = إلى يوم القيامة = سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض ، وإذا خفي فإن خفي لعارض يسمى خفيا ، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو بل نقلا فمجمل أو لا أصلا فمتشابه ، فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ، فينظر إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ، ولنقصان لا ، والمشكل إما لغموض في المعنى نحو = وإن كنتم جنبا فاطهروا = فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى) . حتى وجب غسله في الجنابة (وبالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الأصغر ، وهذا أولى من العكس ؛ (لأن قوله تعالى = وإن كنتم جنبا فاطهروا = بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى = فاغسلوا وجوهكم = أو لاستعارة بديعة نحو = قوارير من فضة =) فقوله أو لاستعارة عطف على قوله ، والمشكل إما لغموض في المعنى ،." (١)

"وإنما أشكل هذا بسبب الاستعارة ؛ لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد أن صفاءها صفاء الزجاج ، وبياضها بياض الفضة (، والمجمل كآية الربا) فإن قوله تعالى = وحرم الربا = مجمل ؛ لأن الربا في اللغة هو الفضل ، وليس كل فضل حراما بالإجماع ، ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملا ، ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربا في الأشياء

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٨٨/١

الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة (، والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور) ، واليد ، والوجه ونحوهما ، وحكم الخفي الطلب ، والمشكل الطلب ثم التأمل ، والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل إن احتيج إليهما كما في الربا ، والمتشابه التوقف أي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين ، والمجرور مقدم ، نحو في الدار زيد ، والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على = إلا الله =) في قوله تعالى = وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا = فبعض العلماء قرأ بالوقف على إلا الله وقفا لازما ، والبعض قرأ بلا وقف فعلى الأول ، والراسخون غير عالمين بالمتشابهات ، وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين ، والإقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين ، وهذا يفهم من قوله تعالى = آمنا به كل من عند ربنا = أي سواء علمنا أو لم نعلم ، والأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى = ربنا لا تزغ قلوبنا = سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل (فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير) أي في طلب العلم ، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف) أي عن طلبه ، وهذا جواب إشكال ، وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب ، فإن رياضة البليد تكون بالعدو ، ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (، وهذا أعظمها بلوى ، وأعمها جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى ، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل ، والعالم ، وإنما كان أعظمهما بلوى ؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ، ويفوضه إليه ، ويلقي نفسه في مدرجة العجز ، والهوان ، ويتلاشى علمه في علم الله ، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ، ولا رسم وهذا منتهى إقدام الطالبين ، وقد قيل : العجز عن درك الإدراك إدراك." (١)

---"

(التقسيم الثالث في ظهور) المعنى ، وخفائه اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة إليه ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصا ، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى (= وأحل الله البيع وحرم الربا = ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما) أي بين البيع والربا ؛ لأنه في جواب الكفار عن قولهم إنما البيع مثل الربا (وقوله تعالى = مثنى وثلاث ورباع = ظاهر في الحل نص في العدد) ؛ لأن الحل قد علم من غير هذه الآية ؛ ولأنه إذا ورد الأمر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود إثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام = بيعوا سواء بسواء = (ونظير المفسر قوله تعالى = فسجد الملائكة كلهم أجمعون = أو قوله تعالى = قاتلوا المشركين كافة = ، والمحكم قوله تعالى = إن الله بكل شيء عليم = . وقوله عليه الصلاة والسلام = الجهاد ماض إلى يوم القيامة =) النظير أن الأولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الأصول ،

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١/٨٩

وفي التمثيل بهما نظر ؛ لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له ، والمثالان المذكوران ، وهما قوله تعالى = فسجد الملائكة كلهم أجمعون = وقوله تعالى = إن الله بكل شيء عليم = في ذلك سواء بحسب اللفظ ؛ لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر إذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ ، وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم ؛ لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله فلأجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى = قاتلوا المشركين كافة = مفسر ؛ لأن قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ، وقوله عليه السلام = الجهاد ماض إلى يوم القيامة = محكم ؛ لأن قوله = إلى يوم القيامة = سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض ، وإذا خفي فإن خفي لعارض يسمى خفيا ، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو بل نقلا فمجمل أو لا أصلا فمتشابه ، فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ، فينظر إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ، ولنقصان لا ، والمشكل إما لغموض في المعنى نحو = وإن كنتم جنبا فاطهروا = فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى) . حتى وجب غسله في الجنابة (وبالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الأصغر ، وهذا أولى من العكس ؛ (لأن قوله تعالى = وإن كنتم جنبا فاطهروا = بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى = فاغسلوا وجوهكم = أو لاستعارة بديعة نحو = قوارير من فضة =) فقوله أو لاستعارة عطف على قوله ، والمشكل إما لغموض في المعنى ،." (١)

"وإنما أشكل هذا بسبب الاستعارة ؛ لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد أن صفاءها صفاء الزجاج ، وبياضها بياض الفضة (، والمجمل كآية الربا) فإن قوله تعالى = وحرم الربا = مجمل ؛ لأن الربا في اللغة هو الفضل ، وليس كل فضل حراما بالإجماع ، ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملا ، ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربا في الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة (، والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور) ، واليد ، والوجه ونحوهما ، وحكم الخفي الطلب ، والمشكل الطلب ثم التأمل ، والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل إن احتيج إليهما كما في الربا ، والمتشابه التوقف أي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين ، والمجرور مقدم ، نحو في الدار زيد ، والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على = إلا الله =) في قوله تعالى = وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا = فبعض العلماء قرأ بالوقف على إلا الله وقفا لازما ، والبعض قرأ بلا وقف فعلى الأول ، والراسخون غير عالمين بالمتشابهات ، وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين ، والإقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين ، وهذا يفهم من قوله تعالى = آمنا به كل من عند ربنا = أي سواء علمنا أو لم نعلم ، والأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى = ربنا لا تزغ قلوبنا = سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١/٩٠

على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل (فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير) أي في طلب العلم ، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف) أي عن طلبه ، وهذا **جواب إشكال ،** وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب ، فإن رياضة البليد تكون بالعدو ، ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (، وهذا أعظمها بلوى ، وأعمها جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى ، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل ، والعالم ، وإنما كان أعظمهما بلوى ؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ، ويفوضه إليه ، ويلقي نفسه في مدرجة العجز ، والهوان ، ويتلاشى علمه في علم الله ، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ، ولا رسم وهذا منتهى إقدام الطالبين ، وقد قيل : العجز عن درك الإدراك إدراك." (١)

"طالق لأني طلقتك تطليقات ، وقوله ثلاثا أنت الطلاق إذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات ، وقع عليك التطليقات الثلاث ، وأما على **الجواب** الأول فلا يجيء هذا **الإشكال إذ** لم يقل : إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك ، والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث ، وإن كان صفة للمرأة ، وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس ، وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم ، والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ، ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أن المجموع من حيث هو المجموع ، والمجموع في الطلاق هو الثلاث ، وقوله فإن قيل ثبوت البينونة هذا **إشكال على** بطلان نية الثلاث في أنت طالق ، وتقريره أنكم قلتم إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله : أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث ، وقوله قلنا نعم لكن البينونة **جواب** عن هذا **الإشكال ،** ووجهه أنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة ، وهي التي يمكن رفعها ، والغليظة ، وهي التي لا يمكن رفعها ، وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما ، ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى ، وكذلك نية أحد النوعين ؛ لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ، ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى ، ولا دلالة له على الأفراد أصلا ؛ ولأن المقتضى ثابت ضرورة ، ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة ، وهو الأقل المتيقن ، ولا كذلك في النوعين ؛ لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن ؛ لأن الأنواع لا تكون إلا متنافية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين . وأيضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا ، وقوله ، ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ، ولا يمكن أن يقال : إن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فإن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا ، وقوله ، ومما يتصل

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٩١/١

بذلك أي بالمقتضى هو المحذوف ، واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ، ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ، ويغلطون في كثير من الأحكام وإن توهم متوهم أن المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة ، والإشارة ، والدلالة ، والاقتضاء فيبطل الحصر في الأربعة المذكورة فهذا وهم باطل ؛ لأن مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ إما حقيقة وإما تقديرا ، وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فإنه في حكم." (١)

---"

فإذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه فقال : (منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسألة ، وهي (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أي عما عدا ذلك الشيء (عند البعض ؛ لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام = الماء من الماء =) أي الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالإكسال) ، وهو أن يفتر الذكر قبل الإنزال (وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب في : محمد رسول الله ، وفي : زيد موجود ونحوهما) أي إن دل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله ، وهو كفر ، ويلزم الكذب في : زيد موجود ؛ لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا (ولإجماع العلماء على جواز التعليل) فإن الإجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه ؛ لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (، وإنما فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالإكسال (من اللازم ، وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عيانا ، ومرة دلالة) جواب عن إشكال ، وهو أن يقال : لما قلتم إن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الإنزال ، والإنزال أمر خفي فيدور الحكم مع دليل الإنزال ، وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر." (٢)

---"

(، والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض ؛ لأن القربة عرفت في وقتها فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل إلا بنص ، وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء ؛ لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت ، وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه فما فات إلا شرف الوقت ، وقد فات غير مضمون إلا بالإثم إذا كان عامدا لقوله تعالى = فعدة من أيام أخر = ، وقوله عليه السلام = من نام عن صلاة = الحديث) قال الله تعالى = فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر = ، وقال عليه السلام = من نام على صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها = استدل بالآية ، والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلا إذا لم يكن عامدا في الترك . (وإذا ثبت في الصوم ، والصلاة ، وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة ، والاعتكاف قياسا ، وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١/١٠٠

(٢) التوضيح على التنقيح، ١/١٠٣

بخروج الوقت ، وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء) جواب إشكال مقدر ، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو = فعدة من أيام أخر = فيكون ، واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في جوابه ، وما ذكرنا من النص لإعلام إلخ ، وأيضا (لا يرد قضاء الاعتكاف ، والمنذورات قياسا ؛ لأن القياس مظهر لا مثبت فإن قيل فهذا الأصل) ، وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان ، ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر ؛ لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء ، والأداء قد أوجبه النذر ، والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر . (قلنا : القضاء هاهنا يجب بما أوجب الأداء) أي النذر (وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) أي الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط في رمضان بعارض شرف الوقت فإذا فات هذا) أي عارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن دركه إلا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت) وهو من شوال إلى رمضان آخر (عاد إلى الأصل موجبا لصوم مقصود) أي لصوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت إذ سقوطه يوجب صوما مقصودا ، وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله ، وكان هذا أحوط الوجهين ، والإشارة ترجع إلى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل أن ، وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر ، وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما أن الأداء وجب معه فكأنه يرد عليه أن في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فنجيب بأن هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت ، والدليل على الأحوطية ما قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى ؛ لأن ما ثبت بشرف الوقت إلخ فمعناه أن شرف الوقت أوجب زيادة ، وأوجب نقصانا فالزيادة هي أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الأيام ، والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط." (١)

"وجبت بعد الوقت لزم الأداء بعد الوقت ، وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا ، وهذا معنى قوله (لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الأداء على السبب ، وإن لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت فالبعض سبب ، ولا يتعين الأول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر إجماعا ولا الآخر ، وإلا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا ، فإذا اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد ، وإن كان ناقصا كوقت الأحمر يجب كذلك فإذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملاءمة بين الواجب والمؤدى) ؛ لأنه وجب ناقصا ، وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الأول ؛ لأنه شرع في الوقت الكامل ؛ لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فإذا فسد الوقت بالطلوع يكون مؤديا كما وجب ؛ لأن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن عبدة الشمس يعبدونها في هذه الأوقات فالعبادة في هذه الأوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس إنما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب . (فإن قيل يلزم أن يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل

(١) التوضيح على التنقيح، ١١٧/١

الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد أنه ابتدأ الصلاة في الوقت الكامل ، والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا ؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر ، يعني من شرع في الفجر ومدها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كما في العصر إذا شرع في الوقت الكامل ، ومدها إلى أن غربت ، فإن الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفوا ينبغي أن يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا **إشكال اختلج** في خاطري ، ولم أذكر له **جوابا** في المتن فيخطر ببالي عنه **جواب** ، وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص ، وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد ، وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل ، فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل . (ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء ؛ لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه ، وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب ؛ لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة ، وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت ، وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء . (فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى." (١)

"يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا . (ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة ؛ لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه ، ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا ، والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له ، وضع الشرائع ، وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ، ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ، ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب) هذا **جواب إشكال** ، وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال . (لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو وجوب التعيين بالنية ، وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعواض وتقصير العباد) .." (٢)

---"

(فصل) هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا ، وهو غير مذكور في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ، ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة . (ذكر الإمام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان ، والعقوبات ، والمعاملات ، وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى = ما سلككم في سقر =) الآية اعلم أن الكفار مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا إجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا أيضا

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١٤٨/١

(٢) التوضيح على التنقيح، ١٤٩/١

لقوله تعالى = ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين = وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن ، وهو قوله (أما في حق وجوب الأداء) فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى ؛ لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ، ولأن الكفر لا يصلح مخففا ، ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر . (جواب إشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فأجاب بأن هذا لا يضر ؛ لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام = ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات = الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين بأن التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر ، وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة . (ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب ، والكافر ليس أهلا له ، وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ، ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس ؛ لأنه غير مفيد فكذا هاهنا ، وقد ذكر) أي الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى . (أن علماءنا لم ينصوا في هذه المسألة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا ، وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله تعالى فاستدل البعض بأن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا ، وعند الشافعي رحمه الله تعالى مخاطب بها . (والبعض بأنه إذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الأداء خلافا له بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة ، وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب فإذا علم الخطاب عدم صحة ما مضى (فبطل ذلك الأداء فإذا أسلم في الوقت ، وجب ابتداء ، وعنده الخطاب باق فلا يبطل الأداء ، والبعض فرعوه على أن الشرائع ليست من الإيمان عندنا خلافا له ، وهم يخاطبون بالإيمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا ؛ لأنها غير داخلة في الإيمان ، ويخاطبون عنده لكونها من الإيمان عنده . (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الأول بقوله (لأنه إنما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى = إن ينتهوا يغفر لهم ما قد." (١)

"يبطل المقتضي وهو النهي ، فإنه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا أي لا يمكن وجوده شرعا ، والنهي عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) ، وهو القبح لغيره . (والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات أصلا فلا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة) اعلم أن أبا الحسين البصري أخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي أما في العبادات فمذهبه أن النهي يقتضي البطلان مطلقا ، وإن كان الدليل دالا على أن النهي بسبب القبح في المجاور كالصلاة في الأرض المغصوبة ، فإنها باطلة عنده ، وأما عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لأنه لم يأت بالمأمور به ؛ لأن المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به ، فإنه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بإتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا ، والمشروعات تحتمل هذا الوصف إجماعا كالإحرام الفاسد ، والطلاق الحرام ، والنكاح الحرام ، ونحوهما) وإنما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا ؛ لأنه

(١) التوضيح على التنقيح، ١/١٥٥

بالتقسيم العقلي إما أن يكون مأمورا به لذاته ، ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ، ومنهيا عنه بالعرض ، أو مأمورا به بالذات ، ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس ، أما الأول فمحال ؛ لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وأما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا لجزء واحد ، وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسنا أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ، وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض ؛ لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا ، وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ، ثم يرد علينا **إشكال ،** وهو أنكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في **جوابه** المشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره ، وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض ، وبعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا بأصله لا بوصفه أو مجاوره ، والكل واحد . (فعلى هذا الأصل) وهو أن النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده إلا بدليل أن النهي للقبح لغيره ، وعندنا يقتضي القبح لغيره ، والصحة والمشروعية بأصله إلا بدليل أن النهي للقبح لعينه . (إن لم يدل الدليل) على أن النهي للقبح لعينه أو لغيره (يبطل عنده ، ويصح بأصله عندنا ، وإن دل الدليل على أن النهي للقبح لغيره فذلك الغير إن كان وصفا له يبطل عنده ، ويفسد عندنا أي يصح بأصله لا بوصفه إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن." (١)

"يبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الأوصاف التابعة ، ولأن ركن البيع ، وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين ، وأما صوم الأيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ، ولأنه إعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له ، وأما الصلاة في الأرض المغصوبة ، فإن شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل إنما يلزم من المصلي فإن كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير ، وبين الصلاة ملازمة اتفاقية ، وأما البيع الفاسدة ، فإنها أوجبت تلك المفاسد أي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط ، والربا فتكون قبيحة بوصفها ، وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره ، وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية . (وكذا النكاح بغير شهود ؛ لأنه منفي بقوله عليه الصلاة والسلام = لا نكاح إلا بشهود =) أي يكون باطلا لأنه منفي لا منهي ، وكلامنا في المنهي فيرد **إشكال ،** وهو أنه لما كان باطلا ينبغي أن لا يثبت النسب ، ولا يسقط الحد فأجاب بقوله (وإنما النسب وسقوط الحد للشبهة ، ولأنه) عطف على قوله ؛ لأنه منفي . (وضع للحل فلا ينفصل عنه ، والبيع وضع للملك ، والحل تابع له ؛ لأنه قد يشرع في موضع الحرمة ، وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالأمة المجوسية والعبد) أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه ، فإن نهيه يوجب البطلان ؛ لأنه لا خلاف في أن النهي يوجب الحرمة ، والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له ، وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع ؛ لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالأمة المجوسية ، وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فإذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع . (فإن قيل النهي عن

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١/١٥٩

الحسيات يقتضي القبح لعينه ، والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا إجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار ، والرخصة بسفر المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا **إشكال ،** وهو أنا لا نسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا ، فإن الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا ، والظهار يفيد الحكم الشرعي ، وهو الكفارة فأجاب بقوله . (ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا ؛ لأنه قبيح لغيره ولا الظهار ؛ لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر ، فإن هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل **الجواب** في الطلاق إن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور ، وفي الطلاق قد دل الدليل ، وأما في الظهار فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب ، والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر . (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل ؛ لأنه سبب للولد ، وهو الأصل في إيجاب الحرمة ، ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء) تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد **الإشكال بل** لأن الولد يوجب الحرمة ؛ لأن الاستمتاع بالجزء لا." (١)

"يجوز ، ثم تتعدى منه الحرمة إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كأمهات النساء ، وتتعدى إلى الأسباب أي الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتهن كما أقمنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة ، وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد . (وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة لأصل ، والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة) أي لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته ؛ لأن المعتبر في الخلف صفات الأصلي لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء ، وهي الحرمة بل المعتبر الولد ، وهو لا يوصف بالحرمة . (والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي ، وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا **جواب** عما يقال لا يثبت الملك بالغصب ، وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ، ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز ، ثم ورد على هذا **إشكال ،** وهو أن يقال لا نسلم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز ، فإن ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع أن المدبر لا ينتقل عن ملكه فأجاب عن هذا بقوله . (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر ، وهو استحقاق الحرية ، ثم أجاب **بجواب** آخر وهو قوله (أو هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد **الإشكال المذكور** ، ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله . (وأما الاستيلاء فإنما نهي لعصمة أموالنا ، وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام

(١) التوضيح على التنقيح، ١٦٢/١

محرزا ، وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به ، وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بيناه من قبل .." (١)

"كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فإن قوله غير زيد صفة ، فلا فرق على هذا المذهب إذا كان المستثنى منه غير عددي بين إلا وغير صفة . (وعلى المذهب الثاني آكد من هذا) أي : المذهب الثاني هو أن المراد بالعشرة عشرة أفراد ، والإخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما . (لأن ذكر المجموع أولا ثم إخراج البعض ثم الإسناد إلى الباقي يشير إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الأول) أي : على المذهب الأول (يكون إثباتا ونفيا بالمنطوق) أي : يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداهما مثبتة ، والأخرى منفية ، والإثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم ، وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف ، فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا ، وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم ، وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون إشارة لا منطوقا . (حجته) أي : حجة المذهب الأول (أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فأما إعدام التكلم الموجود ، فلا ، وإجماعهم) أي : إجماع أهل العربية ، وهو عطف على قوله : أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع . (على أنه من النفي إثبات وبالعكس ، وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فإن قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية إلا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول ، وإثبات المذهب الثاني ، وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق **الإشكال وبينت** فساده وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشتريت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف . فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورد ابن الحاجب **والجواب** الذي خطر ببالي هو قوله : . (قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي : الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول إلا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل . (**والجواب**) أي : عن الدليل على المذهب الأول (أن العشرة) هذا **جواب** عن قوله : أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع . (لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين ، فلا يجوز إرادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ، ولو صحت مجازا." (٢)

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١٦٣/١

(٢) التوضيح على التنقيح، ٢٦/٢

"من غير إذنه ، وهذه المسألة مع هذه العبارة من مشكلات كتب أصحابنا في الأصول . (وذكر الأصناف لعد المصارف) فإن قوله تعالى = إنما الصدقات = الآية ذكروا أن اللام للعاقبة لا للتمليك ، وإنما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتملك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص إلى شخص آخر ، وإنما قلنا : إن اللام ليست للتمليك ؛ لأن الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بهما الجميع لما عرفت أن حرف التعريف إذا دخل على الجميع تبطل الجمعية ويراد به الجنس . وأيضا في هذا الموضع لو أريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين ، وهذا غير مراد إجماعا إذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على أنه إن أريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ، وإذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير أن يراد الإفراد فتكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الأفراد فيكون لعد المصارف . (والتكبير لتعظيم الله تعالى فأداء القيمة ، وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فإنه جاء عن الأحاديث الإلهية = الكبرياء ردائي والعظمة إزاري = فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للإنسان ، والعظمة بمنزلة الإزار فالأول أدل على الظهور ، والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكنا نقول قوله تعالى = وربك فكبر = لا يراد به قل الله أكبر ؛ لأنه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم أي : قل أو افعل ما فيه تعظيم الله ، والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد ؛ لأنه ليس في وسع العبد إثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والإجلال ، وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والإجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر . وقوله فأداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيم ، وإنما ذكره هاهنا ؛ لأن فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا ، وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد . (واستعمال الماء لإزالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه إن أورد الإشكال على قوله تعالى = وأنزلنا من السماء ماء طهورا = وقوله عليه السلام = الماء طهور = فغير وارد ؛ لأنه لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور ، وإن أورد على قوله عليه الصلاة والسلام = حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء = فوارد . والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات ؛ لأن من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ، ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب إزالة العين النجسة . (وإنما لا يزول الحدث) بسائر المائعات لكونه غير معقول في الأصل ، وهو الماء بخلاف الخبث فإن إزالته معقولة ولا يضر أن يلزمها أمر غير." (١)

___"

(فصل : لا يجوز التعليل لإثبات العلة كإحداث تصرف موجب للملك) أي لا يجوز بالقياس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة) جواب إشكال وهو أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا النص وهو قول الراوي نهى النبي

(١) التوضيح على التنقيح، ٦٨/٢

صلى الله عليه وسلم عن الربا والريبة ، والريبة : الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا أو قد باع نسيئة ؛ لأن للنقد مزية على النسيئة (وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ إشكال (وصفتها) بالجر أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة (كإثبات السوم في الأنعام ولإثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح) هذا نظير إثبات الشرط (وككونهم رجالا أو مختلطة) نظير إثبات صفة الشرط (ولإثبات الحكم أو صفته كصوم بعض اليوم) نظير إثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير إثبات صفة الحكم (؛ لأن فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء أما إذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام) أي عند الشافعي رحمه الله (فإن له) أي لاشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله (أصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه أصلا) أي لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو بيع سائر السلع) فالحاصل أن اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وإن كان إثبات الشرط فإنه يوجد له أصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لا يصح إلا للتعدية هذا ما قالوا) إنما قلت هذا ؛ لأني نقلت هذا الفصل عن أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله ولم أدر ما مراده فإن أراد أن القياس لا يجري في هذه الأشياء أصلا فهذا لا يصح ، وقد قال في آخر الباب وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله وأما إذا وجد له فلا بأس به وإن أراد أنه لا يصح التعليل في هذه الأمور إلا إذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الأمور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه أن يقول لا يصح القياس إلا إذا كان له أصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فإنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة (والحق إثبات العلة أنه إن ثبت أن عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لا يكون هذا إثبات العلة بالقياس ؛ لأن العلة في الحقيقة ذلك المعنى وإن لم يثبت ذلك) فلا ؛ لأنه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه .." (١)

"المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله : المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح فإنه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة إليه أكثر جعله الله أوسع . الرابع المناقضة وهي تلجئ أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله : الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكمي (بمعنى : النجاسة حكمية ، أي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة) الضمير يرجع إلى النجاسة وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل في صيرورته قربة) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قربة (والصلاة تستغني عنها) أي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة وأما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر هو أنكم قلتم إن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتيمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٧٦/٢

كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا **إشكال على** قوله : لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن ؛ لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم أن الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا **الإشكال لكن** يرد عليه **إشكال آخر** وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث . **وجوابه** أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم أنه يمكن التوفيق بين قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية أن مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول أن العقل لا يستقل بدركه ، ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا أنه إذا علم أن هذا." (١)

"فأنت طالق يتوقف صحة هذا التعليل على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج في تلك الطلقات . (فأما التعلق بالتزوج فإن البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط) فإن الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة إلى إثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا) . المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا . (واعلم أن لكل من الأحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الأمر فسبب وجود الإيمان بالله تعالى حدوث العالم ، ولما كان هذا السبب في الآفاق والأنفس موجودا دائما يصح إيمان الصبي وإن لم يخاطب به وللصلاة الوقت على ما مر وللزكاة ملك المال) . اعلم أنه ورد على سببية النصاب للزكاة **إشكال ،** وهو أن تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا **الإشكال قال** : (إلا أن الغنى لا يكمل إلا بمال نام والنماء بالزمان فأقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا . وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وإنما الفطر شرط لقوله : عليه الصلاة والسلام = أدوا عمن تمونون = " وعن " إما لانتزاع الحكم عن السبب ، أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب) . هذا **جواب** **إشكال ،** وهو أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٢/٩١

فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا ، فإذا تعارضا تساقطا . ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الإضافة لأن الحكم قد يضاف إلى غير السبب مجازا ، وهذا المجاز لا يجري في التضاعف (وأيضا وصف المؤنة) أي في قوله : عليه السلام = أدوا عمن تمونون = (يرجح سببية الرأس . وللحج البيت ، وأما الوقت والاستطاعة فشرط . وللعشر الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج ، وهو تبع الأرض) . قوله : " وهو تبع " حال من الخارج . (عبادة) أي العشر عبادة ؛ لأن العشر جزء من الخارج فأشبه الزكاة فإنها جزء من النصاب . (وكذا الخراج) أي سببية الأرض النامية . (إلا أن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل) ، وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) ، وهو التمكن من الزراعة ؛ لأن الزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة . (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أي لأجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج ، لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله .." (١)

"اسما لا حكما حتى إذا وجد الأول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى) . صورته أن يقول : لامرأته إن دخلت هذه الدار ، وهذه الدار فأنت طالق فأبانها فدخلت أحدهما ، ثم تزوجها فدخلت الأخرى يقع الطلاق ، عندنا (لأن الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الأول ، وأما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الإحصان للرجم ؛ لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على إحصان يحدث متأخرا أقول ما ذكروا) وهو أن الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة . أما الشرط الحقيقي ، فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط . (وهذا الإشكال اختلج في خاطري . والجواب عنه أن الشرط إما تعليقي وإما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات ، فأما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم ؛ لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم إليه ، فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالإحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة ، وإذا لم يكن الحكم مضافا إليه لا يكون في حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أنه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة ، ولما كان لي نظر في كون الإحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت : (ثم إن كان الإحصان علامة لا شرطا) أي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة (يثبت بشهادة الرجال مع النساء . فإن قيل : فيجب أن يثبت أيضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر أنه أعتقه) أي لما ذكرنا أن الإحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أن الزنا لا يثبت الإحصان بشهادة الكافرين أيضا إذا شهدا على عبد مسلم زنى بأن مولاه أعتقه والحال أن مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من

(١) التوضيح على التنقيح، ٢/١٢٥

شرائط الإحصان فيثبت إحصانه بشهادة الكافر . (قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه) أي في عدم القبول فإن العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء (فإنها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها ؛ لأن الإحصان ليس إلا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) ، وهو تكذيبه ورفع إنكاره بمنزلة الكافر (وهي تصلح لذلك) أي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه ، وهو المسلم . (وشهادة الكفار بالعكس) فإنها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم أي شهادة الكفار في." (١)

"(إذ هي) أي المضاعفة (أسهل من الإبطال أصلا) اعلم أن محمدا قاس إبقاء العشر على الكافر على إبقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى إن في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر أما الخراج فإن فيه معنى العقوبة ، والإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم قوله فيضاعف كلمة التعقيب ، وهي الفاء ترجع إلى قوله ، والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر ، والمضاعفة أسهل من الإبطال فيضاعف إذ هي في حقه مشروع في الجملة (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجا إذ التضعيف أمر ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل) ، وهو الخراج ؛ لأن التضعيف ثبت بإجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم بأعيانهم ؛ لأن تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية ، وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم (وحق قائم بنفسه) أي لا يجب في ذمة أحد (كخمس الغنائم ، والمعادن ، وعقوبات كاملة كالحدود ، وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب) أي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ، ونحوه . (والشاهد إذا رجع) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه (لأنه) أي حرمان الإرث (جزاء المباشرة ، وحقوق دائرة بين العبادة ، والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب) كحافر البئر (لأنها) أي الكفارات (جزاء الفعل ، والصبي) أي لا تجب الكفارات على الصبي (لأنه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما) أي في السبب والصبي (لأنها عنده ضمان المتلف ، وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ، ولا الكافر) أي لا تجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة ، وهي) أي العبادة (فيها غالبة) أي في الكفارات (إلا في كفارة الظهار) فإن وصف العقوبة فيها غالبة (لأنه) أي الظهار (منكر من القول وزور ، وكذا كفارة الفطر) أي وصف العقوبة غالبة فيها (لقوله عليه السلام = فعليه ما على المظاهر =) ، ولإجماعهم على أنها لا تجب على الخاطئ ، ولأن الإفطار عمدا ليس فيه شبهة الإباحة ثم ورد على هذا أن الإفطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغي أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الإشكال قال : (لكن الصوم لما كان حقا ليس مسلما إلى صاحبه ما دام فيه) فلا يكون الإفطار إبطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه إلى المستحق فأوجبنا الزاجر بالوصفين أي العبادة والعقوبة (وهي) أي الكفارة (عقوبة وجوبا ، وعبادة أداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه) أي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء (كإقامة الحدود ، ولم نجد على العكس أي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة أداء ، وعبادة وجوبا) ، وإنما قال هذا جوابا لمن يقول لم

(١) التوضيح على التنقيح، ١٢٨/٢

يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد) أي المنفرد برؤية هلال رمضان إذا رد القاضي شهادته وقضى أن اليوم من شعبان فأفطر بالوقاع عامدا." (١)

"المقصود هو الأداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادة ، ويجب عندهما اجتزاء) أي اكتفاء (بالأهلية القاصرة ، وما كان مؤنة محضة كالعشر ، والخراج يجب ، وعلى الأصل المذكور) وهو أن ما يمكن أداؤه يجب ، وما لا فلا . (قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها لظهور ذلك في حق القضاء ، وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم إذ ليس في القضاء حرج ، والأداء محتمل) أي يحتمل أن يكون أداء الصوم من الحائض واجبا (لأن الحدث لا ينافي الصوم ، وعدم جوازه منها) أي عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل إلى الخلف) أي ينتقل الوجوب إلى الخلف ، وهو القضاء (والجنون الممتد بوجوب الحرج في الصلاة والصوم ، وكذا الإغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لأنه) أي الإغماء (يندر مستوعبا شهر رمضان ، وأما الثانية) أي أهلية الأداء (فقاصرة ، وكاملة ، وكل تثبت بقدرة كذلك) أي أهلية الأداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة . (والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر ، وهو عقل الصبي ، والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل ، وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام = مروا صبيانكم) بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرا = (وإنما الضرب للتأديب) **جواب إشكال ،** وهو أن يقال : كيف يضرب ، والضرب عقوبة ، والصبي ليس من أهلها ؟ فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب ، والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للثواب ، ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بحجره) أي بحجر الشرع ، وهو باطل فيما هو حسن ، وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أدائه ، وهو عنه موضوع (وأما حرمان الميراث ، والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) **جواب إشكال ،** وهو أن لزوم أداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت بإسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ، ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية ؛ لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى إسلامه (وأيضا هما من ثمرات الإيمان) وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين ألا ترى أنهما يثبتان تبعا ، ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الأب إذ تصرفات الأب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا ؛ لأن الجهل لا يعد علما فتصح ردته فيلزم أحكام الآخرة) لأنها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لأنها تثبت ضمنا) أي لأن أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والأحكام القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخروية ، ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت ، وإن كانت ضررا مع أنه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي (على أنها تلزم." (٢)

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١٣٢/٢

(٢) التوضيح على التنقيح، ١٣٨/٢

"الله تعالى (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كمباشرته) أي الوالي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ، ولا من الأجانب ، (وأما ، وصيته) أي ، وصية الصبي (فباطلة ؛ لأن الإرث شرع نفعا للمورث) قال عليه الصلاة والسلام = : لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس = أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد إشكالا ، وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي (إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) **جواب إشكال** ، وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق." (١)

---"

، (وأما العوارض المكتسبة فهي إما من نفسه ، وإما من غيره : أما الأول فمنها الجهل ، وهو إما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر ؛ لأنه مكابرة بعدما وضح الدليل فديانة الكافر) أي : اعتقاده (في حكم لا يحتمل التبدل) كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلا بخلاف الأحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فإنه يصح منهم ، وأما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض لهم فقط عند الشافعي رحمه الله تعالى) أي : ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه الصلاة والسلام = اتركوهم وما يدينون = (فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هي دافعة له) أي : للتعرض (ولدليل الشرع في أحكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لإثمهم وعذابهم كأن الخطاب لم يتناولهم فيها) أي : في أحكام الدنيا : اعلم أن الاستدراج تقريب الله تعالى العبد إلى العقوبة بالتدريج فتكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع أن الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس ، وصورة التخفيف ، والإمهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي ، وفي توهم الإهمال كما نطق به الحديث وهو قوله : عليه الصلاة والسلام = أمهلناهم فظنوا أننا أهملناهم = وكما قال الله تعالى = سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين = وقال = إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين = وقال = نوله ما تولى = الآية (فيثبت عنده) أي : عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان بإتلافها ، وجواز البيع) ونحوها (وصحة نكاح المحارم حتى إن وطئ فيه) أي : في نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فإن العفة عن الزنا شرط لإحصان القذف فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن وطأه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة) أي : بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أي : نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين (إلا أن يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الإحصان بنكاح المحارم بقوله ؛ (لأن تقوم المال وإحصان النفس من باب العصمة ، وهي الحفظ ، فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره أن ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا أي : في الأحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الأحكام عندنا فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي

(١) التوضيح على التنقيح، ٢/١٤٠

إلى الغير ، فيثبتان (ولا يلزم الربا ؛ لأنهم قد نهوا عنه) هذا **جواب** **إشكال على** أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضا ، فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى = وأكلهم الربا وقد نهوا عنه = وقد خطر ببالي على هذا **الجواب** نظر ، وهو أن قوله : ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ، ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدهم وإن كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فإنه." (١)

---"

(وأما الذي من غيره فالإكراه) هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة (وهو إما ملجئ بأن يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار وإما غير ملجئ بأن يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار ، والإكراه بهما لا ينافي الأهلية ولا الخطاب ؛ لأن المكره عليه إما فرض) كما إذا أكره على شرب الخمر بالقتل (أو مباح) كما إذا أكره على الإفطار في شهر رمضان (أو مرخص) كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير الحق حتى (يؤجر مرة ، ويأثم أخرى ، ولا الاختيار) أي : لا ينافي الاختيار (لأنه حل على اختيار الأهون وأصل الشافعي في ذلك أن الإكراه بغير حق إن كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الإكراه عند الشافعي إما أن يكون بحق كالإكراه على الإسلام ، وإما بغير حق ثم هذا إما أن يكون عذرا ، وإما أن لا يكون : واعلم أني أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه) أي : رضا الفاعل (ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب وإلا يبطل فتبطل الأقوال كلها) ؛ لأن نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل ؛ لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن الحامل الأموال) أي : إذا أكرهه على إتلاف مال الغير ؛ لأن نسبة الإتلاف إلى الحامل ممكن ، فيجعل الفاعل آلة للحامل (وإن لم يكن عذرا لا يقطع) أي : الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبيب) **جواب** **إشكال** **هو** أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله تعالى فأجاب بأن الحامل إنما يقتص بالتسبيب (وإن كان الإكراه حقا لا يقطع أيضا) أي : الحكم عن فعل الفاعل (فيصح إسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولي بعد المدة بالإكراه) متعلق بما ذكر وهو إسلام الحربي وطلاق المولي ، وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى أن الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الإيلاء (لا إسلام الذمي به أي :) بالإكراه ؛ لأن إكراه الذمي على الإسلام ليس بحق ، فيبطل لما ذكرنا أنه يبطل الأقوال كلها (والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا : أن الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فإن عارض هذا الاختيار اختيار صحيح ، وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم ، وهذا) أي : صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون إلا بأن يصير الفاعل آلة للحامل (فإن احتمل ذلك) أي : كونه آلة له (ينسب إلى الحامل ، وإلا) أي : وإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوبا إلى الفاعل فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) أي : كون

---

(١) التوضيح على التنقيح، ٢/١٥٦

الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا أن التكلم بلسان الغير ممتنع (فإن كانت) أي : الأقوال (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار) كالطلاق ، والعتاق تنفذ ؛ (لأنها) أي :." (١)

" مفرع من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي جميع الأوقات إلا وقت قوله في **جواب الإشكال يدرك** بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع **الإشكال وأيضا** يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا أي من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد

". (٢)

" بالأفعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح

ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار إلا أن يقال نعني بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج **جواب الإشكال المتقدم** وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لأنهما من أفعال القلب

والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على

". (٣)

" بالرأي فذاك وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا

وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ولأن الجار عام **جواب إشكال هو** أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي

---

(١) التوضيح على التنقيح، ١٧١/٢

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢٧/١

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢٨/١

عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار

مسألة اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة إما أن لا يكون مستقلا أو يكون فحينئذ إما أن يخرج مخرج الجواب قطعا أو الظاهر أنه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس أي الظاهر

---

(١) ".

" الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا

ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب إشكال مقدر وهو أن يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا لأن القيد وهو قيد الإيمان مثلا يدل على الإثبات في المقيد أي يدل على إثبات الحكم في المقيد وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان والنفي في غيره أي على نفي الحكم وهو نفي

---

(٢) ".

" يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا إشكالا فاسدا وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا وهذا الإشكال من قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال إن الصلاة من الله تعالى

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/١١٢

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/١١٩

." (١)

" حللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم لا في اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وأيضا تلك الأمور أي المصالح المذكورة ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها أي للزوج عن الزوجة حتى لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده إذ هو المالك أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فإذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها

وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح والتزويج لأنهما صارا علمين لهذا العقد **جواب إشكال وهو** أن يقال لما قلت إن النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى اللغوي

وكذا ينعقد أي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح إرادة البيع أو الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة

قلنا إنما كان كذلك أي إنما يصح

." (٢)

" فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة إن ملكت عبدا فهو حر إن قال عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكت ويعتق في قوله إن اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه وفي قوله اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفا

أما إذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله إنما كان كذلك إذا كان علة فلا ينعكس أي لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله إذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين إلخ فإنه قد فهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والأخت من الرضاعة ونحوها فيقع الطلاق بلفظ العتق أي بناء على الأصل الذي نحن فيه

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٢٤/١

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٤٥/١

فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لإزالة ملك المتعة وتلك الإزالة سبب لهذه أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة إذ هي تفضي إليها وليست هذه أي إزالة ملك المتعة

مقصودة منها أي من إزالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لما قلنا إنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب

ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة جواب إشكال وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله إذ كل منهما إسقاط مبني على السراية واللزوم اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فإن فيها إسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل

". (١)

" أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند

فإن قيل ليس مجازا هذا إشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول أي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية

قلنا منقول في إثبات القوة المخصوصة لا في إزالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو إزالة الملك يرد عليه أي على ما سبق أن الطلاق رفع القيد والإعتاق إثبات القوة الشرعية

أنا نستعير الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا الإعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد

ولا يتعلق ببحثنا أن الإعتاق ما هو بالجواب اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد وليست أي إزالة الملك لازمة لها أي لإزالة القيد

فلا تصح استعارة هذه أي إزالة القيد لتلك أي لإزالة الملك

بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد كالأسد الشجاع

وكذا إجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق

وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسألة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٤٧/١

(١) ".

" ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة **جواب إشكال وهو** أن يقال إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ

فقوله لأن ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فإن العين تقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن في الأمثلة

---

(٢) ".

" وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال في **جواب** هذا **الإشكال لا** جمع بينهما في الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا **الجواب** أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى

---

(٣) ".

" السير أي في طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف أي عن طلبه وهذا **جواب إشكال وهو** أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فإن رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير وهذا أعظمها بلوى وأعمها جدوى أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان أعظمهما بلوى لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويفوضه إليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى إقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك مسألة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لأنه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل أي يكون منقولا من الموضوع له إلى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد أوردوا في مثاله وأسروا النجوى الذين ظلموا

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/١٤٩

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/١٥٠

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/١٦٨

(١) ".

" الأول فلا يجيء هذا **الإشكال إذ** لم يقل إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وإن كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أن المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فإن قيل ثبوت البينونة هذا **إشكال على** بطلان نية الثلاث في أنت طالق وتقريره أنكم قلتم إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة **جواب** عن هذا **الإشكال ووجهه** أنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية أحد النوعين لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على الأفراد أصلا ولأن المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الأقل

---

(٢) ".

" وإذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء **جواب** **إشكال** **مقدر** وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في **جوابه** وما ذكرنا من النص لإعلام إلخ وأيضا لا يرد قضاء الاعتكاف

---

(٣) ".

" بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كما في العصر إذا شرع في الوقت الكامل ومدها إلى أن غربت فإن الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفوا

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٢٤٠

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٢٦٤

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٣٠٥

ينبغي أن يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا **إشكال اختلج** في خاطري ولم أذكر له **جوابا** في المتن فيخطر ببالي عنه **جواب** وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرناه وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء

فوجب القضاء بصفة الكمال أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا

ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن

---

(١) ".

" متعينا شرعا والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له وضع الشرائع وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب هذا **جواب** **إشكال وهو** أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال

لأن ما ثبت حكما أصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعواض وتقصير العباد

وأما القسم الثاني وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب

فوقت الصوم وهو رمضان أي نهار رمضان شرط للأداء ومعيار للمؤدي لأنه قدر وعرف به فإن الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فإنه الإمساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٨٩/١

وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة فإنه إذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فإن الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة أنه إذا حكم على المشتق فإن المشتق منه علة له وهنا كذلك لأن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة

ولنسبة الصوم إليه ولتكرره به ولصحة الأداء فيه للمسافر مع عدم

---

(١) ".

" وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم أن الكفار مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا إجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله أما في حق وجوب الأداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر

جواب **إشكال وهو** أن العبادات لما لم تكن

---

(٢) ".

" بإتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف إجماعا كالإحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوهما وإنما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لأنه بالتقسيم العقلي إما أن يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض أو مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس أما الأول فمحال لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وأما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا لجزء واحد وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسنا أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا **إشكال وهو** أنكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في **جوابه** المشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا بأصله لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٩٠/١

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٤٠١/١

(١) ".

" زاجر فإن هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق إن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر

قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد وهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال بل لأن الولد يوجب الحرمة لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تتعدى منه الحرمة إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كأمهات النساء وتتعدى إلى الأسباب أي الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتهن كما أقمنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد

(٢) ".

" جواب عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا إشكال وهو أن يقال لا نسلم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فإن

(٣) ".

" ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع أن المدبر لا ينتقل عن ملكه فأجاب عن هذا بقوله

والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه أي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم أجاب بجواب آخر وهو قوله أو هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد الإشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٤١٠

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٤١٨

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١/٤٢٠

وأما الاستيلاء فإنما نهي لعصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به وأجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بيناه من قبل

فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح أنه إن فوت

". (١)

" بالقياس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة **جواب إشكال وهو** أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا النص وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الربا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا أو قد باع نسيئة لأن للنقد مزية على النسيئة وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ **إشكال وصفتها** بالجر أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة كإثبات السوم في الأنعام ولإثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح هذا نظير إثبات الشرط وككونهم رجالا أو مختلطة نظير إثبات صفة الشرط ولإثبات

". (٢)

" النية كالتيمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول هذا **إشكال على** قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم أن الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا **الإشكال لكن** يرد عليه **إشكال آخر** وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٤٢١/١

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ١٦٨/٢

وجوابه أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم أنه يمكن التوفيق بين قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية أن مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول أن العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا أنه إذا علم أن هذا الوصف قد وجد وأن الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بأن هذا الحكم إنما هو لأجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو أعم من الأول فاندفع عن قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى ما ذكرنا من **الإشكال وهو** أنه يلزم أن لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

---

(١) ".

" شرط لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا عمن تمونون وعن إما لانتزاع الحكم عن السبب أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب

هذا **جواب إشكال وهو** أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا فإذا تعارضا تساقطا

ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الإضافة لأن الحكم قد يضاف إلى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وأيضا وصف المؤنة أي في قوله عليه السلام أدوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس

وللحج البيت وأما الوقت والاستطاعة فشرط

وللعشر الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو تبع الأرض

قوله وهو تبع حال من

---

(٢) ".

" وأما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الإحصان للرجم لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على إحصان يحدث متأخرا أقول ما ذكروا وهو أن الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٢٠٨

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٢٩٥

أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط

وهذا الإشكال اختلج في خاطري

والجواب عنه أن الشرط إما تعليقي وإما

". (١)

" فلا

قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها لظهور ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم إذ ليس في القضاء حرج والأداء محتمل أي يحتمل أن يكون أداء الصوم من الحائض واجبا لأن الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها أي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل إلى الخلف أي ينتقل الوجوب إلى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد بوجوب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الإغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لأنه أي الإغماء يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية أي أهلية الأداء فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك أي أهلية الأداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة

والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرا وإنما الضرب للتأديب جواب إشكال وهو أن يقال كيف

". (٢)

" يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب ولأنه عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أهل للثواب ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بحجره أي بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أدائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر جواب إشكال وهو أن لزوم أداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت بإسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى إسلامه وأيضا هما من ثمرات الإيمان وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين ألا ترى أنهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٠٨/٢

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٤٢/٢

". (١)

" يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد إشكالا وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث حتى شرع في حق الصبي فرع على أن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق **جواب إشكال وهو** أن الوصية لما كانت ضررا لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق

". (٢)

" فيثبتان ولا يلزم الربا لأنهم قد نهوا عنه هذا **جواب إشكال على** أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضا فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا **الجواب** نظر وهو أن قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدهم وإن كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فإنه لا يحل في شريعة من الشرائع لأن حله كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الربا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن أن يقال حرمة الربا مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا إلزامهم بما في كتبنا فافترقا فإن قيل ديانتهم ليست حجة متعدية إجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي غلب بنتين إحداهما لا ترث بالزوجية اعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الإرث فالحكمان مختلفان في الأصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو

". (٣)

" ذلك أن الإكراه بغير حق إن كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الإكراه عند الشافعي إما أن يكون بحق كالإكراه على الإسلام وإما بغير حق ثم هذا إما أن يكون عذرا وإما أن لا يكون واعلم أني أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه أي رضا الفاعل ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب وإلا يبطل فتبطل الأقوال كلها لأن نسبة الأقوال إلى غير

---

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٤٣/٢

(٢) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٤٧/٢

(٣) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٣٧٩/٢

المتكلم باطل لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الأموال أي إذا أكرهه على إتلاف مال الغير لأن نسبة الإتلاف إلى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وإن لم يكن عذرا لا يقطع أي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبيب جواب إشكال هو أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو

". (١)

"ومعنى وجوب الإيمان بهما: أنه يجب على المكلف أن يؤمن بأن الله تعالى، علم، أولاً، بجميع أفعال العباد، وكل ما يتعلق بالمخلوقات، مما سيتوالى حدوثه، في المستقبل، كما يجب عليه أن يؤمن بأنه سبحانه، إنما أوجدها، حين أوجدها، على القدر المخصوص، والوجه المعين، الذي سبق العلم به. قال النووي، في شرحه على صحيح مسلم: (قال الخطابي: وقد يحسب كثير من الناس، أن معنى القضاء والقدر: إجبار الله العبدَ، وقهره على ما قدّر، وقضاه. وليس الأمر كما يتوهمونه، وإنما معناه: الإخبار عن تقدّم علم الله سبحانه، بما يكون من أكساب العبد، وصدورها عن تقدير منه).

فلا علاقة للقضاء، والقدر، بالجبر مطلقاً، أو بكون أفعال العبد، قد صدرت عن أصحابها، على وجه القسر، والإكراه، لإن العلم، كما سبق (في صفحة – ٣٠٥ – ٣١٥) صفحة كاشفة فقط.

ومن المعلوم أن مخلوقات الله تعالى قسمان:

–الأول: مخلوقات، لا كسب فيها لأحد، بل تقع على وجه القسر، والحتمية (كحركة الأفلاك، والفصول، ونمو الإنسان، والنبات، والنوم، والموت) وهذا لا إشكال فيه، لعدم تكليف العبد به.

–الثاني: مخلوقات اكتسابية، يتصف بها الإنسان بكسبه،وسعيه الاختياري (كإقباله على الطعام، والشراب، والدراسة، وما يختاره من السلوك، والأعمال). وهذا موضع إشكال الناس.

والجواب عن هذا الإشكال: أن أفعال الإنسان الاختيارية، من جملة مخلوقات الله، إذ لو لم يكن من مخلوقاته، لكان بتأثير مستقلٍ عن غيره، وهو محال، غير أن خلق الله لأفعالك، لا يستلزم أن تكون مكرهاً عليها، فليس بينهما أي تلازم، لأن تلبسك بفعل ما، يتوقف على أمرين:

*** : ***

[متن الكتاب].

الباب الخامس في الأخلاق، والصفات الذميمة، وغوائلها.

مطلب في إيمان السلف، بالْمُتَشَابِهِ:.

وجدت الكلمات في الفص." (٢)

(١) التوضيح في حل عوامض التنقيح، ٢/٤١٥

(٢) الدرر المباحة للنحلاوي، ص/٤٠٢

"الْبَابَ ، وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِحَدِيثِ : « وَضَعَ اللَّهُ عَن أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ »" (١) .

قلت : الغضبُ ينقسم إلى ثلاثة أقسام كما ذكر العلماء:

أَحَدُهَا : أَنْ يَحْصُل لَهُ مَبَادِئُ الْغَضَبِ بِحَيْثُ لاَ يَتَغَيَّرُ عَقْلُهُ ، وَيَعْلَمُ مَا يَقُول وَيَقْصِدُهُ ، وَهَذَا لاَ إِشْكَال فِيهِ .

الثَّانِي : أَنْ يَبْلُغَ النِّهَايَةَ ، فَلاَ يَعْلَمُ مَا يَقُول وَلاَ يُرِيدُهُ ، فَهَذَا لاَ رَيْبَ أَنَّهُ لاَ يَنْفُذُ شَيْءٌ مِن أَقْوَالِهِ .

الثَّالِثُ : مَن تَوَسَّطَ بَيْنَ الْمَرْتَبَتَيْنِ بِحَيْثُ لَمْ يَصِرْ كَالْمَجْنُونِ ، فَهَذَا مَحَل النَّظَرِ وَالأْدِلَّةُ تَدُل عَلَى عَدَمِ نُفُوذِ أَقْوَالِهِ .

ثُمَّ قَال ابْنُ عَابِدِينَ : وَالَّذِي يَظْهَرُ لِي أَنَّ كُلًّا مِنَ الْمَدْهُوشِ وَالْغَضْبَانِ لاَ يَلْزَمُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ لاَ يَعْلَمُ مَا يَقُول ، بَل يُكْتَفَى فِيهِ بِغَلَبَةِ الْهَذَيَانِ وَاخْتِلاَطِ الْجِدِّ بِالْهَزْل كَمَا هُوَ الْمُفْتَى بِهِ فِي السَّكْرَانِ . . ثُمَّ قَال : فَالَّذِي يَنْبَغِي التَّعْوِيل عَلَيْهِ فِي الْمَدْهُوشِ وَنَحْوِهِ : إِنَاطَةُ الْحُكْمِ بِغَلَبَةِ الْخَلَل فِي أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ الْخَارِجَةِ عَن عَادَتِهِ ، فَمَا دَامَ فِي حَال غَلَبَةِ الْخَلَل فِي الأْقْوَال وَالأْفْعَال لاَ تُعْتَبَرُ أَقْوَالُهُ وَإِنْ كَانَ يَعْلَمُهَا وَيُرِيدُهَا ، لأِنَّ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ وَالإْرَادَةَ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ لِعَدَمِ حُصُولِهَا عَن إِدْرَاكٍ صَحِيحٍ كَمَا لاَ تُعْتَبَرُ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِل. (٢)

---

(١) – سنن ابن ماجه(٢١٢١) و السنن الكبرى للبيهقي (ج ٧ / ص ٣٥٧) (١٥٤٩٢) وهو صحيح لغيره

(٢) – انظر: المبدع(٢٥٢/٧) الفروع(٢٨٢/٥)، الإنصاف(٤٣٢/٨)، ورجحه ابن باز – رحمه الله تعالى–، الفتاوى(٣٧٣/٢١) لحديث المذكور وقد أفرد ابن القيم – رحمه الله تعالى– هذه المسألة بمصنف جمع فيه الأدلة من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة – رضي الله عنهم – والتابعين، وذكر أن عدم الوقوع مقتضى القياس الصحيح والاعتبار وأصول الشريعة، وأجاب عن أدلة الموقعين، ومن قرأ ما كتبه اطمأن لقوله وانظر فتاوى الأزهر – (ج ١٠ / ص ٨٢) وفتاوى معاصرة – (ج ١ / ص ١٨٢) وفتاوى ورسائل محمد بن إبراهيم آل الشيخ – (ج ١١ / ص ٨) وفتاوى الإسلام سؤال وجواب – (ج ١ / ص ٢٣٠١) و(ج ١ / ص ٤٤٣٩) و(ج ١ / ص ٦٨٥٣) وفتاوى الشبكة الإسلامية معدلة – (ج ٤ / ص ٢٧٨٠) ومجموع فتاوى ابن باز – (ج ١٩ / ص ١١٨) والفقه الإسلامي وأدلته – (ج ٦ / ص ٢٧٢) والروضة الندية – (ج ٢ / ص ٢٧٢) والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار – الرقمية – (ج ١ / ص ٤٠٢) وفتاوى واستشارات الإسلام اليوم – (ج ١١ / ص ٣٠٨) وإعلام الموقعين عن رب العالمين – (ج ١ / ص ٤٣٣) وتلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية – (ج ١ / ص ١٠٤) وفي فتاوى يسألونك – (ج ١ / ص ١٢٩)." [1]

"""""" صفحة رقم ٣٨ """""

وعلوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة فحقيقتها إذا أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى

وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس

وكذلك أصول الدين وهو علم الكلام إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به كما

---

(١) السنة النبوية وأثرها في اختلاف الفقهاء –ط١، ص/١٧٨

كان الفقه تقريرا لأدلتها في الفروع العبادية

فإن قيل فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع

فالجواب أن له أصلا في الشرع ففي الحديث ما يدل عليه ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص فالشرع بجملته يدل على اعتباره وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة وسيأتي بسطها بحول الله

فعلى القول بإثباتها أصلا شرعيا لا **إشكال في** أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلته التي ليست بمأخوذة من جزئي واحد فليست ببدعة البتة

وعلى القول بنفيها لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات وإذا دخلت في علم البدع كانت قبيحة لأن كل بدعة ضلالة من غير **إشكال كما** يأتي بيانه إن شاء الله

ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحا وهو باطل بالإجماع فليس إذا ببدعة

ويلزم ان يكون له دليل شرعي وليس إلا هذا النوع من الاستدلال وهو المأخوذ من جملة الشريعة

وإذا ثبت جزئي في المصالح المرسله ثبت مطلق المصالح المرسلة." (١)

"""""" صفحة رقم ١٨٥ """""

لها اسباب

ويصح ان يحمل على نحو ذلك قوله ومن سن سنة سيئه أي من اخترعها

وشمل ما كان منها مخترعا ابتداء من المعاصي كالقتل من أحد ابني آدم وما كان مخترعا بحكم الحال اذ كانت قبل مهمله متناساة فأثارها عمل هذا العامل

فقد عاد الحديث والحمد لله حجة على أهل البدع من جهة لفظه وشرح الاحاديث الأخر له

وانما يبقى النظر في قوله ومن ابتدع بدعة ضلالة وان تقييد البدعة بالضلالة يفيد مفهوما والامر فيه قريب لان الإضافة فيه لم تفد مفهوما وان قلنا بالمفهوم على رأي طائفة من اهل الأصول فان الدليل دل على تعطيله في هذا الموضع كما دل دليل تحريم الربا قليله وكثيره على تعطيل المفهوم في قول الله تعالى) لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة (ولان الضلالة لازمة للبدعة باطلاق بالأدلة المتقدمة فلا مفهوم ايضا

والجواب عن **الإشكال الثاني** ان جميع ما ذكر فيه من قبيل المصالح المرسلة لا من قبيل البدعة المحدثة

والمصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم

فهي من الأصول الفقهية الثابته عند اهل الأصول وان كان فيها خلاف بينهم

ولكن لا يعد ذلك قدحا على ما نحن فيه

اما جمع المصحف وقصر الناس عليه فهو على الحقيقة من هذا الباب اذ انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف

---

(١) الاعتصام . للشاطبي ، ٣٨/١

تسهيلا على العرب المختلفات اللغات فكانت المصلحة في ذلك ظاهرة الا انه عرض في اباحة ذلك بعد زمان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فتح لباب الاختلاف في القرآن حيث اختلفوا." (١)

"""""" صفحة رقم ٢١٧ """""

والجواب أن نقول – أولا – كل ما عمل به المتصوفة المعتبرون في هذا الشأن لا يخلوا إما أن يكون مما ثبت له أصل في الشريعة أم لا فإن كان له أصل فهم خلقاء به كما أن السلف من الصحابة والتابعين خلقاء بذلك وإن لم يكن له أصل في الشريعة فلا عمل عليه لأن السنة حجة على جميع الأمة وليس عمل أحد من الأمة حجة على السنة لأن السنة معصومة عن الخطإ وصاحبها معصوم وسائر الأمة لم تثبت لهم عصمة إلا مع إجماعهم خاصة وإذا اجتمعوا تضمن إجماعهم دليلا شرعيا كما تقدم التنبيه عليه

فالصوفية كغيرهم ممن لم تثبت له العصمة فيجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية كبيرتها وصغيرتها فأعمالهم لا تعدو الأمرين ولذلك قال العلماء كل كلام مأخوذ أو متروك إلا ما كان من كلام النبي (صلى الله عليه وسلم) وقد قرر ذلك القشيري أحسن تقرير فقال فإن قيل فهل يكون الولى معصوما حتى لا يصر على الذنوب قيل أما وجوبا كما يقال في الأنبياء فلا وأما أن يكون محفوظا حتى لا يصر على الذنوب – وإن حصلت منهم آفات أو زلات – فلا يمتنع ذلك في وصفهم

قال لقد قيل للجنيد أيزنى العارف فأطرق مليا ثم رفع رأسه وقال وكان أمر الله قدرا مقدورا

فهذا كلام منصف فكما يجوز على غيرهم المعاصى فالابتداع وغيره كذلك يجوز عليهم فالواجب علينا أن نقف مع الاقتداء بمن يمتنع عليه الخطأ ونقف على الاقتداء بمن لا يمتنع عليه الخطأ إذا ظهر في الاقتداء به **إشكال بل** نعرض ما جاء عن الأئمة على الكتاب والسنة فما قبلاه قبلناه وما لم يقبلاه تركناه ولا علينا إذا قام لنا الدليل على اتباع الشرع ولم يقم لنا دليل على اتباع أقوال." (٢)

"""""" صفحة رقم ٢٤٨ """""

وأما قوله فطوبى للغرباء لا نص فيه على التفضيل المشار إليه بل هو دليل على جزاء حسن ويبقى النظر في كونه مثل جزاء الصحابة أو دونه أو فوقه محتمل فليس في الحديث عليه دليل فلا بد من حمله على محكم الأصل الأول ولا إشكال

ومن ذلك قولهم بالتناقض في قوله (صلى الله عليه وسلم) لا تفضلونى على يونس ابن متى ولا تخيروا بين الأنبياء وبينى وقوله أنا سيد ولد آدم ولا فخر ووجه الجمع بينهما ظاهر

ومنه أنهم قالوا في قوله (صلى الله عليه وسلم) إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإن احدكم لا يدرى أين باتت يده إن هذا الحديث يفسد آخره أوله فإن أوله صحيح لولا قوله فإن أحدكم لا يدرى كذا فما منا أحد إلا درى أي باتت يده

وأشد الأمور أن يكون مس بها فرجه ولو أن رجلا فعل ذلك في اليقظة لما طلب بغسل يده

---

(١) الاعتصام . للشاطبى ، ١/١٨٥

(٢) الاعتصام . للشاطبى ، ١/٢١٧

فكيف يطلب بالغسل ولا يدرى هل مس فرجه أم لا

وهذا الاعتراض من النمط الذي قبله

إذ النائم قد يمس فرجه فيصيبه شيء من نجاسة في المحل لعدم استنجاء تقدم النوم أو يكون استجمر فوق موضع الاستجمار

وهو لو كان يقظان فمس لعلم بالنجاسة إذا علقت بيده فيغسلها قبل غمسها في الإناء لئلا يفسد الماء

وإذا امكن هذا لم يتوجه الاعتراض

فجميع ما ذكر في هذا الفصل راجع إلى إسقاط الأحاديث بالرأى المذموم الذي تقدم الاستشهاد عليه أنه من البدع المحدثات

فهذه أمور جائزة أو مندوب إليها ولكنهم كرهوا فعلها خوفا من البدعة لأن اتخاذها سنة إنما هو بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها وهذا شأن السنة وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك

فإن قيل كيف صارت هذه الاشياء من البدع الإضافية والظاهر منها إنها بدع حقيقية لأن تلك الاشياء إذا عمل بها على اعتقاد أنها سنة فهى حقيقية إذ لم يضعها صاحب السنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على هذا لم توجه فسارت مثل ما إذا صلى الظهر على أنها غير واجبة واعتقدها عبادة فإنها بدعة من غير إشكال هذا إذا نظرنا إليها بمآلها وإذا نظرنا إليها أولا فهى مشروعة من غير نسبة إلى بدعة اصلا

فالجواب أن السؤال صحيح إلا أن لوضعها أولا نظرين أحدهما من حيث مشروعة فلا كلام فيها

والثاني من حيث صارت كالسبب الموضوع لاعتقاد البدعة أو للعمل بها على غير السنة فهى من هذا غير مشروعة

لأن وضع الاسباب للشارع لا للمكلف والشارع لم يضع الصلاة في مسجد قباء أو بيت المقدس – مثلا – سببا لأن تتخذ سنة فوضع المكلف لها كذلك رأى غير مستند إلى الشرع فكان ابتداعا

وهذا معنى كونها بدعة إضافية

أما إذا استقر السبب وظهر عنه مسببه الذى." (١)

"""""" صفحة رقم ٣٠٨ """""

بمقتضى الأدلة وبه يرتفع إشكال التعارض الظاهر لبادى الرأى حتى تنتظم الآيات والأحاديث وسير من تقدم والحمد لله غير انه يبقى بعدها إشكالان قويان وبالنظر في الجواب عنهما ينتظم معنى المسألة على تمامه فنعقد في كل إشكال فصلا

فصل الإشكال الاول

إن ما تقدم من الأدلة على كراهية الالتزامات التي يشق دوامها معارض بما دل على خلافه فقد كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقوم حتى تورمت قدماه فيقال له أو ليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فيقول أفلا أكون عبدا شكورا ويظل اليوم الطويل في الحر الشديد صائما وكان (صلى الله عليه وسلم) يواصل الصيام ويبيت عند ربه يطعمه ويسقيه ونحو ذلك من اجتهاده في عبادة ربه

(١) الاعتصام . للشاطبى ، ٢٤٨/١

وفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) اسوة حسنة ونحن مأمورون بالتأسى به

فإن أبيتم هذا الدليل بسبب أنه صلى الله عليه وسلبم كان مخصوصا بهذه القضية

ولذلك كان ربه يطعمه ويسقيه وكان يطيق من العمل مالا تطيقه أمته

فما قولكم فيما ثبت من ذلك عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين العارفين بتلك الأدلة التي استدللتم بها على الكراهية حتى إن بعضهم قعد من رجليه من كثرة التبتل وصارت جبهة بعضهم كركبة البعير من كثرة السجود

وجاء عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله وكم من رجل صلى الصبح بوضوء العشاء كذا كذا سنة وسرد الصيام كذا وكذا سنة وكانوا هم العارفين بالسنة لا يميلون عنها لحظة

وروى عن ابن عمر وابن الزبير رضى الله عنهم أنهما كانا يواصلان الصيام وأجاز مالك – وهو إمام في الاقتداء – صيام الدهر يعنى إذا أفطر أيام العيد." (١)

"""""" صفحة رقم ٣٤٨ """""

فهذه امور جائزة أو مندوب إليها ولكنهم كرهوا فعلها خوفا من البدعة لأن اتخاذها سنة إنما هو بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها وهذا شأن السنة وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك

فإن قيل : كيف صارت هذه الأشياء من البدع الإضافية ؟ والظاهر منها أنها بدع حقيقية ! لأن تلك الأشياء إذا عمل بها على اعتقاد أنها سنة فهي حقيقية إذ لم يضعها صاحب السنة رسول الله صلى الله عليه و سلم على هذا الوجه فصارت مثل ما إذا صلى الظهر على أنها غير واجبة واعتقدها عبادة فإنها بدعة من غير إشكال

هذا إذا نظرنا إليها بمآلها وإذا نظرنا إليها أولا فهي مشروعة من غير نسبة إلى بدعة أصلا

فالجواب : أن السؤال صحيح إلا أن لوضعها أولا نظرين :

أحدهما : من حيث هي مشروعة فلا كلام فيها

والثاني : من حيث صارت كالسبب الموضوع الاعتقاد البدعة أو للعمل بها على غير السنة فهي من هذا القبيل غير مشروعة لأن وضع الأسباب للشارع لا للمكلف والشارع لم يضع الصلاة في مسجد قباء أو بيت المقدس . مثلا. سببا لأن تتخذ سنة فوضع المكلف لها كذلك رأي غير مستند إلى الشرع فكان ابتداعا

وهذا معنى كونها بدعة إضافية أما إذا استقر السبب وظهر عنه مسببه الذي." (٢)

"""""" صفحة رقم ١٦٠ """""

حميدة فهما على هذا مختلفان

وقد يتفقان في الحكم إذا بحث عن العلماء فاستوت أحوالهم عنده لم يثبت له ترجيح لاحدهم فيكون العمل المأمور به من الاجتناب كالمعول به في مسالة المخبرة بالرضاع سواء إذ لا فرق بينهما على هذا التقدير

---

(١) الاعتصام . للشاطبى ، ٣٠٨/١

(٢) الاعتصام . للشاطبى ، ٣٤٨/١

انتهى معنى كلام الطبرى

وقد أثبت في مسألة اختلاف العلماء على المستفتى أنه غير مخير بل حكمه حكم من التبس عليه الامر فلم يدر أحلال هو أم حرام فال خلاص له من الشبهة إلا باتباع أفضلهم والعمل بما أفتى به

وإلا فالترك إذ لا تطمئن النفس إلا بذلك حسبما اقتضته الأدلة المتقدمة

فصل

ثم يبقى في هذا الفصل الذي فرغنا منه **إشكال على** كل من اختار استفتاء القلب مطلقا أو بقيد وهو الذي رآه الطبرى

وذلك أن حاصل الامر يقتضى أن فتاوى القلوب وما اطمأنت إليه النفوس معتبر في الأحكام الشرعية وهو التشريع بعينه

فإن طمأنينة النفس وسكون القلب مجردا عن الدليل – إما ان تكون معتبرة أو غير معتبرة شرعا فإن لم تكن معتبرة فهو خلاف ما دلت عليه تلك الأخبار وقد تقدم أنها معتبرة بتلك الأدلة

وإن كانت معتبرة فقد صار ثم قسم ثالث غير الكتاب والسنة وهو غير ما نفاه الطبرى وغيره

وإن قيل إنها تعتبر في الإحجام دون الإقدام

لم تخرج تلك عن **الإشكال الأول** لان كل واحد من الإقدام والاحجام فعل لا بد أن يتعلق به حكم شرعى وهو الجواز وعدمه وقد علق ذلك بطمأنينة النفس أو عدم طمأنينتها

فإن كان ذلك عن دليل فهو ذلك الأول بعينه باق على كل تقدير

والجواب أن الكلام الأول صحيح وإنما النظر في تحقيقه." (١)

""""" صفحة رقم ٢٦٩ """""

تقريرهم وتأويلهم لسبق إلى الطعن فيه من لم يزل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يحتج بالقرآن عليهم ويجعله علم نبوته والدليل على صدقه ويتحداهم في مواطن على أن يأتوا بسورة من مثله وهم الفصحاء والبلغاء والخطباء والشعراء والمخصوصون من بين جميع الأنام بالألسنة الحداد واللدد في الخصام مع اللب والنهى واصالة الرأى

فقد وصفهم الله بذلك في غير موضع من الكتاب

وكانوا يقولون مرة هو سحر ومرة هو شعر ومرة هو قول الكهنة

ومرة اساطير الأولين

ولم يحك الله عنهم الأعتراض على الاحاديث ودعوى التناقض والاختلاف فيها وحكى عنهم لأجل ذلك القدح خير أمة أخرجت للناس وهم الصحابة رضى الله عنهم واتبعوهم بالحدس قالوا ما شان أو جروا في الطعن على الحديث جرى من لا يرى عليه محتسبا في الدنيا ولا محاسبا في الآخرة

وقد بسط الكلام في الرد عليهم **والجواب** عما اعترضوا فيه أبو محمد بن قتيبة في كتابين صنفهما لهذا المعنى وهما من محاسن كتبه رحمه الله

---

(١) الاعتصام . للشاطبى ، ٢/١٦٠

ولم أر قط تلك الاعتراضات تعزيلها للمعترض فيه ولأن غيري – والحمد لله – قد تجرد له ولكن أردت بالحكاية عنهم على الجملة بيان معنى قوله تجارى يهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه وقبل وبعد فأهل الأهواء إذا استحكمت فيهم أهواؤهم لم يبالوا بشيء ولم يعدوا خلاف أنظارهم شيئا ولا راجعوا عقولهم مراجعة من يتهم نفسه ويتوقف في موارد الإشكال وهو شان المعتبرين من أهل العقول وهؤلاء صنف من أصناف من اتبع هواه." (١)

"""""" صفحة رقم ٣٠٩ """""

يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها

فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أرسله إقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كذلك أنزلت – ثم قال – أقرأ يا عمر القرأة التي أقرأني فقال – كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه

وهذه المسألة إنما هي إشكال وقع لبعض الصحابة في نقل الشرع بين لهم جوابه النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يكن ذلك دليلا على أن فيه اختلافا فإن الاختلاف بين المكلفين في بعض معانيه أو مسائله لا يستلزم أن يكون فيه نفسه اختلاف فقد اختلفت الأمم في النبوات ولم يكن ذلك دليلا على وقوع الاختلاف في نفس النبوات

واختلفت في مسائل كثيرة من علوم التوحيد ولم يكن اختلافهم دليلا على وقوع الاختلاف فيما اختلفوا فيه فكذلك ما نحن فيه

وإذا ثبت هذا صح منه أن القرآن في نفسه لا اختلاف فيه ثم نبني على هذا معنى آخر وهو أنه لما تبين تنزهه عن الاختلاف صح أن يكون حكما بين جميع المختلفين لانه إنما يقرر معنى هو الحق والحق لا يختلف في نفسه فكل اختلاف صدر من مكلف فالقرآن هو المهيمن عليه قال الله تعالى) فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (فهذه الآى وما اشبهها صريحة في الرد إلى كتاب الله تعالى وإلى سنة نبيه لأن السنة بيان الكتاب وهو دليل على أن الحق فيه واضح وأن البيان فيه شاف لا شيء بعده يقوم مقامه وهكذا فعل." (٢)

"""""" صفحة رقم ٣١٥ """""

والخامس قول من قال – فيما جاء في الحديث

أن رجلا قال يا رسول الله نشدتك الله إلا ما قضيت بيننا بكتاب الله فقال خصمه وكان أفقه منه صدق أقض بيننا بكتاب الله وائذن لى في أن أتكلم ثم أتى بالحديث

فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والذى نفسى بيده لأقضين بينكما بكتاب الله أما الوليدة والغنم فرد عليك وعلى ابنك هذا جلد مائة وتغريب عام وعلى امرأة هذا الرجم إلى آخر الحديث – هو مخالف لكتاب الله لأنه قد قال لأقضين بينكما بكتاب الله حسبما ساله السائل ثم قضى بالرجم والتغريب وليس لهما ذكر في كتاب الله

---

(١) الاعتصام . للشاطبي ، ٢/٢٦٩

(٢) الاعتصام . للشاطبي ، ٢/٣٠٩

الجواب إن الذى أوجب الإشكال في المسألة اللفظ المشترك في كتاب الله فكما يطلق على القرآن يطلق على ما كتب الله تعالى عنده مما هو حكمه وفرضه على العباد كان مسطورا في القرآن أولا كما قال تعالى) كتاب الله عليكم (أي حكم لله فرضه وكل ما جاء في القرآن من قوله) كتاب الله عليكم (فمعناه فرضه وحكم به ولا يلزم أن يوجد هذا الحكم في القرآن والسادس قول من زعم أن قوله تعالى في الإماء) فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (لا يعقل مع ما جاء في الحديث أن النبي (صلى الله عليه وسلم) رجم ورجمت الأئمة بعده لانه يقتضى أن الرجم ينتصف وهذا غير معقول فكيف يكون نصفه على الإماء ذهابا منهم." (١)

"""""" صفحة رقم ٣١٧ """""

وعلى كلا الوجهين إذا جاء أجله لا يستأخر ساعة ولا يستقدم

قاله ابن قتيبة وتبعه عليه القرافى

والعاشر قال في الحديث إنه عليه الصلاة والسلام كان إذا أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة ثم فيه كان عليه الصلاة والسلام ينام وهو جنب من غير أن يمس ماء وهذا تدافع

والحديثان معا لعائشة رضى الله عنها

والجواب سهل

فالحديثان يدلان على أن الأمرين موسع فيهما لأنه إذا فعل أحد الأمرين وأكثر منه وفعل الآخر أيضا وأكثر منه على ما تقتضيه كان يفعل حصل منهما أنه كان يفعل ويترك وهذا شأن المستحب فلا تعارض بينهما

فهذه عشرة امثلة تبين لك مواقع الإشكال وإنى رتبتها مع ثلج اليقين فإن الذي عليه كل موفق بالشريعة أنه لا تناقض فيها ولا اختلاف

فمن توهم ذلك فيها فلم ينعم النظر ولا أعطى وحى الله حقه

ولذلك قال الله تعالى) أفلا يتدبرون القرآن (فحضهم على التدبر أولا ثم أعقبه) ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (فبين أنه لا اختلاف فيه

والتدبر يعين على تصديق ما أخبر به." (٢)

"الوقت وأفراد الواجب المخير له جهة عموم، وهو كونه أحد هذه الأشياء، وجهة خصوص وهو ما به يتميز عن غيره، ومتعلق الوجوب جهة العموم وتلك لا يجوز تركها بوجه، فإنه إنما يترك في الموسع بإخلاء جميع أجزاء الوقت عن العبادة، وفي المخير ترك كل فرد من الأفراد، وذلك ممتنع، فلم يوجد المنافي للوجوب، فهو جائز الترك فيما جعلناه متعلق الوجوب. أما جهة الخصوص فليست بواجبة لجواز تركها إلى غيرها واندفع الإشكال في المسألتين جميعا.

قال إلكيا الطبري: ولأجل هذا الإشكال اضطرب المحصلون في الجواب عنه، فقيل: إنما يعصي بتفويته ولا تفويت إلا

---

(١) الاعتصام . للشاطبي ، ٣١٥/٢

(٢) الاعتصام . للشاطبي ، ٣١٧/٢

بالموت، والزمان ظرف للوجوب، والواجب لا ينسب إلى زمان، كما إذا لم يكن مقيدا، وقيل: يجوز تأخيره إلى بدل، وهو العزم على فعله في الثاني، فقيل لهم: العزم نتيجة الاعتقاد ضرورة لا بمقتضى اللفظ.

وقيل: يجوز تأخيره بشرط سلامة العاقبة، ولا يتخيل ذلك مع التمكن. ا هـ.

إذا عرفت هذا فقال الجمهور: إن الموسع موجود والوقت جميعه ظرف للوجوب على معنى في أي جزء منه أوقعه تأدى الواجب، وجوزوا التأخير عن أول الوقت إلى أن يضيق، أو يغلب على ظن فواته بعده.

قال الأستاذ أبو منصور: هذا قول أصحابنا، وذهب إليه من أهل الرأي محمد بن شجاع البلخي. ا هـ.

ونقله ابن برهان في الأوسط عن أبي زيد منهم أيضا، ونقله صاحب المعتمد عن أبي شجاع، وأبي علي وأبي هاشم الجبائيين، وأصحابنا.

ووجه هذا القول: أنه لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد؛ لأن ذلك من وضع الشارع، وإنما للعبد الارتفاق فيه، كما في خصال الكفارة الواجب أحدها، ولا يتعين منها شيء بتعيين المكلف نصا ولا قصدا بأن ينويه، بل يختار أيها شاء فيفعله، فيصير هو الواجب.

[جواز ترك الواجب الموسع أول الوقت]:

وهؤلاء المعترفون بالواجب الموسع اختلفوا في جواز تركه أول الوقت بلا بدل مع اتفاقهم على أنه يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء كان، فقال جمهور الفقهاء: لا يشترط البدل ولا يعصي حتى يخلو الوقت كله عنه.." (١)

"يقل به أحد، وإنما يعصي بترك الفعل المطلوب. انتهى.

بقي الإشكال في قولهم: جواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وأن ذلك ربط للتكليف بمجهول. قال ابن القشيري: هذا هوس؛ لأن الممتنع جهالة تمنع فهم الخطاب، أو إمكان الامتثال، فأما تكليفه المرء شيئا مع تقدير عمره مدة طويلة، وتنبيهه أنه إذا امتثله خرج عن العهدة، وإن أخلي العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة فيه. ورده بعضهم بأن سلامة العاقبة متعلق الجواز، والجواز ليس بتكليف بل مباح، ولا يلزم من ترك المباح تكليف ما لا يطاق، بل غايته أنه يلزمه الشك في الإباحة.

وقال ابن حزم في كتاب "الإحكام١": سأل أبو بكر محمد بن داود من أجاز تأخير الحج، فقال: متى صار المؤخر للحج إلى أن مات عاصيا؟ أفي حياته؟ هذا غير قولكم، أو بعد موته؟ فالموت لا يثبت على أحد معصية لم تكن لازمة في حياته. فأجابه أبو الحسين بن القطان الشافعي، فقال: إنما كان له التأخير بشرط أن يفعل قبل أن يموت، فلما مات قبل أن يفعل علمنا أنه لم يكن مباحا له التأخير. قال ابن حزم: ونحن نقول: لم يحقق أبو الحسين الجواب على أصول الشافعي، فمن حلف بالطلاق أنه يطلق امرأته إنها لا تطلق إلا في آخر أوقات صحته التي كان فيها قادرا على الطلاق. قال: ونحن نجيب عن جوابه، فنقول: قال الله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] فإنما يأثم المكلف بالترك إذا علم أنه ليس له تركه ولم يطلع الله أحدا على وقت موته، ولا عرفه بآخر أوقات موته، ولا قامت عليه حجة، ولا يوصف بالعصيان

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١٦٧/١

بالنسبة إلى ذلك الوقت، فبقي سؤال أبي بكر بحسبه. انتهى.

وليس كما قال، ويقال: لأبي بكر: قولك: إن تعصيته في حياته خلاف قولكم ممنوع، بل هو قولنا وتنسب المعصية إلى آخر سني الإمكان قبيل الموت على الصحيح، وجواب ابن القطان كأنه فرعه على الوجه المرجوح أن المعصية من أول سني الإمكان، ولهذا توجه عليه سؤال ابن حزم بصورة الطلاق، ونحن إذا فرعنا على الأصح فهما سواء؛ لأن كلا منهما ترتب عليه الحكم قبيل الموت في الوقت الذي يسعه، فقبيل الموت في مسألة الطلاق هو آخر تمكنه، فوقع حينئذ كذلك آخر سني الاستطاعة وقت تمكنه، فيعصي إذ ذاك، وخرج الجواب بذلك على أصول الشافعي.

-

١ انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم "٣/٣١٠".." (١)

"أحدهما : يعقل ما يقول: فهذا مخاطب وتصح جميع تصرفاته.

والثاني : لا يعقل ما يقول، وقد زال عقله وذهب حسه بالكلية، فهذا غير مخاطب فلا يصح شيء من تصرفاته، ولا حكم لكلامه، وهذا أدون حالة من المجنون هذا هو اختياري. انتهى كلامه. وهذا هو قضية كلام الإمام في النهاية، وصرح بأنه إذا انتهى إلى حالة النائم والمغمى عليه، فالوجه القطع بإلحاقه بهما. قال: وأبعد من أجراه على الخلاف.

وقال ابن العربي في المحصول الخلاف في الملتج أما المنتشي، فمكلف إجماعا. قلت: ويدل عليه جوابهم عن الآية، وممن أطلق تكليف السكران شيخا المذهب أبو حامد والقفال، ونقلاه عن المذهب، وجزم به القاضي الحسين في فتاويه والبغوي والروياني والشيخ أبو محمد الجويني وأبو الفضل بن عبدان في كتاب الأذان من شرائط الأحكام وجزم به ابن السمعاني في القواطع، ونقله ابن برهان في الأوسط عن الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة، ثم نقل المنع عن المتكلمين منا ومن المعتزلة.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: قال أبي: قال الشافعي: وجدت السكران ليس بمرفوع عنه القلم، وكان أبي يعجبه هذا ويذهب إليه. ا هـ. وأطال القاضي أبو بكر في التقريب عدم تكليفه، ثم قال ما حاصله: إنه مكلف لكن بعد السكر بما كان في السكر، وهذا الكلام مجمع مذاهب الفريقين. وصرح الإمام في البرهان بأنه غير مكلف مع تقريره في كتب الفقه مؤاخذته المصرحة بالتكليف، وهو مؤول بما سبق. وقال ابن القشيري: هو غير مكلف بمعنى أنه يمنع توجه الخطاب إليه، أما ثبوت الأحكام في حقه، وتنفيذ بعض أقواله فلا يمنع. قال: وهذا مطرد في تكاليف الناسي في استمرار نسيانه، إذ لو كان ممن فهم الخطاب، لكان متذكرا لا ناسيا، قال: ولعل من قال بتكليفه بناه على جواز تكليف ما لا يطاق. وقال الإبياري: الظاهر عندنا تكليف السكران.

وقال بعض المحققين: التكليف بمعنى إيجاب القضاء عام في الناسي والنائم والسكران، وبمعنى عدم الخطاب حاصل في النائم والناسي. وأما السكران فعند الأصوليين يلحق بهما، وعندنا بخلافه، وظاهر كلام الشيخ أبي حامد أنه مخاطب حالة السكر،

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/١٧٧

وكذلك الماوردي وابن عبدان. ولا شك أن القول بتكليف السكران باعتبار ترتب الأحكام لا **إشكال فيه**، وهو نوع من خطاب الوضع، وقد يدخلونه في خطاب التكليف كما أدخلته طائفة في حد واحد.." (١)

"الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والأوائل والأواخر، فلا يمنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من يخالف أمرا نوجبه عليه ناجزا. فمن أبى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد، ومن جوز تنجز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ تكليف ما لا يطاق، ومن أراد أن يفرق بين الفروع وأواخر العقائد وبين صلاة المحدث فهو مبطل مطلقا.

وقال في كتاب الفرائض من النهاية: من زعم أنهم مخاطبون، أراد ربط المأثم بهم في درئهم بالشرع المشتمل على تفصيل الأحكام ولم يتعرضوا لاستحقاق العقاب على كل محرم في الشرع اقتحموه وكل واجب تركوه، فأما ما يتعلق بهم بقواعد الشريعة وشرائطها فلا سبيل إلى التزامها انتهى.

وقال إلكيا الطبري: إطلاق القول بتكليفهم لا يصح، لأنه كيف يكلفون بما لو فعلوه لما صح؟ ولأنه تكليف ما لا يطاق. والصواب: أن نقول: مكلفون بالتوصل إلى الفروع به وتقدم الأصل، فإذا مضى زمن يمكن فيه تحصيل الأصل والفرع أثموا عليها معا كالمحدث على ترك الصلاة وهذا نافع في الجمع بين إطلاق أصحابنا في الأصول التكليف وفي الفروع أن الصلاة والزكاة والصيام والحج لا تجب على الكافر الأصلي، ولم يزل هذا **الإشكال يدور** في النفس.

وجمع الإمام فخر الدين الرازي والنووي وغيرهما بأن مراد الفقهاء أنه لا يطالب بها في الدنيا مع كفرهم، فإذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء الماضي ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة. ومراد الأصوليين العقاب الأخروي زيادة على عقاب الكفر، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا، وهذه الطريقة فاسدة أوقعهم فيها قول الأصوليين: فائدته مضاعفة العقاب في الآخرة، وهو صحيح. ولم يريدوا به أنه لا تظهر فائدة الخلاف في خطاب الكفار بالفروع إلا في الآخرة، بل هو **جواب** عما التزم الخصم في مسائل خاصة لا تظهر للخلاف فيها فائدة دنيوية كالزكاة ونحوها، وذلك الأمر الخاص، ولا يستلزم من ذلك عدم الفائدة مطلقا، فإن الفقهاء فرعوا على هذا الخلاف أحكاما كثيرة تتعلق بالدنيا: وما ذكره هؤلاء في الجمع يقتضي أن لا يصح التخريج أصلا للتصريح بأن المراد هنا غير مراد ثم.." (٢)

"والثاني : أنه حال الوقوع تعلق إلزام، وأما قبله تعلق إعلام بأنه سيصير في زمان الحال مأمورا، ونسبه القاضي إلى بعض من ينتمي إلى الحق. قال: هو باطل.

وادعى القرافي أن إمام الحرمين قال فيه: إنه لا يرتضيه لنفسه عاقل.

وقال القاضي: والذي نختاره تحقق الوجوب على الحدوث، وفي حالة الحدوث، وإنما يفترق الحال في الترغيب والاقتضاء والدلالة، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل، ولا يتحقق منه، وما أبطله القاضي اختاره الإمام الرازي في المحصول. ولأجله قال البيضاوي في المنهاج: التكليف يتوجه حالة المباشرة، وهو قضية نقل إمام الحرمين عن الأصحاب.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/٢٨٦

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/٣٢٦

واختار إمام الحرمين والغزالي مذهب المعتزلة، ورأيا أن الفعل حال الإيقاع لا يتعلق الأمر به، ومدركهم فيه خلاف مدرك المعتزلة، فالمعتزلة بنوه على أصلهم: أن القدرة تتقدم على الفعل وانقطاع تعلقها حال وجوده، وأما الإمام فكاد يوافقهم، لأنه يقول: ما ليس بمقدور لا يؤمر به من يثبت قدرة، ويقول: الحال غير مقدور فلزم تقدم القدرة، فصرح من أجلها بتوجه الأمر قبل الفعل وانقطاعه معه. وأما الغزالي فإنه سلم مقارنة القدرة للمقدور، ووافق مع هذا على انتفاء الأمر حال الوقوف، فتوافقا في الأصل، وتخالفا في الفروع، ثم اعتمد هو وإمامه على أن حقيقة الأمر الاقتضاء والطلب، والحاصل لا يطلب.

وجوابه : أنه غير مقتضى حال الإيقاع، ولكنه مع هذا مأمور به بمعنى أنه طاعة وامتثال، وهذا لا ينكره أحد، لأن الطاعة موافقة الأمر، وهذا موافق.

والحاصل: أن الإمام والغزالي قد رأوا أن لا حقيقة للأمر إلا الاقتضاء، وقد يطلب، فبطل بنفسه، وتبعهم ابن الحاجب، وليس كذلك، بل له حقيقة، وهو كونه مأمورا به، وقد اعترض على من قال بتوجه الأمر قبل الفعل على سبيل الإعلام والإلزام بأنه يؤدي إلى أن لا يعصي بترك المأمور به، لأنه إن أتى به فذاك، وإلا فهو غير مكلف.

وأجيب عنه بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والتارك مباشر للترك، وهو فعل منهي عنه حرام، فإثمه من هذه الجهة، وعلى ما سبق من طريقة القرافي لا إشكال.

وقال الشيخ شمس الدين الأصفهاني المتأخر: الحق أن تعلق الأمر بالفعل حال حدوثه لا قبله ليس بصحيح.

أما أولا: فإنهم بنوا على الاستطاعة والقدرة، ولا حاصل لتعلق الأمر بالقدرة رأي الأشعري قاله الإمام، فإن القاعد حال قعوده مأمور بالقيام بالاتفاق، ولا قدرة له." (١)

"وعلى عبارة الأكثرين فالجملتان بعدها لهما أربعة أحوال: إما أن تكونا موجبتين نحو لو زرتني لأكرمتك فيقتضي امتناعهما، وإما أن تكونا منفيتين نحو لو لم تزرني لم أكرمك فيقتضي وجودها، وإنما كان كذلك؛ لأن "لو" لما كان معناها الامتناع لامتناع، وقد دخل الامتناع على النفي فيهما فامتنع النفي، وإذا امتنع النفي صار إثباتا، وإما أن تكون إحداهما موجبة والأخرى منفية وتحته صورتان يعلم حكمهما من التي قبلهما.

وقد أورد على ذلك مواضع ظن أن **جوابها** غير ممتنع،كقوله تعالى: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾ [الأنعام:١١١]، ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام﴾ [لقمان:٢٧] وقول عمر:"نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه" وغير ذلك.

أما لو جرينا على ظاهر العبارة للزم منه عكس المراد.

ثم تفرق المعترضون الذين رأوا لزوم هذا السؤال، فمنهم من صار إلى أنها لا تفيد الامتناع بوجه بل لمجرد الربط والتعلق في الماضي كما دلت على أن المتعلق في المستقبل، وهو قول الشلوبين وابن هشام الخضراوي وابن عصفور وغيرهم، وتابعهم الإمام فخر الدين محتجا بقوله تعالى: ﴿ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا﴾ [الأنفال:٢٣].

قال: فلو أفادت انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض؛ لأن الأولى تقتضي أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، والثانية أنه

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١/٣٤٤

تعالى ما أسمعهم ولا تولوا لكن عدم التولي خير، فيلزم أن يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا.

قال: فعلمنا أن كلمة "لو" لا تفيد إلا الربط ومنهم من توسط بين المقالين، وقال: إنها تفيد امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته إلا أن الأكثر عدمه، وهي طريقة ابن مالك.

وسلك القرافي طريقا عجيبا فقال: "لو" كما تأتي للربط تأتي لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه قطع الربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك، كما لو قال القائل: لو لم يكن هذا زوجا لم يرث، فتقول أنت: لو لم يكن زوجا لم يحرم الإرث أي لكونه ابن عم، وادعى أن هذا يتخلص به عن الإشكال، وأنه خير من ادعاء أن "لو" بمعنى "أن" لسلامته من ادعاء النقل ومن حذف الجواب.

وليس كما قال: فإن كون "لو" مستعملا لقطع الربط لا دليل عليه ولم يصر." (١)

"بالنسبة إلى الله – تعالى، فالله – تعالى – بكل شيء عليم، وكلامه واحد، وهو أمر ونهي وخبر واحد بالذات متعدد بالمتعلقات، وحينئذ فأمر الله عين نهيه، فكيف يتجه فيه خلاف؟ وإن كان الخلاف بالنسبة إلى المخلوق فقط كما صرح به الغزالي وابن القشيري فكيف يقال: هو أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا؟ وهذا هو عمدة إمام الحرمين كما سبق.

وجوابه: أن القائل بأنه أجراه مجرى العلم المتعلق بمتلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت، فإن من المستحيل علم الفوق وجهل التحت وعكسه، وكذلك يستحيل أن يتعلق الأمر بالنفسي باقتضاء فعل، ولا يتعلق النهي عن تركه، وإنما الإشكال على القول بتضمنه النهي.

وجوابها ما ذكره إمام الحرمين أن هؤلاء لا يعنون بالاقتضاء ما يريده المعتزلة، وإنما هؤلاء يعتقدون أن الأمر النفسي مقارنة نهي نفسي أيضا يجري ذلك مجرى الحياة في العلم، فإن العلم إذا وجد اقتضى وجود الحياة.

وممن جزم أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو بالنسبة إلى الكلام اللساني لا النفساني القرافي، وتبعه عليه التبريزي في "التنقيح"، فقال: لا يتحقق هذا الخلاف في كلام الله – تعالى؛ لأن مثبتي كلام النفس مطبقون على اتحاد كلام الله من أمر ونهي ووعد ووعيد واستفهام إلى جميع الأقسام الواقعة في الكلام، فهو – تعالى – آمر بعين ما هو ناه عنه، ولا شك أن قول القائل: "تحرك" غير قوله: "لا تسكن" وإنما النظر في قوله: "افعل" إنما يتضمن ذلك – على خلاف فيه – طلب الفعل فهو طالب ترك ضده أم لا؟ وكذا قال الصفي الهندي: هذا النزاع غير متصور في كلام الله – تعالى – على رأي من يرى اتحاده، بل في كلام المخلوقين وفي كلام الله – تعالى – على رأي من يرى تعدده.

وقال ابن القشيري: الكلام في هذه المسألة مع مثبتي كلام النفس أما من نفاه فلا يمكنه أن يقول: الأمر عين النهي فإن صيغة "افعل" غير صيغة "لا تفعل" لكنهم قالوا: يقتضيه من طريق المعنى قال: وصار إلى هذا ضعفة الفقهاء، ومن لم يتحقق عنده كلام النفس. ثم قال: الخلاف في أمر المخلوق، أما كلام الله فهو قديم، وهو صفة واحدة يكون أمرا بكل مأمور،

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣٢/٢

ونهيا عن كل نهي، خبرا عن كل مخبر، ثم قال في آخر المسألة: والقول بأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده يلزم المصير إلى مذهب الكعبي؛ لأن من ضرورة ارتكاب المباح أن يترك محظورات، فوجه النظر إلى مقصود." (١)

"والتحقيق أن الخلاف معنوي وله أصل وفرع. أما أصله فيرجع إلى تفسير العلة: فعلى قول المعتزلة إنها مؤثرة، فحكم الأصل ثابت بها، وكذا على قول الغزالي إنها مؤثرة بجعل الله. وأما من يفسرها بالباعث فمعنى أنه شرع لأجل المصلحة التي اقتضت مشروعيته وبعثت عليه ففي القاصرة فائدة معرفة الباعث وأما من يفسرها بالمعرف فلا ريب أنها تعرف حكم الأصل بمجردها، وقد تجتمع هي والنص فلا يمتنع اجتماع معرفين عند من يجعلهما في حالة الاجتماع معرفين. وبه يظهر أن حكم الأصل ثابت بالعلة، وأن نسبة الأصل والفرع إلى العلة سواء لا فرق بينهما.

وأما فرعه فالخلاف في جواز التعليل بالقاصرة، فمن جوز التعليل بها قال: الحكم ثابت في المحل بالعلة ولم يكن لها فائدة، ولهذا في التعدية لو لم يقدر ثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايسة، لأن الحكم حينئذ ثابت بالنص. وذكر الإبياري في "شرح البرهان" من فوائد الخلاف تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا، وعندهم لا يحرم إلا القدر المسكر، بخلاف الخمر فإن حرمة الخمر ثابتة بالنص، وهو عام يشمل قليله بعلة الإسكار وحرمة النبيذ، والفرع ثابت بعلة الأصل وهي الإسكار، فلا بد من وجودها فلا يحرم منه قدر لا يسكر.

تنبيهات

الأول : هذا الخلاف في النص ذي العلة. أما التعبدي فلا مدخل له في القياس لاستحالة أن يقال: إنه هناك ثابت بالعلة، وظن الهندي أن كلام أصحابنا على إطلاقه فردد القول عليهم وليس كذلك.

الثاني : صواب العبارة أن يقال: "ثابت عند العلة" لا "بها" وكأن الشارع قال: مهما وجد الوصف فاعلموا أن الحكم الفلاني حاصل في ذلك التمثيل. وقد قال ابن الحاجب في مسألة العلة المركبة: التحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عند الحكمة، لا أنها صفة زائدة.

الثالث : بهذه المسألة ينحل **إشكال أورده** نفاة القياس وهو: كيف ثبت حكم الفرع بغير ثبوته في الأصل؟ وذلك لأن حكم الأصل ثابت بالنص. كتحريم الخمر، وحكم الفرع ثابت بالإلحاق كتحريم النبيذ، فالحكم واحد، والطريق مختلف، فكيف يصح هذا؟ **وجوابه**: أن من قال: إن الحكم في محل النص بالعلة، لم يرد عليه هذا السؤال، لأنه إنما ثبت الحكم في الفرع والأصل بطريق واحد وهو معنى الإسكار في الخمر والنبيذ. ومن أثبت في الأصل بالنص قال: المقصود ثبوت الحكم لا تعيين طريقه بكونه نصا أو قياسا، أو نصا في الأصل قياسا في الفرع، لأن الطريق وسيلة والحكم مقصد." (٢)

"واحدة منها. [٢] أو لا شيء. [٣] أو بشيء منها دون شيء، والأقسام كلها باطلة:

أما [الأول] فإنه يلزم منه إثبات الثابت.

وأما [الثاني] فلأنه يلزم منه سلب العلة عن الكل. وهو مناقض للغرض.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١٤٨/٢

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ٩٥/٤

وأما [الثالث] فيلزم منه الاحتكام بترجيح أحد المتساويات من غير مرجح. ثم يلزم سلب العلة فيما فرضناه علة وهو محال.
وأجاب الحذاق باختيار القسم الأول: قولهم يلزم إثبات الثابت قلنا: لا يلزم، فإن العلل الشرعية معرفات ووقفوا هاهنا.
وقال القاضي ابن المنير: وللمانع أن يدير التقسيم مع فرض كونها معرفات فيقول؛ المعروف هو المثبت للمعرفة، فعلى هذا إنما تكون كل واحدة أثبتت المعرفة بالحكم. أو لم يثبت شيء منها المعرفة، أو أثبتها البعض، فيعود **الإشكال وإنما الجواب** أن هذا القياس حصل من إلحاق العلة الشرعية بالعقلية، وليس كذلك، فإنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن يكون بحيث إذا نسب الحكم إلى العلة وجدت مصلحة أو اندفعت مفسدة، وبهذا التفسير لا يتخيل عاقل امتناع اجتماع العلل فإن حينئذ يكون الحكم بترتيب الحكم على الأوصاف تحصل مفاسد عديدة.
تنبيهات
الأول: قيل: الخلاف هل يجري في التعليل بعلتين سواء، كانا متعاقبين أم هو مختص بالمعية؟ كلام ابن الحاجب صريح في الأول، وكلام غيره يقتضي الثاني، ويساعده تمثيل الغزالي بمن لمس وبال في وقت واحد، وبه صرح الآمدي في **جواب** دليل المانعين. قلت: ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور البغدادي: وهذا النوع من العلل ضربان متقارنة ومتعاقبة، فالمتعاقبة تجتمع في إيجاب الحكم الواحد، وكل واحد منهما لو انفردت لأوجبت مثل ذلك الحكم، كالأمثلة المذكورة والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود، وإنما يخلف بعضها بعضا في حكم واحد، وذلك مثل دم الحيض يوجب تحريم الوطء، ثم يرتفع الدم ويبقى تحريم الوطء، لأجل عدم الطهارة. وقال الصفي الأصفهاني في كتاب النكت: ومن العلماء من يمنع جواز التعليل بعلتين على الجمع، ويجوز التعليل بعلتين على البدل.
الثاني: زعم صاحب المسودة أن الخلاف لفظي، لأن أحدا لا يمنع قيام *

_

* انظر المسودة ص "٤١٦".." (١)

"لو تمضمضت بماء" ١ فقال: نبهه عليه الصلاة والسلام على قياس القبلة على المضمضة في صحة الصوم معها.
وقال المحققون غير ذلك، وهو أنه عليه الصلاة والسلام إنما نبه على نقيض قياس يختلج في صدر السائل، وذلك أن **الإشكال الذي** عند القائل إنما نشأ من اعتقاده أن القبلة مقدمة الجماع، والجماع مفسد ومقدمة الشيء ينبغي أن تنزل منزلة الشيء، لما بين المقدمة والغاية من التناسب، فنبه عليه الصلاة والسلام أن تعليل تنزيل القبلة منزلة الجماع في الإفساد بكونها مقدمة منقوض بالمضمضة في الوضوء وإن كان صائما، فإن المقدمة وجدت من المضمضة ولم يوجد الإفساد، وإلا فكيف تقاس القبلة على المضمضة في عدم الإفساد بجامع كونهما مقدمتين للمفسد، ولا مناسبة بين كون الشيء مقدمة لفساد الصوم وبين كون الصوم صحيحا معه، بل هذا قريب من فساد الوضع.
أما إذا علم الشارع فعلا مجردا تكلم عقيبه بحكم فهل يكون علمه كإعلامه حتى يكون الفعل المجرد المعلوم سببا؟ فيه خلاف حكاه الإبياري. وقال: الصحيح أنه لا يصح استناد التعليل إليه، لاحتمال أنه حكم مبتدأ وجرى ذكر الواقعة اتفاقا، ويحتمل

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ١٦١/٤

الربط لقربه من القرينة. وقال صاحب جنة الناظر: من أنواع الإيماء الحكم عند رفع الحادثة إليه، كقوله عليه الصلاة والسلام: "كفر" لمن قال: واقعت.

وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع **جوابا** لما رفع إليه، إذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافا لا **جوابا**، وهذا كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذ بموت السلطان مثلا، فأمره عقب الإخبار بقراءة درسه، فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر، بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده وبترك ما لا يعنيه. وإذا ثبت افتقار فهم التعليل إلى الدليل فليس إلا انتفاء القرائن الصارفة، إذ السؤال يستدعي **الجواب،** فتأخيره عنه يكون تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، وذلك على خلاف الدليل. واعلم أن اعتراف هؤلاء بكون السؤال يستدعي **الجواب** اعتراف بكون السؤال قرينة على كون الواقع **جوابا**، فيكون مناقضا لقولهم: إن فهم التعليل يفتقر إلى الدليل، والقرائن الصارفة ترشد

-

١ الحديث رواه أبو داود "٢/٣١١" كتاب الصوم باب القبلة للصائم حديث "٢٣٨٥" عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: هششت فقبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت وأنا صائم!!! قال: أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به قال: فمه؟ وهو حدبث صحبح وسبق تخريجه بفصيلا.." (١)

"منهما بجميع علته حيث ينفرد ثم يقع الآخر حيث يجتمع، فقائل يقول: أجمعنا على الحكم الواحد، وآخر يقول: لكل حكم علة فاجتمع علتان وحكمان.

أما إذا فرضنا إبداء السؤال علة، فعارضه السائل بعلة أخرى ففرضهما علتين مستقلتين يستدعي انفراد كل منهما في أصل سوى محل الاجتماع، فإذا لم يظفر الانفراد فالمعارضة واردة، بناء على خلل شهادة الأصل، لأن المسئول إن قال: الباعث هو المعنى الذي أبديته قال السائل: الباعث معناه، أو الأمران معا، بحيث يكون كل منهما جزء علة. فهذه احتمالات متساوية، والمستدل في تعيين مقصوده بالدعوى متحكم. ولهذا لو لم نعتبر شهادة الأصول وأجزنا المرسلات لم يرد هذا السؤال.

وهل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع؟ فيه مذاهب:

" أحدها " وهو المختار، أنه لا يجب، لأنه إن كان في الفرع افتقر المستدل إلى بيانه فيه ليصح الإلحاق، وإن لم يبين ذلك بطل الجمع.

و " الثاني " يجب نفيه، لأن الفرق لا يتم إلا بذلك.

و " الثالث " وبه أجاب الآمدي وابن الحاجب، إن قصد الفرق فلا بد من نفيه، وإلا فلا، لأنه يقول: إن لم يكن موجودا فيه فهو فرق، وإلا فالمستدل لم يذكر إلا بعض العلة. وعلى التقديرين فلا بد من إشكال.

هذا إذا كان المقيس عليه أصلا واحدا، فإن كان أصولا فقيل: لا يرد، لأن الاكتفاء بأصل آخر عن هذا حاصل. وقيل:

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٤/١٨٠

يرد، لأنه أقوى في إفادة الظن.

والقائلون بالرد اختلفوا في الاقتصار في المعارضة على أصل واحد، فقيل: يكفي لأن المستدل قصد جمع الأصول، فإذا ذهب واحد ذهب غرضه وقيل: لا بد من الجمع لأن المستقل يكتفي بأصل واحد.

والقائلون بالتعميم اختلفوا، فمنهم من شرط اتحاد المعارض في الكل، دفعا لانتشار الكلام، وقيل: لا يلزم، لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة.

ثم اختلف هؤلاء، فقيل: يقتصر المستدل في الجواب على أصل واحد، لأنه به يتم مقصوده. وقيل: لا بد من الجواب عن الكل، لأنه التزم القياس على الكل.

وجواب المعارضة من وجوه:

أحدهما – منع وجود الوصف المعارض به، بأن يقول: لا أسلم وجود." (١)

"وذهب غيره من الجدليين إلى الجواز، لأن المسئول قد لا يجد دليلا إلا على بعض صور السؤال، ولأنه قد يرد على جوابه العام إشكال لا يندفع، فيتخلص منه بالفرض الخاص. وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف. "قال": والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها. وحاصله: إن ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين كان مستحسنا وإلا كان مستهجنا. وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور، وفي بعضها أظهر. فالتفاوت بالأولوية خاصة والعلة واحدة. وهذا بمثابة توجه النهي إلى جميع أذيات الأب إلى التأفيف. ويشبه الفرق بين التواطؤ والمشترك، فإن نسبة الآحاد إلى التواطؤ متساوية، بخلاف المشكل.

قال ابن المنير: وأعجبني من الشيخ عز الدين بن عبد السلام كلام أورده في استبعاد مذهب الشافعي في مسألة

الوصية بجزء من ماله، أو سهم، فإن مذهب الشافعي حمل الوصية على الأقل: فمهما سلمه الورثة خرجوا به عن العهدة. فكان يستبعد هذا ويفرض فيما لو احتضر متمول واسع المال فعطفه الحاضرون على ولد ولد توفي في حياته وقيل له: إن ولد ولدك لا ميراث له مع غيره، فلو وصلت رحمه وأغنيت فقره بعدك بأن توصي له بشيء من مالك ليكون له مع ولدك مدخل. فقال المحتضر: قد أوصيت له بسهم من مالي، وأوصى عمه به حين توفي هذا المحتضر، فعمد ولده إلى سفرجلة أو تمرة فسلمها لولد الولد زاعما أن هذا مراد أبيه لقطع كل عاقل بأن هذا الوارث مدافع للوصية مراد. وكان الشيخ يستصوب مذهب مالك في حمله "السهم" على إلحاق الموصى له بسهمان الورثة. لكن يرجع إلى أقلهم سهما فيعطى مثله جمعا بين المعرف وبين الأصل في الحمل على الأقل. ومثل هذا الفرض يستحسن لا باعتبار تعدد العلل، ولكن باعتبار تمكن الصورة المفروضة من الدليل وإن كان شاملا للجميع ولكن شمولا متفاوتا.

قال: ثم وقع لي بعد ذلك أن الشيخ في فرضه إيقاف للأذهان في مباديها، وإذا تؤمل اندفع التشنيع من الفقيه المفتي بأقل

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٢٩٣/٤

شمول لا الموصي الذي هو الحقيق باللوم وآية ذلك أن الموصي لو قال في السياق المذكور: ادفعوا له أقل متمول لم يكن بد من." (١)

"قطع أنه حجة إذا وافق القياس. ولأجل هذا **الإشكال قال** ابن القطان: أجاب أصحابنا **بجوابين**:

" أحدهما ": أن الشافعي أراد بالقياس أن يكون في المسألة قياسان، فيكون قول الصحابة مع أحد القياسين أولى من القياس المجرد. قال: وهذا كالبراءة من العيوب، فإنه اجتذبه قياسان: أحدهما يشبه. وذلك أن البراءة إنما تجوز فيما علمه، فأما البراءة مما لا يعلمه فممتنعة. وهذا الذي يوجبه القياس على غير الحيوان أن يوجب قياسا آخر، وهو أن الحيوان مخصوص بما سواه من حيث يغتذى بالصحة والسقم ويخفي عيوبه، صار إلى تقليد عثمان مع هذا القياس.

والثاني : كان الشافعي يتحرج أن يقال عنه: إنه لا يقول بقول الصحابة فاستحسن العبارة فقال بقول الصحابي إذا كان معه القياس. انتهى.

وقال ابن فورك: إن قيل: كيف قال الشافعي إنه حجة إذا كان معه قياس، والقياس في نفسه حجة وحده؟ قيل: اجتذب المسألة وجهان من القياس قوي وضعيف، فقوي القياس الضعيف بقول عثمان. فإن قيل: كيف ترك أقوى القياسين بقول صحابي واحد فإنه لو انفرد القياسان عن قول الصحابي كان إما أن يتساويا فيسقطا، أو يصح أحدهما فيبطل الآخر. وإن كان قول الصحابي مع الصحيح فهو تأكيد له.

قيل له: إن قول الصحابي إذا لم يعلم له مخالف له قوة على قول الصحابي الذي ظهر خلافه كما نقول: إن قول الصحابي إذا انتشر قوله ولم يعلم له مخالف أقوى من قول من لم ينشر ولم يعلم له مخالف فكان أدون هذه المنازل إذا عضده بعض الأشياء ملحقة بمنزلة الشبه وإن كان ذلك الشبه لو انفرد لم يكن حجة. فأما أولى القياسين فلا يسلم من معارضة ما تبطل معه دلالته وهو قول الصحابي الذي لا مخالف له مقترنا بالشبه الذي ذكرناه.

وقال الصيرفي في الدلائل": معنى قول الشافعي في الجديد أنه ليس بحجة، أنه إذا تجاذب المسألة أصلان محتملان يوافق أحدهما قول الصحابي، فيكون الدليل الذي معه قول الصحابي أولى في هذا على التقوية وأنه أقوى المذهبين فلا يغلط على الشافعي. هذا وجه قوله: إن تقليده لا يلزم إلا أن يوجد في الكتاب أو السنة ما يخالفه ويعضده ضرب من القياس. وعلى هذا فهو مقو للقياس ومغلب له كما يغلب بكثرة الأشباه.." (٢)

"ص -٧٧-...فإن وافق عتقه تقديره كان ممتثلا وإن لم يوافقه عرضه للعقاب فهذا ينقدح وجه امتناعه على ما سيأتي شرحنا عليه في كتاب النواهي إن شاء الله تعالى.

فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة في هذا.

١٤٨- ومما تمسك به هؤلاء وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه واتصاف

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣١١/٤

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣٦٢/٤

المأمور به بالوجوب ناجز فليمتنع تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو صعب عسر وربما يحرر ذلك فيقال الواجب ما يتعين الإقدام عليه فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم التعلق به لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير كما سبق ذكره في الطريقة الأولى ولكن **الإشكال قائم** في النفس في الصورة المتفق عليها.

١٤٩- وقد تردد **جواب** القاضي رحمه الله في هذا المقام لاستشعاره **إشكال الكلام** فمما ذكره أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال وقال من أخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان ثم ذلك الوقت يتعين [للفعل].." (١)

"ص -٧٨-...وجرى منه الامتثال في أثناء العمر والواجب على التخيير فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم فيما سبق.

١٥١- وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها مع اتساع الزمان فلا نقول يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت فلا يخليه عن فعل أو عزم ولكن لو أضرب عنه ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية ولم يبؤ بالإثم.

١٥٢- والذي أراه في طريقة القاضي رحمه الله أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة [مع عزوب] النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على أنا لا نرى ذلك رأيا.

١٥٣- فإن قيل فما وجه **الجواب** عن السؤال وكيف السبيل إلى حل **الإشكال قلنا** قد اشتهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت وظهر خلاف أبي حنيفة له رضي الله عنه ثم صح من.

نصه واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت لم يلق الله تعالى عاصيا فإن كان كذلك فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل وهو أن الصلاة لو أقيمت في أول الوقت لوقعت على مرتبة الواجبات وأجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحول ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف ما استبعدوه قطعا.

وسبيل مكالمة أصحاب أبي حنيفة في ذلك إذا استنكروا الوجوب على حكم جواز التأخير كسبيل مكالمة أصحاب الفور في الطريقة الأولى وإن تفطنوا لنفي المأثم في الصلاة وسلم لهم ذلك فلا وجه لمناكرتهم ومناظرتهم مع تسليم ذلك فإن أصر مصر على المخالفة لم ينتظم ذلك إلا مع تأثيم من يموت في أثناء الوقت فقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب فهذا قولي في الأمر المؤقت.." (٢)

---

(١) البرهان في أصول الفقه. ط العلمية- عويضة، ١٠٧/١

(٢) البرهان في أصول الفقه. ط العلمية- عويضة، ١٠٩/١

"فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله: "أيما امرأة" فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ.." (١)

"ص -٢٤١-....٥٧٠- فأن قيل: ما تمسكتم به من تعديل الرسول عليه السلام إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم فإنه ليس متضمنا نصا بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات واقتحموا موبقات يزول بأدناها نعت العدالة واستقامة الحالة وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن ولو تتبعناها لطال المغزى والمرام وتعدى الكلام حد الاختصار.

فالوجه المحصل لغرضنا القاطع الشغب عنا أن نقول: لا يتعلق متعلق بشيء يبغى به طعنا إلا وينقدح مثله متطرقا إلى من يعدله الطاعن ويؤدي مساق إلى الطعن في جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل مسلك يفضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود من سالكه فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقع والخطر.

٥٧١- والذي يعضد ذلك أن من تعلق بشيء من المطاعن في معين من الصحابة فعورض بمثله فيمن يوافق على تعديله فسينتهض الطاعن لحمل ما عورض به على محامل في الجواز وتحسين الظن ويتجه أمثالها وأجلى منها فيمن ذكره وإذا تعارضت الأقوال على نحو واحد وعسر الجمع بينها والقضاء بها ولم يكن بعضها أولى من بعض فالوجه سقوطها والإضراب عنها والاستمساك بما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة.

٥٧٢- وإنما تعدينا طور الاقتصار قليلا لسؤال به اختتام الإشكال وفي جوابه تحقيق الانفصال وهو أن قائلا لو قال غايتكم حملكم ما نقل من هناتهم على وجوه ممكنه في الجواز ولستم قاطعين بها بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام فإذا ترددت أحوالهم فليقتض ترددها [وقوفا] عن تعديلهم فإن التردد يناقض الحكم البات.

وسبيل الجواب عن هذا أن نقول هذا أولا نزول عن التصريح بالطعن ورضا بأن ينكف عن تعديلهم ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن.." (٢)

" فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة في هذا

١٤٨ - ومما تمسك به هؤلاء وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز فليمتنع تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو صعب عسر وربما يحرر ذلك فيقال الواجب ما يتعين الإقدام

---

(١) البرهان في أصول الفقه. ط العلمية- عويضة، ٣٠٨/١

(٢) البرهان في أصول الفقه. ط العلمية- عويضة، ٣٨٢/١

عليه فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم التعلق به لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير كما سبق ذكره في الطريقة الأولى ولكن **الإشكال قائم** في النفس في الصورة المتفق عليها

١٤٩ – وقد تردد **جواب** القاضي رحمه الله في هذا المقام لاستشعاره **إشكال الكلام** فمما ذكره أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ثم زعم أن البدل هو العزم على الإمتثال في الإستقبال وقال من أخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الإمتثال وبين العزم إلى اخر وقت الإمكان ثم ذلك الوقت يتعين للفعل

١٥٠ – وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق وفيه أولا التزام أمر اقتحاما عليه من غير أن يشعر اللفظ به وقد صار هذا الحبر إلى الوقف في أصل الصيغة من حيث إنه لم يسنح له من اللفظ وجه قاطع ثم التزم في مساق الكلام بإثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع وهي ." (١)

" أنه إذا وجب في كل وقت الفعل أو العزم فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا فإن من مذهبه وأصل كل محقق أن الواجب من خصال كفارات اليمين واحد لا بعينه فإذا ردد في كل وقت تخييره بين الفعل والعزم فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا جزما وردد الوجوب بينه وبين غيره فالواجب بينه فالواجب إذا أحدهما ثم إنما كان يستقيم ما ذكره لو ساعده نقلة الشريعة وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه ولو لم يخطر للمخاطب عزم أصلا وجرى منه الإمتثال في أثناء العمر والواجب على التخيير فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم فيما سبق

١٥١ – وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها مع اتساع الزمان فلا نقول يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت فلا يخليه عن فعل أو عزم ولكن لو أضرب عنه ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية ولم يبؤ بالإثم

١٥٢ – والذي أراه في طريقة القاضي رحمه الله أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على أنا لا نرى ذلك رأيا

١٥٣ – فإن قيل فما وجه **الجواب** عن السؤال وكيف السبيل إلى حل **الإشكال قلنا** قد اشتهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت وظهر خلاف أبي حنيفة له رضي الله عنه ثم صح من ." (٢)

" عدل في أنه رضي الله عنه كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل

ومجموع ما نوضح به هذه المسألة طرق نعددها

---

(١) البرهان في أصول الفقه. ط الوفاء- الديب، ١٧١/١

(٢) البرهان في أصول الفقه. ط الوفاء- الديب، ١٧٢/١

٤٣٧ – الأولى أنه عليه السلام ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما و وأي فإذا فرض فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه أو إلمام مهم به لبوابه لا تدخل على أحدا فلو أدخل البواب كل ثقيل ولم يدخل أقواما مخصوصين زاعما أني حملت لفظك على الذين منعته لم يقبل ذلك منه

فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله أيما امرأة فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودوات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ فإنه ينص عليه ولا يضرب عن ذكره وهو يريده ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة على قصد التعميم وهو يبغى النادر قال الشافعي الشاذ ينتحى بالنص عليه ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة

٤٣٨ – الطريقة الثانية أن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان ومن جهة العرف والتأويل الذي يصغى إليه ثم ." (١)

" أولى من بعض فالوجه سقوطها والإضراب عنها والاستمساك بما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة

٥٧٢ – وإنما تعدينا طور الاقتصار قليلا لسؤال به اختتام الإشكال وفي جوابه تحقيق الانفصال وهو أن قائلا لو قال غايتكم حملكم ما نقل من هناتهم على وجوه ممكنه في الجواز ولستم قاطعين بها بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام فإذا ترددت أحوالهم فليقتض ترددها وقوفا عن تعديلهم فإن التردد يناقض الحكم البات

وسبيل الجواب عن هذا أن نقول هذا أولا نزول عن التصريح بالطعن ورضا بأن ينكف عن تعديلهم ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن

على أنا نقول ما ذكرتموه مدفوع بالإجماع فإن الأمة مجمعة على أنه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم وما ذكره هذا السائل يوجب التوقف في تعديل كل نفر من الذين لابسوا الفتن وخاضوا المحن ومتضمن هذا الانكفاف عن الرواية عنهم وهذا باطل من دين الأمة وإجماع العلماء فانتهض الإجماع على بطلان هذا الطرف حجة باتة على بناء الأمر على تحسين الظن وردهم إلى ما تمهد لهم من المآثر بالسبيل السابقة وهذا من نفائس الكلام ." (٢)

"قوله : وكذا من عداهم ممن حفظ مذهبه إلخ) هذا مع قوله الآتي : هذا بالنسبة لعمل نفسه لا لإفتاء ، أو قضاء فيمتنع تقليد غير الأربعة فيه إجماعا صريح في أن من عدا الأربعة ممن حفظ مذهبه في تلك المسألة ودون حتى عرفت شروطه وسائر معتبراته يمتنع تقليده في غير العمل من الإفتاء ، والحكم فليتنبه لذلك وليحفظ مع أنه في نفسه لا يخلو عن إشكال

---

(١) البرهان في أصول الفقه. ط الوفاء- الديب، ٣٤١/١

(٢) البرهان في أصول الفقه. ط الوفاء- الديب، ٤٠٦/١

(قوله : ويشترط لصحة التقليد أيضا أن لا يكون مما ينقض فيه قضاء القاضي) قد يشكل هذا بأنه يلزمه بطلان تقليد مقلدي بقية الأئمة الأربعة فيما قلنا بنقضه من مذاهبهم قوله : لأنه محض تشه وتغرير) كيف ذلك مع الشرط المذكور ؟ (قوله : لكن المشهور الذي رجحه جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل) في الروض ويعمل أي : المستفتي بفتوى عالم مع وجود أعلم منه جهله قال في شرحه : بخلاف ما إذا علمه بأن اعتقده أعلم كما صرح به بعد فلا يلزمه البحث عن الأعلم إذا جهل اختصاص أحدهما بزيادة علم ، ثم قال في الروض : فإن اختلفا أي : المفتيان جوابا وصفة ولا نص قدم الأعلم ، وكذا إذا اعتقد أحدهما أعلم ، أو أورع أي : قدم من اعتقده أعلم ، أو أورع ويقدم الأعلم على." (١)

"نعم ، المشكل على هذا القول أن القياس نفسه حجة ، فلا معنى حينئذ لاعتبار قول الصحابي فيه ، ويؤول حينئذ هذا إلى القول بأنه ليس بحجة على انفراده . ولهذا حكى ابن السمعاني وجهين لأصحابنا أن الحجة في القياس ، أو في قوله ، بعد أن قطع أنه حجة إذا وافق القياس . ولأجل هذا الإشكال قال ابن القطان : أجاب أصحابنا بجوابين : (أحدهما) : أن الشافعي أراد بالقياس أن يكون في المسألة قياسان ، فيكون قول الصحابة مع أحد القياسين أولى من القياس المجرد . قال : وهذا كالبراءة من العيوب ، فإنه اجتذبه قياسان : أحدهما يشبه . وذلك أن البراءة إنما تجوز فيما علمه ، فأما البراءة مما لا يعلمه فممتنعة . وهذا الذي يوجبه القياس على غير الحيوان أن يوجب قياسا آخر ، وهو أن الحيوان مخصوص بما سواه من حيث يغتذى بالصحة والسقم ويخفي عيوبه ، صار إلى تقليد عثمان مع هذا القياس . والثاني : كان الشافعي يتحرج أن يقال عنه : إنه لا يقول بقول الصحابة فاستحسن العبارة فقال بقول الصحابي إذا كان معه القياس . انتهى .." (٢)

"ويؤيده ما روي عن ابن عمر ﴿ أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح ناصيته ﴾ على ما في جامع الأصول وفعل المسح إذا تعلق بالمحل يقتضي الاستيعاب كما بين في كتب الأصول ثم قد بين في علم الحكمة أن الرأس مركب من أربعة أجزاء الناصية والفودين والعقب فالناصية وإن احتمل أن تكون هي صغرى بالنسبة إلى سائر أجزائه لكن قدروها تخمينا بالربع للاحتياط خوف التنقيص من الأصل ومثل هذا الاعتبار تخمينا أو تقريبا شائع في المسائل الشرعية وأما معنى قول المجيب لم يثبتوا عليه الجناية فمراده من الجناية الدم وهو العرف في المناسك ودون الدم يسمونه صدقة وإيرادها في باب الجنايات لطلب الاختصار والعلم عند الله ونسأل الله الهداية والتوفيق فلما رفعت الورقة المكتوب فيها ذلك لشيخنا فسح الله في مدته كتب عليها جوابا صورته اعلم أن منشأ هذه الردود والإشكالات عدم صدق التأمل مع الاتكال على ما يسبق إلى الفهم من غير مراجعة كلام الأئمة كما ستعلمه مما سامره .." (٣)

"وإذا لم يكن في الآية دلالة على ذلك تعين أن جواز التقصير لا يدل على عدم وجوب الاستيعاب بالحلق لمن أراده لأنه يحتاط في الفاضل ما لا يحتاط في المفضول ولأن الحلق يشبه العزيمة والتقصير يشبه الرخصة وقياس تلك على هذه ممنوع

---

(١) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ١٣٣/١

(٢) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ٣٣٧/١

(٣) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ٤٤٩/١

فتأمل ذلك تجد إيضاح رد **جواب** البعض الذي ذكرته منتصرا له بما لا ينصره وقوله ففيه أن المنع لا يتوجه على الناقل يقال عليه بل إذا أسند حكما إلى كتب قوم وليس فيها قضي عليه بالسهو أو التساهل في النقل ومذهبنا لم يجر فيه قول بأن البابين على منوال واحد وقوله إذ **الإشكال باق** إلخ ممنوع لأنا وإن نظرنا إلى الآية لا **إشكال فيها** بوجه بعد ما قررناه بدلائله السابقة من أن فيها إضمارا وأنه اسم جنس جمعي وأن أقله ثلاث فظاهرها لا ينافي ما ذهبنا إليه وإنما ينافي ما ذهبتم إليه من التقدير بالربع فإشكالكم لا يتوجه علينا بل عليكم لكن لا من الحيثية التي ذكرتموها بل من الحيثية التي ذكرناها وهي أن التقدير بالربع يحتاج إلى دليل لأن الشعر المضمر يشمل الثلاث وأكثر فقصره على الأكثر من الثلاث وقصر الأكثر منها على الربع يحتاج لدليل .." (١)

"وقوله فالحق والإنصاف إلخ مبني على ما زعمه وقد بان واتضح بطلان **الإشكال والجواب** معا فيما سبق وفي هذا الثاني أيضا وأما قوله وجه إرادة الحنفية الربع إلخ فيقال عليه لم يأت فيه بطائل ينفع فيما نحن فيه و المسح على الناصية لا يشهد له سواء أجعلت على مؤكدة للاستيعاب أو زائدة لأن الناصية لغة وشرعا ما بين النزعتين وهو دون نصف الربع بكثير كما هو مشاهد فكيف يتأتى الاحتياط الذي ذكره وقوله وفعل المسح إذا علق بالمحل يقتضي الاستيعاب إلخ يقال عليه لا منازعة في ذلك إنما المنازعة في أن استيعاب الناصية يقتضي التحديد بالربع وهي دون نصفه بكثير .." (٢)

"قوله وكونه الخ) معطوف على الصلاة فهو مثال للأمارة

(قوله ممنوعا) أي محرما فعله

(قوله اذ كل منهما عقوبة) أى فلولا وجوبهما لكانا حراما

(قوله لدليل) اى وارد عن الشارع (قوله كما فى سجودى السهو) أى فإن تلك الأمارة موجودة فيهما لأنهما لولم يجبا لكانا ممنوعا منهما لأنه زيادة فى الصلاة لكن خرجا لدليل

(قوله ويخص الندب) أى يميزه عن غيره

(قوله عن قيد الوجوب) أى عن دليل يدل على الوجوب بأن لم يكن دليل وجوب

(قوله صفته) أى الفعل

(قوله فللوجوب) أى فالفعل للوجوب

(قوله وحقنا) أى أيها الأمة

(قوله لأنه) أى حمله على الوجوب

(قوله لأنه المتحقق) اى وجزم الطلب قدر زائد والأصل عدمه

(قوله وقيل بالوقف فى الكل) أى فلا يدل على الوجوب ولا الندب ولا الإباحة حتى يقوم دليل

(قوله لتعارض الأدلة) أى لاحتمال تلك الأمور الثلاثة

---

(١) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ١/٤٦٣

(٢) الاجتهاد والتقليد وتقليد غير الأئمة الأربعة، ١/٤٦٧

(قوله وقيل فى الأولين فقط) أى بالوقف فى الوجوب والندب دون الإباحة فيجزم بانتفائها

(قوله مطلقا) أى سواء ظهر قصد القربة أولا

(قوله لأنهما من فعل النبى) أى فلا يحمل على المباح لأنه حمل على مرجوح وهوغيرجائز

(قوله و الا) أى وان لم يظهر قصد القربة

(قوله على غير هذا القول) أى من الأقوال الخمسة الأول

(قوله ومجامعة القربة الخ) أى على القول بالإباحة وهذا اشارة الى **الجواب** عماذكره بعضهم ان فى اثبات القول بالإباحة مع ظهورقصد القربة فى الفعل إشكالا لأن بين استواء الطرفين ورجحان احدهما تنافيا

(قوله على هذا القصد) أى قصد بيان الجواز لا الفعل

٢ تعارض الفعل والقول

٣ إن اختص القول بالنبي فالمتأخر ناسخ." (١)

"ووجه سقوطه تصريح "قاضي خان"( ) بأنه إذا حصل الشك بعد خروج الوقت لاشيء عليه، فتصريح "قاضي خان" هو القرينة على أن المفهوم من القاعدة ليس على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا حصل قبل خروج الوقت، وحينئذ فما ذكره "المصنف" من التقييد بالوقت في قوله: شك في صلاة هل صلاها أعاد في الوقت أي بأن كان الشك قد حصل قبل خروج وقتها متجه، ولا يكون مخالفا للقاعدة خلافا للفاضل الأول؛ حيث استشكل ذلك بقوله: إن القاعدة تقتضي الإعادة ولو بعد الوقت فما فائدة التقييد. ويستغنى حينئذ عما ذكره الفاضل [الثاني]( ) حيث ذكر ما محصله أنه: ليس المراد بالوقت في قول "المصنف" أعاد في الوقت وقت/( ) الصلاة. بل المراد به الوقت الذي حصل فيه الشك ولو بعد خروج

٥٦= إلا أن تشتغل الذمة بالأصل

٥٧= فلا يبرأ إلا باليقين وهذا الاستثناء راجع إلى قاعدة ثالثة هي ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، والمراد به غالب الظن

٥٨= ولذا قال في الملتقط: ولو لم يفته من الصلاة شيء،

وقتها، وما ذكره من **الجواب** ينبني على تسليم ما ذكره "الفاضل الأول" من **الإشكال وقد** علمت سقوطه.

٥٦= قوله: إلا أن تشتغل الذمة بالأصل. بأن لم يتيقن الفعل بأن( ) شك هل فعل أم لا قبل خروج الوقت؛ حيث يلزمه( ) الإعادة؛ إذ لا يخرج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به إلا بيقين، وحينئذ فما ذكره "المصنف" من الاستثناء متجه خلافا لما ذكره "المحشي"( ).

---

(١) طريقة الحصول على غاية الوصول، ١/٤١٥

٥٧= قوله: فلا يبرأ إلا باليقين. كما إذا تيقن دينا في ذمته وشك في مقداره لا يحمل بالشك على القليل. بل يحتاج إلى تفريغ ذمته بيقين كذا لبعض "الأفاضل".." (١)

"قوله: ينتفي **الإشكال ويحصل** التوفيق( ) بين ما سبق وما هنا؛ إذ نفي وجوب الإعادة فيما سبق؛ حيث قال: فإن كان بعده فلا شيء عليه. أي فإن كان الشك في أنه كم صلى بعد الفراغ فلا شيء عليه [أي وجوبا]( ) لا ينافي ما هنا من قوله: يعيد احتياطا بناء على ما هو المتبادر من أن الإعادة ليست بواجبة. بل هي على سبيل الاحتياط فقط( ).

٦٥= قوله: ولو صلى ركعة بنية الظهر، ثم شك أنه في العصر. قيل: لعل صورته: أنه نوى الظهر الفائتة في وقت العصر الحاضر ليكون( ) الشك أنه في العصر أي

....

الحاضر، ويجوز أنه نوى الظهر الحاضر( ) وشك في الثانية أنه في العصر الفائتة الخ. ثم الظاهر من كونه شك في الرابعة أنه في الظهر أن المراد الظهر الأول. لأن ((المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثانية عين الأولى))( ) "حموي"( ).

٦٦= قوله: يعيد الظهر احتياطا. قيل عليه: قد تقدم أن من شك في ركوع أو سجود وهو فيها أعاد، وإن كان بعدها فلا( ). وفي هذه المسألة هو ليس في الظهر وإنما هو في العصر وفي قوله: احتياطا. **جواب** عن ذلك؛ إذ به علم أن الأول من غير الاحتياط وهذا على سبيل الاحتياط فافهم "حموي "( ).

٦٧= فإن لم يعد فلا شيء عليه.

٦٨= وفي المجتبى إذا شك أنه كبر للافتتاح أو لا ؟ أو هل أحدث، أو لا، أو هل أصابت النجاسة ثوبه، أو لا، أو مسح رأسه، أو لا استقبل إن كان أول مرة وإلا فلا (انتهى).." (٢)

"وما ذكره من قوله: يشكل على قولهم لا يثبت الرضاع( ) **الخ.جوابه** أنه لا **إشكال**؛ لأن الكلام هنا ليس في الثبوت، وإنما هو في حرمة الإقدام، وخبر العدل مقبول فيه؛ لأنه من الديانات وكلام المتون في ثبوت الحرمة بعد النكاح لينشأ عنها التفريق، أو قبل النكاح ليمنعه القاضي من الإقدام عليه كذا لبعض الأفاضل.

لكن يعكر عليه ما/( ) ذكره الغزي( ): من أن الحكم عندنا أنه لا يثبت إلا برجلين أو رجل وامرأتين كما في المتون والشروح وبه جزم/( ) في «الهداية»( )، و«الكنز»( )،...

....

و«التنوير»( )، و«الدرر»( )، و« المجتبى »، وكثير من المتون المعتبرة وفي «البحر»( ) "للمصنف": أفاد أنه لا يثبت بخبر الواحد رجلا أو امرأة وهو بإطلاقه يتناول الإخبار قبل العقد وبعده وبه صرح في «الكافي»، و«النهاية»( )، وفي «الخانية»( ) من الرضاع وكما لا يفرق بينهما بعد النكاح فلا تثبت الحرمة بشهادتهن، فكذا قبل النكاح إذا شهدت امرأة أنها أرضعتهما كان في سعة من تكذيبها كما لو شهدت بعد النكاح؛ لأن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك، وإبطال الملك

---

(١) عمدة الناظر على الأشباه والنظائر / الحسيني. تحقيق عبد الكريم جاموس، ٣٣/١

(٢) عمدة الناظر على الأشباه والنظائر / الحسيني. تحقيق عبد الكريم جاموس، ٣٨/١

لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، لكن نقل بعد ذلك عن "الزيلعي" ما نصه: ((إن خبر الواحد مقبول في الرضاع الطارئ)). ومعناه أن يكون تحته صغيرة فشهدت واحدة أنها أرضعت أمه، أو أخته، أو امرأته بعد العقد، ووجهه: أن إقدامها على النكاح دليل على صحته فمن/( ) شهد بالرضاع المتقدم على العقد صار منازعا لهما؛ لأنه يدعي فساد العقد ابتداء، وأما من شهد بالرضاع المتأخر فقد سلم صحة العقد ولا نزاع فيه وإنما يدعي حدوث المفسد بعد ذلك( ) الخ.." [١]

"وهذا( ) وإن أطلقه يحمل على ما إذا [لم]( ) يمكنه قطع السيلان حقيقة أو حكما ولو بالربط والقرينة على ذلك تصريحه في رسالته الأخرى بأنه متى أمكن قطع السيلان يخرجه( )/( )من أن يكون معذورا سواء كان المانع من السيلان ربطا أو حشوا حتى أوجبوا ذلك عليه واستدل بما في «جامع الفتاوى» من أن المستحاضة إذا أمكنها حبس الدم لزمها وتكون كالأصحاء بخلاف الحائض الخ.[أي]( ) حيث لا يزول عنها وصف كونها حائضا وإن أمكنها حبس الدم، وبهذا التقرير تعلم ما على العلامة "الشرنبلالي" من المؤاخذة لجزمه بعدم النقض وعدم ذكره الخلاف مع أن عدم النقض مجرد رواية بشرط أن يكون الخارج ماء صافيا.

بقي أن يقال: ليس النقض بالفصادة والحجامة ومص العلقة( ) من/( ) قبيل( ) ما يتفرع على التفرقة بين الخارج والمخرج؛ لأن النقض بها متفق عليه بقيد وجود السيلان بعد سقوط العلقة( ) فإن/( ) سقطت ولم يسل شيء ففي النقض وعدمه الخلاف المعروف المفرع

....

على التفرقة بين الخارج والمخرج كذا يستفاد من «حاشية نوح أفندي»( ).

ومنه يعلم ما ذكرناه في الجواب عما سبق من الإشكال؛ حيث قلنا: إن القائل بعدم النقض في العصر يقول بعدمه أيضا في المص( ) محمول على ما إذا كان بحال لو سقطت العلقة لا يوجد السيلان قلت: وإذا علم النقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد/( ) [سقوط العلقة فكذا ينتقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد]( ) ترك العصر في القرحة.

وأما ما يخرج من الأذن من الصديد ففيه تفصيل قال "الزيلعي": ((القيح والصديد الخارج من الأذن مع الوجع ناقض لا دونه)) ( )وفيه نظر «البحر»( ) بأنهما لا يخرجان إلا عن علة، فالظاهر/( ) النقض مطلقا.." [٢]

"[٣] الديانة والقضاء إنما يظهر في الطلاق والعتاق وأما في الحلف بالله تعالى فلا يظهر لأن الكفارة حق لله تعالى وليس للعبد فيها حق حتى يرفع الحالف للقاضي قوله أو عند كل شهر واحدة صحت نيته وجهه أن يحمل قوله للسنة على إرادة الثبوت للسنة لا على إرادة الطلاق السني قوله ولو جمع بين منكوحته ورجل قيل مقتضى ما قاله فيما لو جمع بين امرأته وما ليس محلا للطلاق كالبهيمة والحجر لا يقع أيضا لأن الرجل ليس محلا للطلاق لكن في المحيط ما يفيد الجواب

---

(١) عمدة الناظر على الأشباه والنظائر / الحسيني. تحقيق عبد الكريم جاموس، ١٠٩/١

(٢) عمدة الناظر على الأشباه والنظائر / الحسيني. تحقيق عبد الكريم جاموس، ١٦٠/١

(٣) ١٦٨

عن هذا الإشكال حيث قال إن إضافة الطلاق إلى الرجل وإن لم يصح فحكمه يثبت في حقه وهو الحرمة قوله وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يقع لأن الرجل لا يصح وقوع الطلاق عليه ولأبي حنيفة أنه يوصف بالطلاق لأن البينونة يسمى طلاقا وهو يوصف بالبينونة كذا في الجوهرة قوله ولو قال إحداكما طالق ولم ينو شيئا إن أريد عدم نية الطلاق ففيه أن الصريح لا يحتاج إلى نية وإن أريد به لم ينو زوجته أو الأجنبية فلعل وجه ﷺ." (١)

"(٢) قوله شرائطها نوعان إلخ أقول فيه أنه لا مطابقة بين المبتدإ والخبر وهي واجبة إفرادا وتثنية وجمعا والجواب أن الإضافة في قوله وشرائطها على معنى اللام الجنسية فيسقط معنى الجمعية ويصدق بالمثنى وبه تحصل المطابقة معنى ولو قال وشرائطها أنواع لكان صوابا فإنه بقي نوعان آخران الأول شرط وجودها الشرعي وهو كون المزيل مشروع الاستعمال في مثله قوله الإسلام إلخ لو قال التكليف لكان أخصر قوله وشروط صحة الصحة في العبادات عبارة عن سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات عبارة عن عدم تخلف الأحكام عن الأسباب وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام والبطلان فيها ضد ذلك كذا في شرح المنار للأكمل قوله مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء إلخ قيل عليه هذا يشمل الغسل والمسح ويرد عليه الرأس فإن مسح جميعها ليس من الشروط بل الربع والجواب بأنه أراد من الأعضاء الربع في مسح الرأس تجوزا غير ناهض لعدم ملاءمته لقوله جميع الأعضاء انتهى وفيه أنه لا يلزم منه اشتراط مباشرة الماء لجميع الأعضاء مباشرة الماء لجميع كل عضو وحينئذ لا يرد الإشكال وإنما يرد لو قيل مباشرة الماء لجميع كل عضو فتأمل ﷺ." (٣)

"(٤) إلى تأمل لأنه إن أراد نيته في العبادات فلا يدخل السفر فلا يستثنى وإن أراد في العبادات وغيرها ففيه نظر إذ العتق يصح منه ويجازى على نيته في الدنيا انتهى أقول يمكن الجواب باختيار الشق الثاني ولا يرد العتق فإنه ليس بعبادة وضعا ولذا صح من الكافر على أن في دعوى أن السفر لا يكون عبادة نظرا فتأمل وهنا مسألة تستثنى لا إشكال في استثنائها وهي ما إذا تيمم الكافر بنية الإسلام يصير مسلما ويصح تيممه عند أبي يوسف كما في التهذيب للقلانسي قوله بخلاف الصبي إذا بلغ إلخ أقول هذا يقتضي أن شرط صحة النية من الصبي البلوغ وقد تقدم في آخر القاعدة الثانية من الفن الأول أن شرط صحة النية من الصبي التمييز لا البلوغ فليحرز قوله لا يكبر جهرا إلا في مسائل إلخ في شرح التمرتاشي على الجامع الصغير قال مشايخنا التكبير جهرا في غير هذه الأيام لا يسن إلا بإزاء العدو واللصوص ثم قاس البعض على هذا الحريق والمخاوف كلها انتهى قوله للتشريق إلخ لا يصح أن يكون علة لما قبله وجعل اللام بمعنى إلى للغاية لا يخلو عن شيء لأنه إن جعلت الغاية داخلة في المغيا كان جريا على قول الصاحبين وهو خلاف ما مشى عليه أصحاب المتون المعتبرة وإن جعلت خارجة لم يصح على كلا القولين ﷺ." (٥)

---

(١) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ١/١٦٨

(٢) ٦

(٣) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٢/٦

(٤) ٢٤

(٥) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٢/٢٤

"[1] اختيارا انتهى قال المصنف في البحر والمفتى به التفصيل إن كان في الأموال الظاهرة فإنه يسقط الغرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لأن ولاية الأخذ له فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه وإن كان في الأموال الباطنة فإنه لا يسقط الفرض لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة فلم يصح أخذه كما في التجنيس والواقعات والولوالجية انتهى قلت لكن لا يبقى إشكال صاحب القنية واردا على التفصيل المفتى به وقد علمت جوابه قوله حول الزكاة قمري لا شمسي إلخ قال في القنية العبرة في الزكاة للحول القمري فلو أبرأ رب الدين المديون عن الدين بعد الحول فإن كان المديون فقيرا لا يضمن بالإجماع وإن كان غنيا ففيه روايتان قوله كل الصدقات حرام على بني هاشم إلخ قال الكرخي بنو هاشم الذين تحرم عليهم الزكاة والعشور والنذور والكفارات آل علي وآل عباس وآل عقيل وآل جعفر وآل الحارث بن عبد المطلب وتحل لهم صدقات الأوقاف إذا سموا في الوقف وكذا الأغنياء كذا في شرح الجامع الصغير للتمرتاشي قوله أو عمالة إلخ إنما حرمت العمالة عليهم وإن كانت لها شبهة بالأجرة لأن الشبهة في حقهم مثل الحقيقة كرامة لهم قوله إلا التطوع إلخ يعني فيجوز لأن الوسخ لا يزول به بل بالفرض وذلك لأن المؤدي يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدي له كالماء المستعمل بخلاف التطوع فإن المؤدي تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس كمن تبرد بالماء لا يصير الماء مستعملا وفي شرح الآثار عن أبي حنيفة رحمه الله أن الصدقات كلها جائزة على بني هاشم والحرمة كانت في عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لوصول خمس الخمس إليهم فلما سقط ذلك بموته صلى الله تعالى عليه وسلم حلت لهم الصدقة قال الطحاوي رحمه الله وبالجواز نأخذ ﷺ." [2]

"[3] القضاء بعمله وقد علمت أن الصحيح المفتى به أن لا يقضي بعلمه بحال قال المصنف رحمه الله في البحر وطريق إثبات الوكالة بالخصومة أن يشهدوا بها على غريم الموكل سواء كان منكرا للوكالة أو مقرا بها ليتعدى إلى غيره من الوكيل بالخصومة بينة على وكالته من غير خصم حاضر ولو قضى بها صح لأنها قضاء في المختلف قوله إن كان القاضي عرف الموكل باسمه ونسبه لأن الموكل وقت القضاء بالوكالة غائب والغائب إنما يصير معلوما بالاسم والنسب فإذا كان القاضي يعرف ذلك أمكنه القضاء بالوكالة لأنه يقضي لمعلوم على معلوم وإذا لم يعرف ذلك لو قضى بالوكالة قضى لمعلوم على مجهول قوله لا ينعزل القاضي بالردة أقول في الواقعات الحسامية الفتوى على أنه لا ينعزل بالردة فإن الفكر لا ينافي ابتداء القضاء في أحد الروايتين حتى لو قلد الكافر ثم أسلم هل يحتاج إلى تقليد آخر فيه روايتان انتهى ومنه يعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاؤه حال كفره ونقله في الولوالجية وعلله بأن المرتد أمره موقوف وبأن الارتداد فسق وبنفس الفسق لا ينعزل إلا أن ما قضى به الارتداد يكون باطلا ثم قال ولو حكما رجلا ثم ارتد ثم أسلم لم يجز حكمه إلا بتحكيم جديد وعلى قياس القاضي لا ينعزل ويحتمل أن يفرق بينهما بأن القاضي المقلد إنما يصير قاضيا بتقليد الإمام فلو قلنا بأنه ينعزل بالردة يحتاج إلى تقليد جديد وفيه حرج وإشاعة للفاحشة وهذا لا يجوز لأنه لو تاب صلح أما الحكم إنما صار قاضيا

---

(١) ٥٣

(٢) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٢/٥٣

(٣) ٣٩٦

بتقليدهما ولا حرج في التقليد ثانيا فينعزل انتهى بقي أن ما ذكره المصنف رحمه الله مخالف لما في جامع الفصولين من الفصل الأول من أنه ينعزل بالردة والجواب أن ما في جامع الفصولين مبني على خلاف المفتى به قيل ما ذكره المصنف رحمه الله لا يخلو عن إشكال إذ لازمه استمرار ولايته حال كفره فيلزم ثبوت ولاية الكافر على المسلم والجواب بأن أحكامه حينئذ غير نافذة على المسلم فإن استمرت ولايته لا يدفع ﷺ." (١)

"(٢) يدعي أخذ العبد وأما الوكيل فإنه يدعي حبسه والرجوع بالزيادة وإن أقاما البينة فالبينة بينة الوكيل لأنها أكثر إثباتا لأنها تثبت حق الرجوع بالزيادة وحق حبس العبد للزيادة وإن لم يكن لهما بينة يتخالفان لأن الوكيل بالشراء مع الموكل بمنزلة البائع والمشتري في حق الحقوق وهما إذا اختلفا في الثمن والسلعة قائمة في يد البائع يتخالفان فكذا الوكيل والموكل وهذا التخالف على وفاق القياس فإنهما قبل القبض وأيهما نكل لزمه دعوى صاحبه وإن حلفا قسم العبد بينهما أثلاثا ثلثاه للموكل وثلثه للوكيل لأنه ادعى على الموكل خمسمائة وقد برئ من دعواه بيمينه والموكل ادعى على الوكيل ثلث العبد بغير شيء وقد برئ الوكيل من ذلك بيمينه والشراء قد ظهر في ثلثي العبد بألف يقول الوكيل والثلث لم يثبت فيه دعوى كالواحد منهما في حق صاحبه فإذا تخالفت ترادا فيعود الثلث إلى الوكيل لتعذر إلزام الموكل به لانفساخ البيع بالتخالف فيه ويبدأ بيمين الوكيل فيحلف على البتات بالله عز وجل ما اشتراه بألف كما يقول الآمر قيل هذا قول أبي يوسف أولا وفي قوله الآخر وهو قولهما يبدأ بيمين الآمر والأصح البداية بيمين الوكيل على قول الكل كذا في التحرير شرح الجامع الكبير قوله بخلاف شراء المعينة أي الجارية المعينة جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال لم يكن قول الوكيل مع يمينه ويلزم الموكل العبد بألف وخمسمائة لأن الوكيل مسلط على شرائه بألف وخمسمائة من جهة الآمر فيقبل قوله كما لو أمره بشراء جارية ولم يسم له ثمنا ولا دفع إليه شيئا فقال الوكيل اشتريتها بألف وأنكر الآمر الشراء فالقول قول الوكيل مع يمينه إذا كانت الجارية قائمة فأجاب عن ذلك بقوله بخلاف شراء المعينة فإن الفرق بينهما ظاهر وهو أن الوكيل متهم في مسألتنا فلم يقبل قوله وفي تلك المسألة غير متهم فيقبل قوله وهذا مبني على أصل وهو أن كل مكان يقدر الوكيل على إنشاء ما أخبر به فلا تهمة في إخباره وكل مكان لا يقدر فيه على إنشاء ما أخبر به تمكنت التهمة في خبره وفي مسألتنا لا يقدر الوكيل على إنشاء ما أخبر به وهو الشراء بألف وخمسمائة فلم يكن للوكيل بعد ذلك شراؤه بألف وخمسمائة فإذا تعذر الإنشاء تمكنت التهمة وفي تلك المسألة إن كان الوكيل صادقا فلا إشكال في عدم التهمة وإن كان كاذبا فبتصديق البائع إياه يصير كأنه إنشاء العقد الآن وهو ﷺ." (٣)

"(٤) قوله كذا في أحكام الصغار عبارته والوصي يملك أخذ مال اليتيم مضاربة فإن أخذه على أن له عشرة دراهم من الربح فهذه دراهم مضاربة فاسدة ولا أجر له وهذا مشكل لأن المضاربة متى فسدت تنعقد إجارة فاسدة وفيها يجب

---

(١) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٣٩٦/٢

(٢) ١٠

(٣) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ١٠/٣

(٤) ٨٢

أجر المثل ومع هذا قال لا يجب لأن حاصل هذا راجع إلى أن الوصي يؤاجر نفسه لليتيم وأنه لا يجوز انتهى ومنه يعلم أن الاستثناء الذي ذكره ليس في عبارة الكتاب المذكور وأنه أسقط من عبارته ما به يتضح الحكم المذكور وفي البزازية بعد أن ذكر الإشكال الذي ذكره في جامع أحكام الصغار قال والجواب أنه قد برهن على أن المنافع غير متقومة وأنه الأصل فيها فلو أوجب الأجر لزم إيجاب المتقوم في غير المتقوم نظرا إلى الأصل وإنه لا يجوز في مال اليتيم والصغير والتقوم بالعقل الصحيح بالنصوص الدالة عليه والنص لم يرد في الفاسد والوارد في الصحيح لا يكون واردا في الفاسد في حق الصغير قوله فالقول لمدعي الصحة يعني لا لمدعي الفساد أقول ليس هذا على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا لم يدفع مدعي الفساد بدعوى الفساد استحقاق مال عن نفسه كما إذا ادعى المضارب فساد العقد بأن قال لرب المال شرطت لي الربح إلا عشرة ورب المال يدعي جواز المضاربة بأن قال شرطت لك نصف الربح فالقول قول رب ﷺ." (١)

"(٢) قوله سكنت أمه مع زوجها في داره إلخ أقول في الصيرفية سكنت مع زوجها في بيت ابنها الصغير قال إن كان بحال لا يقدر على منعها بأن كان ابن سبع سنين أو ست ففي جواب العرف عليها أجر المثل لأنها غير محتاجة حيث لها زوج وإن كان بحال يقدر على المنع فلا أجر عليهما انتهى ومنه يعلم ما في كلام المصنف من الإجمال حيث لم يفصل قال بعض الفضلاء يمكن أن يكون ما في القنية من عدم وجوب الأجر كما نقله المصنف في المسألة المستثناة مخرجة على القول بعدم وجوب الأجر بسكنى دار اليتيم وأما على القول من أنها كالوقف فتجب الأجرة بسكناها فيجب الأجر على الزوج لكون سكنى الزوجة واجبة عليه وهو غاصب لدار اليتيم فتجب الأجرة عليه كما في غيره والمعتمد أن دار اليتيم كالوقف فلا استثناء وما في الصيرفية من التفصيل غير ظاهر كما لا يخفى على الفطن إلا أن يقال به في حق وجوب الأجرة على الزوج فحسب انتهى أقول قدمنا عن القنية مسألة ينبغي استثناؤها وهي ما لو كانت دار بين يتيم وبالغ فسكنها البالغ سنة لا شيء عليه وهذه المسألة لا إشكال في صحة استثنائها على القول بأن دار اليتيم ليست كالوقف قوله فعلى المستأجر يعني للغاصب كما في قاضي خان وغيره قال في القنية ويرد ما أخذه الغاصب بجهة الوقف وفي الولوالجية أنه يتصدق به قال بعض الفضلاء لكن في الكمال والإسعاف والعمادية أن هذا على قول المتقدمين لا على قول المتأخرين بتضمين غاصب العقار لكن الوقف إنما يتمشى على ظاهر الرواية انتهى وقال بعض الفضلاء ما سيأتي من قوله أجر الفضولي دارا موقوفة إلخ أيضا منها ولا ﷺ." (٣)

"(٤) قوله الحيلة في جواز رهن المشاع إلخ يقال عليه هذا إنما يتأتى على القول بأن الشيوع الطارئ لا يبطل وهو خلاف ظاهر الرواية وعلى الظاهر لا يخرج بما ذكر عن كونه رهنا مشاعا ويجاب بأن الحيلة يمكن تحصيلها ولو على قول ضعيف كما قالوا فيمن علق طلاقه على النكاح أنه يذهب إلى شافعي فيحكم بإلغائه بل قالوا يعتمد فتواه في ذلك وأقول

---

(١) غمز عيون البصائر - موافق - محقق، ٨٢/٣

(٢) ٢١٨

(٣) غمز عيون البصائر - موافق - محقق، ٢١٨/٣

(٤) ٢٧٩

لما كانت العلة لبطلان رهن المشاع منافاته لمقتضى الرهن وهو الحبس الدائم إلى الوفاء وذلك منتف فيما إذا شرى النصف وصار النصف عنده رهنا لأنه يمكنه حبسه حينئذ إلى الوفاء فإذا فسخ البيع طرأ الشيوع فلم يمنع على تلك الرواية انتهى وقيل عليه إن هذه الحيلة لا تفيد أيضا على القول بأن الشيوع الطارئ لا يضر وما ذاك إلا لأنه لما باعه منه على أنه بالخيار فلا يخرج عن ملك البائع لما علم أن خيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه فقد رهن بعض ملكه فيكون رهن المشاع فلا يجوز فلا تفيد الحيلة المذكورة ولو كان الخيار للمشتري لا يفيد أيضا وما ذلك إلا لأن خيار المشتري لا يمنع خروج المبيع عن ملكه بل يخرج فيدخل في ملك المشتري على قولهما فيكون رهن المشاع من شريكه وهو أنه لا يجوز وأما على قول الإمام من أنه لا يدخل في ملكه أو يعود إلى ملك البائع وعلى كلا التقديرين يكون رهن المشاع فلا يجوز كما هو ظاهر للمتأمل فيحتاج إلى الجواب عن عبارة المصنف انتهى أقول ذكر هذه الحيلة الإمام الخصاف وأوضحها على وجه يزول به الإشكال ويحصل الجواب وكذا صاحب منية المفتي وعبارته أراد أن يرهن نصف ﷺ." (١)

"الإشكال .

والحق أن يقال أن اللام في العلوم ليست للاستغراق بل للجنس والحكم على الجنس لا يستدعي الحكم على كل فرد من أفراده .

بقي أن يقال الفقه من جملة العلوم فيلزم أن يكون مفضلا على نفسه لأن اسم التفضيل إذا أضيف وقصد به الزيادة على ما أضيف إليه يشترط في صحة استعماله أن يكون بعضا مما أضيف إليه ؛ والجواب أنه داخل في المضاف إليه لغة خارج عنه مرادا كما في الاستثناء المتصل والمقصود تفضيله على ما يشاركه في هذا المفهوم أعني مفهوم الشرف فلا يلزم التفضيل على نفسه كذا حققه بعض المحققين في مثل هذا التركيب فليحفظ .

(٧) وأعظمها أجرا : العظم بكسر العين ضد الصغر ومتى وصف عبد بالعظمة فهو ذم والأجر الجزاء على العمل كالإجارة مثلثة والجمع أجور .

(٨) وأتمها عائدة : التمام ضد النقصان والعائدة المعروف والصلة والعطف والمنفعة والمراد هنا الأخير (أقول) وعلى كون العائد بمعنى الصلة يعجبني قول بعض الأدباء : لقد مرضت وعادني من ليس معه خردلة تعسا له من زائر وعائد بلا صلة وأعمها فائدة : أعم من العموم وهو الشمول يقال أعمهم بالعطية أي أشملهم فلم يفته أحد منهم والفائدة لغة من الفؤاد لأنها تعقل به وعليه قول أستاذي : من الفؤاد اشتقت الفائدة والنفس يا صاح بذا شاهدة لذا ترى أفئدة الناس قد مالت لمن في قربه فائدة أو من الفيد ما استفيد من علم أو مال وفسرها بعضهم بالزيادة تحصل للإنسان اسم فاعل من فادت له فائدة وفيدا وأفدته." (٢)

"وأنت خبير بأنه بالتعليم كلمة كلمة لا يعد قارئا فتأمل .

قوله : لا تبطل صلاته أقول فيه بحث ، إذ الذكر لا يبطلها والصواب في التعبير أن يقال إن القرآن يخرج عن كونه قرآنا

---

(١) غمز عيون البصائر – موافق – محقق، ٢٧٩/٤

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٢١/١

بالقصد إلا إذا قرأ الفاتحة في الصلاة بنية الدعاء فالنية غير مؤثرة فيها .

فتأمل (١٢٩) قوله : وأجبنا عنه في شرح الكنز بأنه في محله فلا يتغير بعزيمته .

حاصل **الجواب** تقييد قولهم : إن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالنية ، بما لم يكن في محله ، وبهذا التقرير سقط ما قيل إذا كان **الإشكال نقضا** لقولك القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالنية **فالجواب** المذكور تقرير **للإشكال** (انتهى) .

يعني لأن غاية ما أفاده أن القرآن في الصورة المذكورة لا يخرج عن كونه قرآنا بالنية لكونه في محله فتدبر .

بقي أن يقال نسب المصنف رحمه الله **الجواب** هنا إلى نفسه ونسبه في شرح الكنز للعلامة الخاصي حيث قال بعد كلام : ثم اعلم أنهم قالوا هنا ، وفي باب ما يقصد ، الصلاة إن القرآن يتغير بالعزيمة فأورد الخاصي بأن العزيمة لو كانت مغيرة للقرآن لكان ينبغي أنه إذا قرأ الفاتحة في الأوليين بنية الدعاء لا تكون مجزية .

وقد نصوا على أنها مجزية وأجاب بأنها إذا كانت في محلها لا تتغير بالعزيمة ، حتى لو لم يقرأ في الأوليين فقرأ في الأخريين بنية الدعاء لا يجزيه (انتهى)." (١)

"، وفي الخانية : ٣٦٢ – ولو جمع بين منكوحته ورجل فقال : إحداكما طالق لا يقع الطلاق على امرأته في قول أبي حنيفة رحمه الله – ٣٦٣ – وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يقع .

s(٣٦٢) قوله : ولو جمع بين منكوحته ورجل ، قيل : مقتضى ما قاله فيما لو جمع بين امرأته وما ليس محلا للطلاق ، كالبهيمة ، والحجر ، لا يقع أيضا ؛ لأن الرجل ليس محلا للطلاق ، لكن في المحيط ما يفيد **الجواب** عن هذا **الإشكال** **حيث** قال : إن إضافة الطلاق إلى الرجل ، وإن لم يصح فحكمه يثبت في حقه ، وهو الحرمة .

(٣٦٣) قوله : وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يقع ؛ لأن الرجل لا يصح وقوع الطلاق عليه ولأبي حنيفة أنه يوصف بالطلاق ؛ لأن البينونة يسمى طلاقا ، وهو يوصف بالبينونة كذا في الجوهرة." (٢)

"قوله : شرائطها نوعان إلخ .

أقول فيه : أنه لا مطابقة بين المبتدإ والخبر وهي واجبة إفرادا وتثنية وجمعا ؛ **والجواب** أن الإضافة في قوله وشرائطها على معنى اللام الجنسية فيسقط معنى الجمعية ويصدق بالمثنى وبه تحصل المطابقة معنى ولو قال : وشرائطها أنواع لكان صوابا فإنه بقي نوعان آخران : الأول شرط وجودها الشرعي وهو كون المزيل مشروع الاستعمال في مثله .

(٢) قوله : الإسلام إلخ .

لو قال التكليف لكان أخصر .

(٣) قوله : وشروط صحة .

الصحة في العبادات عبارة عن سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات عبارة عن عدم تخلف الأحكام عن الأسباب ، وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام ، والبطلان فيها ضد ذلك كذا في شرح المنار للأكمل .

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ١/١٦٨

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ١/٣٣٦

(٤) قوله : مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء إلخ .

قيل عليه : هذا يشمل الغسل والمسح ويرد عليه الرأس فإن مسح جميعها ليس من الشروط بل الربع ، **والجواب** بأنه أراد من الأعضاء الربع في مسح الرأس تجوزا غير ناهض لعدم ملاءمته لقوله جميع الأعضاء (انتهى) .

وفيه أنه لا يلزم منه اشتراط مباشرة الماء لجميع الأعضاء مباشرة الماء لجميع كل عضو وحينئذ لا يرد **الإشكال وإنما** يرد لو قيل مباشرة الماء لجميع كل عضو فتأمل .

قوله : وانقطاع الحيض إلخ .

قيل عليه : فيه بحث لأنهم صرحوا بأن وضوء الحائض مستحب لأنه لتذكر العادة وهل هو صحيح ؟ الظاهر من كلامه نفي صحته وإن كان قربة (انتهى) .

أقول : استحبابه لتذكر العادة لا ينافي." (١)

"لا اعتبار بنية الكافر إلا إذا قصد السفر ثلاثا ثم أسلم في أثناء المدة فإنه يقصر بناء على قصده السابق .

بخلاف الصبي إذا بلغ

s(١٦) قوله : لا اعتبار بنية الكافر إلا إذا قصد السفر إلخ .

قيل عليه : هذا يحتاج إلى تأمل لأنه إن أراد نيته في العبادات فلا يدخل السفر ، فلا يستثنى ، وإن أراد في العبادات وغيرها ففيه نظر إذ العتق يصح منه ، ويجازى على نيته في الدنيا .

انتهى .

أقول : يمكن **الجواب** باختيار الشق الثاني .

ولا يرد العتق فإنه ليس بعبادة وضعا ، ولذا صح من الكافر على أن في دعوى أن السفر لا يكون عبادة نظرا فتأمل .

وهنا مسألة تستثنى ، لا **إشكال في** استثنائها ، وهي ما إذا تيمم الكافر بنية الإسلام يصير مسلما ويصح تيممه عند أبي يوسف كما في التهذيب للقلانسي .

(١٧) قوله : بخلاف الصبي إذا بلغ إلخ .

أقول هذا يقتضي أن شرط صحة النية من الصبي البلوغ ، وقد تقدم في آخر القاعدة الثانية من الفن الأول : أن شرط صحة النية من الصبي التمييز لا البلوغ فليحرز." (٢)

"١١ - يحبس الممتنع عن أداء الزكاة ، واختلفوا في أخذها منه جبرا والمعتمد : لا .

s(١١) قوله : يحبس الممتنع عن أداء الزكاة إلخ .

في المحيط لو امتنع عن أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ، ولو أخذ لا تقطع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ، ولكن يجبره بالحبس ليتأذى بنفسه لأن الإكراه لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الأداء عن اختيار (انتهى) .

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٤/٣

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٤٢/٣

وفي مختصر الطحاوي : ومن امتنع عن أداء زكاة ماله فأخذها الإمام كرها منه فوضعها في أهلها أجزأه ، لأن للإمام ولاية أخذ الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك (انتهى) .

وفي القنية فيه **إشكال لأن** النية فيها شرط ولم توجد منه (انتهى) .

وأجاب عنه شيخ الإسلام عبد البر بن الشحنة بأن الصورة مفروضة فيمن أخذ منه زكاة مال اللهم أن يريد التلفظ بها وليس بشرط عندنا (انتهى) .

وفي المجمع : ولا يأخذها من سائمة امتنع ربها من أدائها بغير رضاه بل نأمره ليؤديها اختيارا (انتهى) .

قال المصنف في البحر : والمفتى به التفصيل إن كان في الأموال الظاهرة فإنه يسقط الغرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لأن ولاية الأخذ له ، فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه ، وإن كان في الأموال الباطنة فإنه لا يسقط الفرض لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة فلم يصح أخذه كما في التجنيس والواقعات والولوالجية (انتهى) .

قلت : لكن لا يبقى **إشكال صاحب** القنية واردا على التفصيل المفتى به وقد علمت **جوابه** .." (١)

"(٢٦٤) قوله : لا ينعزل القاضي بالردة .

أقول في الواقعات الحسامية : الفتوى على أنه لا ينعزل بالردة فإن الفكر لا ينافي ابتداء القضاء في أحد الروايتين حتى لو قلد الكافر ثم أسلم هل يحتاج إلى تقليد آخر ؟ فيه روايتان (انتهى) .

ومنه يعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاؤه حال كفره ، ونقله في الولوالجية وعلله بأن المرتد أمره موقوف وبأن الارتداد فسق ، وبنفس الفسق لا ينعزل .

إلا أن ما قضى به الارتداد يكون باطلا .

ثم قال : ولو حكما رجلا ثم ارتد ثم أسلم لم يجز حكمه إلا بتحكيم جديد وعلى قياس القاضي لا ينعزل ويحتمل أن يفرق بينهما بأن القاضي المقلد إنما يصير قاضيا بتقليد الإمام فلو قلنا بأنه ينعزل بالردة يحتاج إلى تقليد جديد ، وفيه حرج وإشاعة للفاحشة ، وهذا لا يجوز ؛ لأنه لو تاب صلح ، أما الحكم إنما صار قاضيا بتقليدهما ، ولا حرج في التقليد ثانيا فينعزل (انتهى) .

بقي أن ما ذكره المصنف رحمه الله مخالف لما في جامع الفصولين من الفصل الأول من أنه ينعزل بالردة .

والجواب أن ما في جامع الفصولين مبني على خلاف المفتى به .

قيل : ما ذكره المصنف رحمه الله لا يخلو عن **إشكال إذ** لازمه استمرار ولايته حال كفره فيلزم ثبوت ولاية الكافر على المسلم **والجواب** بأن أحكامه حينئذ غير نافذة على المسلم ، فإن استمرت ولايته لا يدفع **الإشكال إذ** المتبادر من قوله تعالى ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ﴾ انتفاء أصل الولاية لا ثبوتها." (٢)

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٣/١٢٦

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٤/٣٨١

"كتاب المضاربة إذا فسدت كان للمضارب أجر مثله إن عمل ، إلا في الوصي يأخذ مال اليتيم مضاربة فاسدة فلا شيء له إذا عمل .

١ – كذا في أحكام الصغار .

Sقوله : كذا في أحكام الصغار .

عبارته : والوصي يملك أخذ مال اليتيم مضاربة فإن أخذه على أن له عشرة دراهم من الربح فهذه دراهم مضاربة فاسدة ولا أجر له وهذا مشكل ؛ لأن المضاربة متى فسدت تنعقد إجارة فاسدة وفيها يجب أجر المثل ومع هذا قال : لا يجب ؛ لأن حاصل هذا راجع إلى أن الوصي يؤاجر نفسه لليتيم وأنه لا يجوز (انتهى) .

ومنه يعلم أن الاستثناء الذي ذكره ليس في عبارة الكتاب المذكور وأنه أسقط من عبارته ما به يتضح الحكم المذكور وفي البزازية بعد أن ذكر **الإشكال الذي** ذكره في جامع أحكام الصغار قال **والجواب** أنه قد برهن على أن المنافع غير متقومة وأنه الأصل فيها فلو أوجب الأجر ؛ لزم إيجاب المتقوم في غير المتقوم نظرا إلى الأصل وإنه لا يجوز في مال اليتيم والصغير والتقوم بالعقل الصحيح بالنصوص الدالة عليه والنص لم يرد في الفاسد والوارد في الصحيح لا يكون واردا في الفاسد في حق الصغير .." (١)

"قوله : سكنت أمه مع زوجها في داره إلخ .

أقول في الصيرفية : سكنت مع زوجها في بيت ابنها الصغير قال إن كان بحال لا يقدر على منعها بأن كان ابن سبع سنين أو ست ففي **جواب** العرف عليها أجر المثل ؛ لأنها غير محتاجة حيث لها زوج ، وإن كان بحال يقدر على المنع فلا أجر عليهما (انتهى) .

ومنه يعلم ما في كلام المصنف من الإجمال حيث لم يفصل قال بعض الفضلاء : يمكن أن يكون ما في القنية من عدم وجوب الأجر كما نقله المصنف في المسألة المستثناة مخرجة على القول بعدم وجوب الأجر بسكنى دار اليتيم وأما على القول من أنها كالوقف فتجب الأجرة بسكناها فيجب الأجر على الزوج لكون سكنى الزوجة واجبة عليه وهو غاصب لدار اليتيم فتجب الأجرة عليه كما في غيره والمعتمد أن دار اليتيم كالوقف فلا استثناء وما في الصيرفية من التفصيل غير ظاهر كما لا يخفى على الفطن إلا أن يقال به في حق وجوب الأجرة على الزوج فحسب (انتهى) .

أقول : قدمنا عن القنية مسألة ينبغي استثناؤها وهي ما لو كانت دار بين يتيم وبالغ فسكنها البالغ سنة لا شيء عليه وهذه المسألة لا **إشكال في** صحة استثنائها على القول بأن دار اليتيم ليست كالوقف .

(٣٩) قوله : فعلى المستأجر يعني للغاصب كما في قاضي خان وغيره .

قال في القنية : ويرد ما أخذه الغاصب بجهة الوقف .

وفي الولوالجية أنه يتصدق به .

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ١٤٥/٥

قال بعض الفضلاء لكن في الكمال والإسعاف والعمادية أن هذا على قول المتقدمين لا على قول المتأخرين بتضمين غاصب." (١)

"الإشكال ويحصل الجواب وكذا صاحب منية المفتي وعبارته : أراد أن يرهن نصف داره مشاعا يبيع نصف الدار من الذي يطلب الرهن ويقبض الثمن على أنه المشتري بالخيار ويقبض الدار ثم يقبض البيع بحكم الخيار فيصير في يده بمنزلة الرهن." (٢)

"قلنا إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنبى جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام فى هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضا قصة عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى بكر رضى الله عنه فى زمان الحديبية من صد النبى – صلى الله عليه وسلم – عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع فى ذلك العام أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام فقال له ابو بكر أقال العام قال لا قال فسندخل فسكت عمر وعلم الحق من قوله وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وسنفصل عنها ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى

الجواب أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء

قواطع الأدلة في الأصول ج:١ ص:٨٢

قلنا إنما عقل التعجيل فى ذلك الأمر بقرينة دلت عليه وهى علم العبد أن السيد لا يستدعى الماء إلا وهو محتاج إلى شربه هذا هو الأغلب ولو لم يوجد إلا فى الأمر فإنه لا يعقل ذلك

وأما قولهم إن السيد يقول أمرته بكذا فأخره

قلنا وقد يعتذر العبد فيقول أمرنى بكذا ولم يأمرنى بتعجيله ولا علمت أن عليه فى تأخيره مضرة

وأما كلامهم الثانى قلنا هذه الأحكام التي تعلقوا بها عامة صيغها صيغ أخبار وقد بينا أن صيغة الخبر لا تدل على قرب من المخبر عنه ولا بعد إلا بدليل يقترن به أيضا فإن هذه العقود فى الشرع إيقاعات تقتضى أحكاما على التأبيد فلا بد أن تتصل أحكامها بالعقود ليصح القول بإتيانها على التأبيد فهو مثل النهى فى مسألتنا فإنه لما اقتضى الانتهاء والكف على التأبيد اقتضى الانتهاء على الفور ليصبح القول بثبوتها على التأبيد." (٣)

"الجواب أنا نقول يموت لا عاصيا ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب وذلك لأنا بينا أن الوجوب على التوسع جائز ورده مشروعا ومعقولا وبينا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول فى

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٥/٤٤٠

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٥٨/٨

(٣) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٦٢/١

الفعل إلى وقت مثله فى الفعل فلا يكون محرما عليه لأن المحظور عليه فى الواجبات تركها على الإطلاق والترك على الإطلاق هو الترك على وجه يفوت المأمور والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور ثم إذا أحس بالفوات وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير وأما إذا مات بغتة وفجأة فهو غير مفوت للمأمور لأنه إنما أخر من وقت إلى وقت مثله وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتا وإذا صار حيث يؤدى إلى التفويت منعناه من التأخير فصار الفوات عند موته بغتة محالا به على الله تعالى لا على العبد لأنه قد فعل ما كان مطاقا له ذلك فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه إلا أنه صار فائتا بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعده الحياة فى وقته وكان من هذا الوجه على العبد لم يجز أن يوصف بالعصيان وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى كذلك هاهنا وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب فهذا وجه **الجواب** عن هذا الفصل ولم نبق على ما قررناه **إشكال بوجه** ما وهذا الفصل قد أعيى الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول فى أصوله لا يستقيم مع قولنا أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب وكذلك زعم أن الصلاة فى أول الوقت لا تجب والمفعول فى أول الوقت ينبغى أن يكون نافلة وهذا ترك لمذهب الشافعى رحمه الله ومساعدة للمخالفين وليس سبيل من ينصب للتقدم فى مذهبه ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه أنه إذا جاء." (١)

"وهذا نحو قول الله تعالى فاقتلوا المشركين التوبة ٥ ثم قال أنا لم أرد بعضهم ولا يدرى من المعنى بذلك البعض فإنه لا يجوز الاحتجاج بمثل هذا العموم المخصوص

قواطع الأدلة في الأصول ج:١ ص:١٧٧

لأن كل من جعل الآية حجة فى مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصا

فأما إذا كان المخصوص معلوما فقد بينا وجه كون العموم حجة فى الباقى وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص فإن عليا رضى الله عنه قال فى الجمع بين الأنثتين المملوكتين فى الوطء أحلتهما آية وحرمتهما آية وقد روى عن عثمان رضى الله عنه مثل ذلك وعنيا بقولهما أحلتهما آية قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم النساء ٣ وعنيا بآية التحريم قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين ومعلوم أن قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم مخصوص منه البنت والأخت

واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فى قليل الرضاع بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم النساء ٢٣ وقال قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط وذلك يوجب تخصيص الآية ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا فى الندب وعلى الشذوذ

فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهى عمومات مخصوصة

---

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٦٧/١

وقد قال الأصحاب فى أصل المسألة إن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازا ولا يخرجه من أن يكون حجة كالمجمل إذا اتصل به البيان

وإنما قلنا إن التخصيص بيان لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله وهذا باق بلا إشكال والاعتماد على الدليل الأول

أما الجواب قلنا قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل فى غير ما وضع له

قلنا لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق

وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليل يوجب تخصيصه." (١)

"نعم يجوز أن يتأخر حكمه لأنه لم يوجد فأما تأخر عقد الطلاق مع وجود تصوره من أهله فى محله فمحال

قواطع الأدلة في الأصول ج:١ ص:٢٥٦

وخرج على هذا قوله إن أكرمتنى أكرمتك لأنه لا يتصور دخوله على الإكرام فحسب وهاهنا يتصور دخوله على الحكم لا على السبب وهذا لأن الإكرام شيء واحد فلا بد إذا علق شيء أن يتأخر فأما هاهنا فإن هذا عقد شرعى له حكم فيجوز أن يدخل على الحكم فيتأخر وينتجز العقد

وقد ذكرنا هذا الفصل فى خلافيات الفروع وأجبنا بجوابات مقنعة واقعة والذى ذكرنا هاهنا جواب برهانى فى غاية الوضوح وقولهم إن الطلاق ما ينزل فى محله فبينا اتصال العقد بالمحل بصورة قوله أنت طالق فبقوله أنت اتصل اللفظ بالمحل وهذا يكفى للاتصال سببا وأما الاتصال وقوعا ونزولا فيكون عند الشرط والمسائل مبنية على هذا الأصل وقد عرف فى الخلافيات فلا يحتاج إلى الإعادة هاهنا

والله أعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:١ ص:٢٥٧

القول فى البيان والمجمل والمبين وما يتصل بذلك ويتفرع عليه

قال أبو بكر الصيرفى البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى

وذكر الشافعى البيان فى الرسالة فقال البيان اسم جامع لأمور متفقة الأصول متشعبة الفروع

واعترض عليه أبو بكر بن داود وقال البيان أبين من التفسير والذى فسرته

وهذا لا يصح لأن الشافعى رحمه الله لم يقصد بقوله حد البيان وتفسير معناه وإنما أراد به أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان فهى متفقة فى أن الاسم البيان يقع عليها ومختلفة فى مراتبها فبعضها أجلى وأبين من البعض لأن من البيان ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر فيه ومنه ما يحتاج إلى تدبر وتفكر فيه ولهذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم - إن من

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ١٥١/١

البيان لسحرا فأخبر أن بعض البيان أبلغ من البعض ويدل على ذلك أن الله تبارك وتعالى خاطبنا بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه وجميع ذلك بيان وإن اختلفت مراتبها." (١)

"الصحابة وأما قتل الحسين بن على ابن ملجم فإنه على أى جهة قتله كلام كبير وأيضا فإن الصحابة قد كانوا فى هذا الوقت تفرقوا تفرقا عظيما واعتزل جماعة من وجوههم وكفوا قولهم وفعلهم والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه فى الفرق بين الحاكم والمفتى وهو تفريق حسن فلا بأس به فى هذا المكان وهو نافع جدا في صورتى الإيراد فى مسألة المبتوتة ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار فى الورثة وقد قال بعض أصحابنا إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة فأما فى التابعين ومن بعدهم فلا ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين والأولى التسوية بين الجميع وقال بعض أصحابنا إن إمساك الناس من إظهار الخلاف إنما يدل على الإجماع إذا كان فى شئ يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه وهو منكر لا يمكن استدراكه وأما الذى يمكن استدراكه فلا يكون سكوت الباقين دليلا على الإجماع والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق لأنه ليس فيه كثير معنى والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين وقد ذكر القاضي أبو الطيب في كتاب الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنته فأوردته ويدخل فيه الجواب على خلافهم قال الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ والثاني أن الحق واحد وما عداه باطل وإذا ثبت هذان الأصلان فلا يخلوا القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به وإن كان باطلا فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال إما أن لا يكونوا اجتهدوا." (٢)

"عليه وسلم - (رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)

قواطع الأدلة في الأصول ج:٢ ص:٢٠

وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم فى الاجتهاد ألا ترى أن من طالت صحبته للنبى - صلى الله عليه وسلم - من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع فى الاجتهاد واحد فبطل ما قالوه ولأن هذا الترجيح إن كان قائما يكون فيما يوجد من التنبيه فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين فلا يكون لمن شهد مع النبى - صلى الله عليه وسلم - مزية على غيره فإن قال قائل إنكم قد قلتم من قبل إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع وإذا لم يكن شرطا وقد انعقد الإجماع فكيف يعتبر خلاف التابعى والجواب أنا قد قلنا فى أول المسألة ما يبطل هذا السؤال لأنا قد بينا أن موضع

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٢٢٨/١

(٢) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٨/٣

الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد فأما إذا سبق الاتفاق فلا **إشكال أن** أنعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى وموافقته لذلك وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع

فصل

قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعا

وقد سبق بيان هذا ومما يتصل بهذا أن من الناس من قال إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل المصرين الكوفة والبصرة لم يعتد بخلاف غيرهم وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا وقال بعضهم إذا أجمع الخلفاء الاربعة لم يعتد بغيرهم وذهب إلى هذا القاضي أبو حازم من أصحاب أبي حنيفة وحكاه الضميرى عنه وقالت الرافضة إذا قال على كرم الله وجهه شيئا لم يعتد بخلاف

قواطع الأدلة في الأصول ج:٢ ص:٢١." (١)

"على المنع زمن عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفة فى زمان أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا فى زمان عمر رضى الله عنه على أن ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول **الإشكال فلم** يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شئ وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه وقد قال بعض أصحابنا إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيرا وأما إذا تمادى الخلاف فى زمان فتطاول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه فى سقوط أحد القولين ليظهر ذلك فى الزمان الطويل فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن فى اختلافهم وفاقا ضمنيا على أن الخلاف فى هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما **الجواب** عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقا ضمنيا فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين فى العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ها هنا فإن الإجماع الذى يوجد من بعد من أهل العصر الثانى يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره وأما." (٢)

---

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٣/٢٤

(٢) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٣/٣٦

"ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص فدل أنهم قالوا عن قياس وتتبع هذا يطول والأمر فى هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر التابعين فى المحاجة والمقايسة ولم يصح عن أحد منهم فى ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى زماننا فإن قالوا يحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص ثم يقولون تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع وأنتم لا تنقلون فيه لفظا جامعا مانعا حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون وتدرون وتصححون وتبطلون والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها فكيف انضبط لكم ما يفسد منها وما يصح ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالى على هذا اللفظ وذكر أن هذا سؤال مشكل **والجواب** أن دعوى النص محال لأنه لا يتصور من جهة العادات فى عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعى أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة مما يتعلق به حكم شرعى ووقع فيه الاختلاف ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله فإنه يجوز لأن الإجماع حجة وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص فلا يتصور أن يكتموا الخبر إن كان هناك خبر

وأما كلامهم الثانى فقد حكم المورد له أنه سؤال كل ولا أدرى وجه **الإشكال فى** هذا السؤال وهذه الآثار صرحت المصير إلى الرأى من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن الرأى فإن قالوا لم يحك عنهم الاختلاف فى الأقوال فى هذه المسألة ولم ينقل عنهم تصريح بعلة قلنا قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة وعلى أن التنبيه منهم على العلة والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة فنقول فى مسألة الحرام من قال منهم إنه طلاق ثلاث فقال مطلق التحريم يقتضى غاية التحريم ومن جعله طلقة واحدة اعتبر أقل ما ثبت ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها ومن جعله ظهارا أجراه مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء

___." (١)

"فإن قالوا عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها

قيل الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد

فإن قيل أليس أن المعجزة إنما صارت حجة لعدم ما يعارضها فقد صار عدم المعارضة دليلا على صحته فكذلك ها هنا عدم المعارض يصير دليلا لصحة العلة قلنا العجز إنما كان حجة لا بما قلتم ولكن بوقوعها خارجا عن معتاد قدرة البشر إلا أن الكفار تعنتوا وقالوا هو فى مقدور البشر فقيل لهم ائتوا بمثلها ليقطع تعنتهم ثم إذا انقطع تعنتهم

___

بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا فى هذا الموضع على وجه السؤال **والجواب** ما يبين أن الإجراء والطرد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل والانعكاس ليس بشرط لصحة العلة عند أكثر الأصوليين فإن كان الإطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلا أولى ومن جعل ما ذكرناه دليلا يجيب عن هذا فيقول إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن فى انتصاب الشئ علما على الحكم ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على

(١) قواعد الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ١٠٧/٣

الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن

وعندى أن **الإشكال لا** يزول بهذا ويدخل على ما ذكروا فصل الشرط الذى قدمنا فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وليس بعلة ومن يقول إنه علة ولا يفرق بين اشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشئ قد يوجد عند الشئ اتفاقا وينعدم عند عدمه اتفاقا ولا يدل على أنه علة." (١)

"وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه قلنا لا ننكر أن توجد الأمارة فى بعض المواضع من غير حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها فى بعض المواضع العلة من العلل شرطنا فى كونها أمارة انتفاء تلك العلة وانتفاء الموضع الذي لم يوجد حكم العة فيه حكمها ولا يكون العلة المذكورة طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة فى كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد فى صحة العلة وفى المواضع التى استشهدوا بها فى الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضا وأما على قولنا إن التأثير يفوت بالتخصيص فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن وكذلك نقول فى تلك المواضع إن قوة الظن تفوت خصوصا إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر **والإشكال مع** ما قلناه قائم لأنه تمكن دعوى زوال الأمارة فى الغيم الرطب وفي الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرة أو مرتين فكذلك فى مسألتنا وجب أن لا تزول الأمارة بوجود التخصيص فى موضع أو موضعين إلا أنا نقول لابد أن تضعف الأمارة بما ذكرنا ولابد من توفر القوة من كل وجه لأن هذا ظن يثير حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم في الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعى به وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمارة فى موضع ما فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه وهذا **جواب** حسن

قواطع الأدلة في الأصول ج:٢ ص:١٩٣

اعتمدته وهو بمحل الاعتماد

فإن قال قائل أليس أنكم لم تجعلوا الإطراد على صحة العلة

قلنا الدليل الأصلى فى صحة العلة هو التأثير إلا أن الإطراد شرط لما ذكرنا وهو أولا يضعف الظن فوجب ترك تعليق الحكم به وأما الذى ذكره أبو زيد فليس فيه كبير دليل." (٢)

" صفحة رقم ٦٠

فارغ .

" هامش "

فاستدل على انتفاء الأمر بانتفاء القدرة ، وإذا استدللت بهذا أريناك نقيضه ؛ لأن القاعد مأمور

---

(١) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ١٩٦/٣

(٢) قواطع الأدلة فى الأصول / للسمعانى، ٢٤٥/٣

بالقيام ، وقدرته معدومة عليه ، وهذه القدرة انعدمت ، ولم ينعدم الأمر .
قال المازري : وكل من نظر بعين الإنصاف علم صحة ما بيناه ، وأن الإمام لم ينصف الرجل في إلزامه كيف وهو يعني الإمام وقد نبه على أن الأشعري لم يمنع تقدم القدرة على الفعل بمعنى يعود إلى حقيقة تعلقها بالأفعال ، ولكن من حيث إنها عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فلو فرضناها متقدمة ، وانعدمت في الثاني من حال وجودها قبل إيقاع المقدور بها ، فلا فائدة فيها ، ولا تأثير لها ، وإن فرضناها باقية أبطلنا أصلنا في أن الأعراض لا تبقى زمانين .
قلت : وكلام الإمام يقتضي أن القائل بهذه المقالة لا يقول بتوجه الأمر قبل الفعل ، إلا على سبيل الإعلام دون الإلزام ، كما قدمته ، وعلى هذا لا يكون استدلاله استدلالا بالعكس ، بل نقض على دعوى أن الأمر لا يتوجه قبل المباشرة بأن القاعد مأمور بالقيام إجماعا ويصح مقاله ، وقد ألزم صاحب هذه المقالة أيضا بأن أحدا لا يعصي بترك المأمور ؛ لأنه إن أتى به ، فذاك وإلا فهو غير مكلف .
وجواب هذا عندنا ، أن الأمر بالشي نهي عن ضده على أصل شيخنا . والتارك مباشر للترك ، وهو فعل منهي حرام قائم من هذه الناحية ، لكن مساق هذا أن تارك الصلاة مثلا غير مكلف بالصلاة ، بل بترك ترك الصلاة الذي يلزمه الصلاة .
والإمام قد ادعى الإجماع على أن القاعد مأمور بالقيام ، فإن أمكن رده إلى ترك الترك كما قررناه فلا **إشكال** ، وإلا فهو معدم على القول بذلك .
وقد يقال : ترك الترك هو نفس الصلاة ، وإذا تأملت ما ألقيت إليك علمت اندفاع ترديد المصنف ، وأن الشيخ لم يرد إلا تنجيز التكليف ، ولا يلزم عليه ما ذكره ، لأنه لم يقل بأن الاقتضاء قائم في إيجاد الموجود ، بل إنه مأمور به كما عرفت ، ولكن [لم] قلتم : إن كل مأمور به مقتضى ؟ سلمنا أن كل مأمور به مقتض ، ولكن لم قلتم : إنه يستلزم تحصيل الحاصل ، وتقريره قد عرفته .." (١)

" صفحة رقم ١٢٦

ارتكاب محرم ، وهو باطل ، فإن استبشر به فأوضح ، وتمسك الشافعي – رضي الله عنه –

" هامش "

مبرح إقامة لصورة الواجب ، وهذا هو الحق .

' وإن 'كان قد ' سبق تحريمه فنسخ ' – أي : فسكوته نسخ للتحريم السابق – ' وإلا لزم ' أن

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٦٠/٢

يقع منه (صلى الله عليه وسلم) ' ارتكاب محرم ، وهو باطل ' ، فلا يقر على باطل وقد وصفه الله – تعالى – بقوله :) النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ([سورة الأعراف : الآية ١٥٧] فهو – عليه السلام – ينكر المنكر ، ولو عرف أن مرتكبه لا يرجع ، كما أنه يجب علينا الإنكار ، وإن [علمنا] أنه لا يفيد .

فإن علم من حال مرتكب المنكر أن الإنكار يزيده إغراء على مثله .

قال ابن السمعاني : فإن كان العالم غير النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يجب الإنكار ، وإلا فوجهان :

أحدهما : لا يجب ، وهو قول المعتزلة .

والثاني : الوجوب ، ليزول بالإنكار توهم الإباحة ، وهو قول الأشعرية وهو أظهر .

هذا كلام ابن السمعاني ، وهو [منازع] فيما أسلفناه عن الإمام .

واعلم : أن ما ذكره المصنف من اشتراط كون النبي (صلى الله عليه وسلم) قادرا على الإنكار عندي غير محتاج إليه ، فقد ذكر الفقهاء أن من خصائصه (صلى الله عليه وسلم) عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على نفسه بعد إخبار ربه – تعالى – بعصمته في قوله :) والله يعصمك من الناس ([سورة المائدة : الآية ٦٧] .

وما ذكر من دلالة السكوت على أن الفعل غير محرم حق .

وأما الاستدلال به على خصوص الإباحة ، فكان أبي – رحمه الله – أولا يقف فيه ويقول :

غاية دلالة السكوت أنه لا حرج في الفعل ، فمن أين أنشأ الإباحة ؟ .

وذكر أنه سأل الشيخ صدر الدين بن المرحل قديما هذا السؤال ، ولم يحصل جواب ، ثم كان آخرا يقول : جوابه أنهم نقلوا أنه لا يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه ، فالفعل الذي أقدم عليه لو لم يكن مباحا لحرم الإقدام عليه ، بلا علم بحكمه . فمن هنا التقرير على الإباحة بخلاف السكوت عند السؤال .

قولهم : لا يجوز الإقدام حتى يعرف حكمه في غاية الإشكال ، وإن كان الشافعي ادعى الإجماع فيها ، وكذا الغزالي في ' المستصفى ' ، فإنهم قد صرحوا بالبراءة الأصلية ، وأنه لا حرج في الإقدام إذ ذاك ؛ إذ لا حكم .." (١)

" صفحة رقم ٢٣٢

قلنا : الممتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه .

" هامش "

وقد نظر البيضاوي هذا الجواب ووجهه : أنه إذا أخطأت الأمة في شيئين كل شطر في شيء

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١٢٦/٢

دخل تحت عموم ' لا تجتمع أمتي على خطأ ' .

ومن خطأ كل فريق في قول فقد خطأ كل الأمة .

وهذا النظر له أصل مختلف فيه ، وهو أنه هل يجوز انقسام الأمة إلى شطرين كل شطر يخطئ في مسألة ؟ – والأكثر على أنه لا يجوز – واختار الآمدي خلافه ، فتبعه المصنف .

وله عندي اتجاه ظاهر ، فإن المحذور حصول الاجتماع منها ، وإذا انفرد كل واحد بخطأ غير خطأ صاحبه ، فأين الاجتماع له ؟

ولو صدق الاجتماع لاقتضى اجتماع جمع عظيم أكثر من عدد المجمعين بأضعاف مضاعفة على الخطأ .

بيانه : أن العصر الماضي لم يخل عن معاصي صدرت من سفهائه ، واللاحق كمثله ، ولاحق اللاحق نظيره ، وهكذا إذ ليس كل فرد من الأمة بمعصوم ، والمجاري فيما بينهم طافحة ، فإن صدق على مثل هذا أنه إجماع ، فقد لاح اجتماع الجمع العظيم على الخطأ ، فالوجه حمل الاجتماع على ما ذكرناه .

والإمام الرازي لم يذكر هذا **الجواب** المذكور في الكتاب ، بل قال : هذا **الإشكال غير** وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب ، فإنه لا يلزم من حقيقة واحد من الأقسام فساد الباقي .

سلمنا ، ولكن لا يلزم من الذهاب إلى الثالث كونه حقا ؛ لأن المجتهد يعمل بمقتضى اجتهاده ، وإن كان خطأ في نفس الأمر .

ولقائل أن يقول : [على الأول] قد اعترفتم أولا بوروده على المذهب الحق الذي يرويه وهو أن المصيب واحد ، ثم لم قلتم : إنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي إذا وقع الإجماع على ذلك القسم .

وعلى الثاني : أن الذاهب إلى الثالث إذا كان يعلم انقسام [الأمة] إلى شطرين ، والفرض علمه أن الثالث يستلزم التخطئة ، فقد علم أن الذهاب [إليه] خطأ فيحرم عليه الذهاب إليه .." (١)

" صفحة رقم ٤٠

فارغ .

" هامش "

ووجه الاستدلال به أن تقول : لو كان الشرعي هو الصحيح لصحت صلاة الحائض بوجه ما ؛ وهذا لأنها منهية عن الصلاة ، والصلاة المنهية عنها ليست هي اللغوية ، فتعين أن

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٢/٢٣٢

تكون هي الشرعية ، والدليل على أنها منهية هذا الحديث .

وأيضا : لا يصح أن يكون الشرعي هو الصحيح ، للزوم دخول الوضوء وغيره من الشروط في مسمى الصلاة لتوقف الصحة عليه .

ولك أن تقول : لا يلزم من التوقف الجزئية .

قالوا : لو كان المنهى عنه ممتنعا لم يمنع ؛ لأن المنع عن الممتنع لا فائدة فيه فلا بد من تصوره .

ولأن النهي يوجب إعدام المنهي عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد واختياره لأنه ابتلاء كالأمر ، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيار ، حتى إذا انتهى معظما حرمة الناهي ، أثيب ، وإذا أقدم عوقب ، ولا يتحقق ذلك إلا فيما هو مشروع .

وأجيب بأن المنع – أي : امتناع المنهي عنه – للنهي الوارد عليه ، فلولاه لم يكن ممتنعا .

وهذا معنى قول أصحابنا في جوابهم : هو متصور لولا النهي ؛ ولذلك ورد عليه النهي ؛ ثم النهي يعمل عمله في إفساده .

قال ابن السمعاني : ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : النهي لانعدام الشيء شرعا لا لانعدامه حسا ، فلما تصور حسا صح النهي عنه .

وقولهم فيما قدمناه آنفا : المنهي هو الصوم المعلوم في الشرع .

وأما مجرد الإمساك فليس بصوم ، ولئن كان صوما فهو من حيث اللغة دون الشرع ، فوجب الحكم بتصور الصوم حقيقة .

فأجاب الأصحاب عنه : بأنا قلنا : إنه متصور لولا النهي .

قال ابن السمعاني : وهذا لا يدفع الإشكال ، ولا يقنع به الخصم .

قال : ويمكن أن يجاب فيقال : الصوم الذي هو فعل العبد ليس إلا النية مع الإمساك ، وهذا متصور منه ، فصح النهي لتصوره منه .." (١)

" صفحة رقم ٥٥٢

واستدل : بأنه يلزم حل الشيء وتحريمه لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية : أنت بائن ثم قال : راجعتك .

وكذا : لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ، ثم تزوجها بعده مجتهد بولي .

وأجيب : بأنه مشترك الإلزام ؛ إذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه .

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٤٠/٣

وجوابه : أن يرفع إلى الحاكم ، فيتبع حكمه .

المصوبة قالوا : لو كان المصيب واحدا ، لوجب النقيضان إن كان الطلب باقيا ، أو وجب الخطأ إن سقط الحكم المطلوب .

" هامش "

وأجيب : مطلوبه ما يغلب على ظنه ، فيحصل وإن كان مختلفا ' .

والحاصل : أنا لا نسلم أن متعلق ظنه كونه حكم الله تعالى ، بل كونه ما يؤديه إليه اجتهاده ، ثم هو يقول : ما تأدي إليه الاجتهاد ، فهو حكم الله تعالى ، ' واستدل : بأنه يلزم ' من القول بالتصويب ' حل الشيء وتحريمه ' معا ؛ لأنه ' لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة . . حنفية : أنت بائن ، ثم قال : [راجعتك] ، فهي بالنظر إلى معتقد الزوج حل ؛ لأن الكنايات عنده ليست بوائن ، فيجوز الرجعة ، وبالنظر إلى معتقدها حرام .

الشرح : ' وكذا : لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ' ؛ لكونه يرى صحته ، ' ثم تزوجها بعده مجتهد بولي ' ؛ لكونه يرى بطلان الأول ، فيلزم من صحة المذهبين حلولهما .

' وأجيب : بأنه مشترك الإلزام ' ، وأنه كما يرد على المصوبة يرد على المخطئة ؛ لأنه وإن جعل المصيب واحدا ، فيأمره باتباع ظنه ؛ ' إذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه ' .

فالشافعي مأمور بجواز المراجعة اتباعا لظنه ، والحنفية بالعكس ، فيعود الإشكال .

' وجوابه : أن يرفع إلى الحاكم ، فيتبع حكمه ' ؛ فإن أقضيته [ترفع] الخلاف ، فإن لم يرفع إلى الحاكم ، فكل مأمور بمقتضى اجتهاده .

الشرح : واحتجت ' المصوبة ' لكل مجتهد على مذهبهم بوجهين ' قالوا : لو كان." (١)

"ص -٢٠٧-...ومن منع ذلك فقد كابر.

ومن سلم وقال: لا أسميه مجازا: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه١. والله أعلم.

---

١ خلاصة ما يريد أن يقوله المصنف: أن القرآن يوجد فيه كثير من الآيات المشتملة على المجاز، وأتى بأمثله لذلك، وأن من منع ذلك فقد كابر وعاند؛ لأنه ينكر شيئا موجودا ومحسا، ثم أشار إلى أن هناك من لا يسميه مجازا، وإنما يطلق عليه إطلاقات أخرى، قال المصنف، فالخلاف مع هذا خلاف لفظي، قائم على الاصطلاح، ولا مشاحة فيه. هذا معنى كلامه.

وقد نقل الطوفي عدة أوجه للمحتجين بأنه ليس في القرآن مجاز، نلخص منها:

أولا: أنه يلزم عليه أن يكون الله -تعالى- متجوزا، أي: مستعيرا؛ لأن مستعمل المجاز يسمى في اللغة متجوزا، والتجوز:

---

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٥٥٢/٤

استعارة اللفظ لغير موضوعه، فيلزم: أن يسمى الله -تعالى- كذلك، لكنه لا يسمى بذلك، فلا يكون المجاز واقعا في القرآن.

ثانيا: أن المجاز لا ينبئ بنفسه عن معناه، فوقوعه في القرآن يوقع في اللبس والإشكال وعدم البيان، ومقصود القرآن البيان.

ثالثا: أن العدول إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، أو يدل عليه، والعجز على الله -تعالى- محال.

ثم أجاب -رحمه الله تعالى- عن هذه الأدلة -بما ملخصه.

أما عن الدليل الأول، فأجيب عنه بجوابين:

أحدهما: صحة تسميته -سبحانه- متجوزا بمعنى: أنه مستعمل للمجاز وليس فيه نقص ولا محذور، كما يسمى متكلما باستعماله للكلام.

ثانيهما: عدم التسليم بأنه -سبحانه وتعالى- لو تكلم بالمجاز، لزم أن يسمى متجوزا للفرق بينه -سبحانه- وبين خلقه؛ فإن أسماءه -سبحانه- وصفاته توقيفية، بخلاف غيره. =." (١)

"وقد رد بعض الحنفية على الفقهاء، فقال: أفعل التفضيل إذا ورد محلى ب(الألف واللام) قال أهل العربية: يجب مطابقته الموصوف إن كان مذكرا فمذكر، وإن كان مؤنثا فمؤنث، فيكون على وزن الفعلى، لا على وزن (الأفعل)،والفقهاء يدخلون الأنثى حين يقول الواقف: النظر للأرشد، فالأرشد من أولاده، والأرشد صفة للمذكر عند أهل العربية، فما وجه دخول الأنثى في لفظ الأرشد فالأرشد؟.

وجواب على هذا: وقد أجاب شيخنا الشيخ تقي الدين بن قندس عن هذا بجواب مطول، وهو أيضا في الحكم: (أيها الكاتب هذا السؤال، والواقف عليه، والسامع له، إن قوله: الأرشد صفة للمذكرعند أهل العربية، خصه ممنوع بل قد يكون للمذكر فقط، وقد يكون لما يعم المذكر والمؤنث، وألفاظ الواقفين كلها أو غالبها إنما تقع على الثاني دون الأول.

فعلى تقدير وقوعها على الأول، لا يصح إدخال الأنثى فيه، ولا يوجد الإدخال المذكور في كلام فقيه، فإن وقع فهو سهو، وإذا وقع على الثاني – كما هو المعهود من ألفاظ الواقفين – تعين الإدخال، إعطاء اللفظ حقه، ما لم يوجد مانع معتبر.

فالاستشكال إنما نشأ من الإجمال في مقام التفصيل، فإذا حصل التفصيل المعتبر، وأعطى كل مقام ما يليق به زال الإشكال واتفق كلام الفريقين – الفقهاء وأهل العربية – بتوفيق الله تعالى) فصل في بيان وجوب التفضيل بمذكور في هذا المقام، وألفاظ الإجمال بعد الاعتصام بالهادي من يشاء إلى صراط مستقيم. فنقول: إن(الأرشد) من أفعل التفضيل، وهو تابع في معناه للموصوف به، فإن كان الموصوف به للمذكر فقط، كان (الأرشد) للمذكر فقط، وإن كان الموصوف به للمذكر والمؤنث، كان (الأرشد) كذلك للمذكر والمؤنث.

فإذا وقف على ولده الأرشد، أو جعل النظر لولده الأرشد، كان ذلك شاملا للذكر والأنثى – كما هو معلوم في كلام الفقهاء وغيرهم – وليس في كلام أهل العربية ما يخالفه، بل في كلامهم ما يعضده ويوافقه.." (٢)

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر، ٢٢٩/١

(٢) زينة العرائس–ابن عبد الهادي، ص/٢٥

"منها : قد ذكرنا أن حج الصغير صحيح ولو غير المميز لأن التمييز ليس بشرط صحة في النسك كما دل على ذلك حديث ابن عباس : ((ألهذا حج ؟ قال: نعم ولك أجر)) لكن كيف يحرم هذا الصغير وكيف يؤدي مناسك الحج ؟ **الجواب** : هو أن هذا الضابط حل هذا **الإشكال فالصغير** يحرم عنه وليه ويلبي عنه ، ويمنعه من محظورات الإحرام لا يقع فيها ويطوف به ويسعى به ويرمي عنه ويقف به في عرفات ويبيت به في مزدلفة ومنى في أيامها ، أو بعبارة أخرى نقول : يفعل هذا الصغير ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه فإنه يقوم به عنه وليه ذلك ، لأنه مناسك الحج يراعى فيها حال الصغير والضعيف وذا الحاجة ، والله أعلم .." (١)

"وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين مع أنه حكم ، فإن قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الإسلام والصلاة لا يصح .

وأما في غير الإسلام والصلاة فإن تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي ، ثم أداء الولي حكم آخر مترتب على الأول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الأحكام المتعلقة بأفعاله ، فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس إذ لا خطاب هنا ، (إلا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفا ، نحو آتيك طلوع الفجر أي وقت طلوعه فقوله إلا أن يقال هذا القبيل فإنه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي جميع الأوقات إلا وقت قوله في **جواب الإشكال** (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع **الإشكال** (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أي من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد بالأفعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح .

(ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) ؛ لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعني بالأفعال ما." (٢)

"يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج **جواب الإشكال المتقدم** ، وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا ؛ لأنهما من أفعال القلب .

(والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه ، بل هو علم الأخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب .

وأما عند الأشعري وأتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح

---

(١) سلسلة الضوابط الفقهية، ص/٤٨

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٧/١

أضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعري .

(ولا يزاد عليه) أي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم فإنهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل) اعلم أن هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع ؛." (١)

"والأعصار فيوما يكون علما بجملة من الأحكام ويوما بأكثر وأكثر وهكذا يتزايد إلى انقراض زمن النبي عليه السلام ، ثم أخذ يتزايد بحسب الأعصار وانعقاد الإجماعات وأيضا ينتقص بحسب النواسخ والإجماع على خلاف أخبار الآحاد .

الثاني أن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الإجماع في زمانه وكأنه أراد أنه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط إن لم يكن إجماع وبه وبما انعقد عليه الإجماع إن كان ومثله في التعريفات بعيد .

الثالث أنه يلزم أن يكون العلم بالأحكام القياسية خارجا عن الفقه ، وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم إلا أن يقال إنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده ، إذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر .

الرابع أنه إن أريد بظهور نزول الوحي لظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم ، وإن أريد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الأسفار والأشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن **الإشكال والاختلال** .

قوله (**فجوابه** أولا) مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع." (٢)

"المخصص أصلا ؛ لأن كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ، ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي : لاستقلاله .

(قوله : على أن احتمال التعليل) يصلح فعلا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا **جوابا** عن **الإشكال الوارد** على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه ، وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم ؛ لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصوص ، إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح **جوابا** عن هذا **الإشكال لما** فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل توجب جهالة في العام ، فإن قيل المخصص إذا لم يدرك عليه فاحتمال التعليل باق على ما هو الأصل في النصوص ، وإذا أدركت

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢٨/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٥٩/١

فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم ، وبعدما تعينت لا يدرى أنها في أي قدر من أفراد العام توجد ، وكل ذلك يوجب جهالة العام ، وبطلان حجته قلنا لا ، بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين ، بل وصف كونه يقينا .

(قوله : إذ هو) أي : القياس لا يعارض النص ؛ لأنه دون النص فلا ينسخه ؛ لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض ؛ لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان." (١)

"يقال : إن العموم هاهنا العموم الصفة ، والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ، ولو سلم فالمفعول " عتقه " لا كلمة " من " وضعه ظاهر ، وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض ، والبيان ، والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل ، وإرادة الكل محتملة فيجعل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع ، وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من ، وتبعيض من بأن يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية ، وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم ، وأما على تقدير الترتيب ففيه **إشكال لأنه** يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ، ويمكن **الجواب** بأن تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطل لا اطلاع عليه ، والظاهر من إعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبعيض ، وهاهنا نظر ، وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه ، وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن ، وهو ظاهر." (٢)

"(مسألة : حكاية الفعل) لا تعم لأن الفعل المحكي عنه ، واقع على صفة معينة نحو ﴿ صلى النبي عليه السلام في الكعبة ﴾ فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فإن ترجح بعض المعنى بالرأي فذاك ، وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام ، وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ، ويحمل فعله عليه السلام على النفل ، ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام ، والتساوي بين الفرض ، والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا .

(وأما نحو ﴿ قضى بالشفعة للجار ﴾ فليس من هذا القبيل ، وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ، ولأن الجار عام) **جواب إشكال هو** أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ، ولئن سلمنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١٦٤/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢١٣/١

المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار .

s." (١)

"والصوم ، وغيرهما ، والثاني عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول إعدام أصلي بلا خلاف ، والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي ، وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فإنه لما قال ﴿ فتحرير رقبة ﴾ فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال ﴿ مؤمنة ﴾ لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ، ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء ، وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام ، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا .

(ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا **جواب إشكال مقدر**) ، وهو أن يقال نحن نعدي القيد ، وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا ، ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لأن القيد) ، وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيد ، وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي." (٢)

"عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا **الإشكال بتقييد** الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة ، وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد ، وسيجيء أن إيراد **الإشكال المذكور** ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم ، وإن اتحد فإما أن يكون منفيا أو مثبتا فإن كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ، ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلا ، ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد ، وإن كان مثبتا فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد فإن اختلفت ككفارة اليمين ، والقتل فلا حمل خلافا للشافعي ، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق ، والتقييد في السبب ، ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ، ومقيدا بالإسلام في الآخر ، وإلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة ﴿ فصيام ثلاثة أيام ﴾ ، وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب إجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به ، والمقيد يوجب عدم إجزائه لمخالفة المأمور به ، وفي هذا المثال أشار إلى **الجواب** عما يقال إنكم حملتم المطلق ، وهو كفارة اليمين على المقيد ، وارد في حادثة أخرى ، وهي كفارة القتل ، والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني إنما حملناه على مقيد ، وارد في هذه الحادثة ، وهو قراءة ابن مسعود فإنها مشهورة." (٣)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢٢٢/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٣١/١

(٣) شرح التلويح على التوضيح، ٢٣٦/١

"نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق ، والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل ، واجب اتفاقا كما مر .
(قوله : لأن القيد يدل على الإثبات في المقيد ، والنفي في غيره) فإن قلت هذا صريح في أن النفي أيضا مدلول النص كالإثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من أنه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة أصلا ، وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي ، ولا يصح أن يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق ، والسياق قلت تسامح في العبارة ، والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم إجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي .
(قوله : ، ودلالة المطلق عليها) أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة ، والمراد دلالته على الأفراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى ﴿ فتحرير رقبة ﴾ إنما يدل على وجوب إعتاق رقبة ما .
(قوله : لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الإشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل إبطال حكم الإطلاق بالقياس ، وإنما أورده في المحصول جوابا عما قيل إن قوله : أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من إعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لا يجزيه إلا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا ، وأنه غير جائز." (١)

"الكلام لإيجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبي ﴾ فإن الصلاة من الله تعالى رحمة ، ومن الملائكة استغفار ، وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا إشكالا فاسدا ، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي ، وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا ، وهذا الإشكال من قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه ، والجواب الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى ، وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال : إن الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى ﴿ يحبهم." (٢)

"المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم ، وهو عدم وجوب المهر أي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب ، وأيضا يحتمل أن يكون المراد ، والله أعلم أنا حللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى ﴿ ، وأزواجه أمهاتهم ﴾ (لا في

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٤٠
(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٤٢

اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ، وأيضا تلك الأمور) أي المصالح المذكورة (ثمرات ، وفروع ، ومبنى النكاح للملك له عليها) أي للزوج عن الزوجة (حتى لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح ، والطلاق بيده إذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح ، وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ، أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فإذا كان المهر عليه ، والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها .

(وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى) أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح ، والتزويج (لأنهما صارا علمين لهذا العقد) **جواب إشكال** ، وهو أن يقال لما قلت إن النكاح ، والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى اللغوي .

(وكذا ينعقد) أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك." (١)

"والطلاق ، لإزالة ملك المتعة ، وتلك الإزالة سبب لهذه) أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة إذ هي تفضي إليها ، (وليست هذه) أي إزالة ملك المتعة .

(مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا إنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب .

(ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة) **جواب إشكال** ، وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ، ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (إذ كل منهما إسقاط مبني على السراية ، واللزوم) اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع ، والإجارة ، والهبة ، ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق ، والعتاق ، والعفو عن القصاص ، ونحوها فإن فيها إسقاط الحق ، والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض ، وباللزوم عدم قبول الفسخ ، وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا .

(لأنها لا تصح بكل ، وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ، ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتقاد ، والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح ، والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ، ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوي ، وطار عن وكره ، ومنه عتاق الطير ، ويقال عتقت البكر إذا أدركت ، وقويت فنقله الشرع." (٢)

"والإعتاق إثبات القوة الشرعية .

(أنا نستعير الطلاق ، وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا الإعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك ، وإزالة القيد) .

ولا يتعلق ببحثنا أن (الإعتاق ما هو **بالجواب**) اعلم أن هذا **الجواب** ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حق بل

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٧٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٧٦

يبطل الاستعارة بوجه آخر ، وهو (أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد ، وليست) أي إزالة الملك (لازمة لها) أي لإزالة القيد .

(فلا تصح استعارة هذه) أي إزالة القيد (لتلك) أي لإزالة الملك .

(بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) كالأسد الشجاع .

(وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق .

وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) ، وهذه المسألة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس .

(ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب إشكال ، وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ .

فقوله (لأن ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ، ولا يلزم ، وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز." (١)

"الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر ، فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري إشكال وهو قوله (يرد عليه أنه إن كان هذا موجبه يكون يمينا وإن لم ينو) أي اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد ، فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين ، أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للإرادة فيما نواهما وأما اليمين فبالإرادة ، وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أوردته إشكالا وهو قوله (فإن قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر." (٢)

"حينئذ مجاز ، وقد يكون من حيث إنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه ، وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع ، فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها ، واليمين لازم لها فلا جمع ، وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا ، وكيف يتصور ذلك ، والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له ، ولهذا عدل المصنف رحمه

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٧٨

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/٣٢٥

الله تعالى في تحرير المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا .

(قوله ويمكن أن يقال في **جواب** هذا **الإشكال**) يعني أصل **الإشكال المتوهم** على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا **الإشكال الوارد** على **جواب** القوم فإنه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا **الجواب** إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ، ولا معنى للجمع إلا هذا فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها ، واعلم أن **الإشكال المذكور** إنما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى." (١)

"الإتيان متصلا أو متراخيا في جميع العمران أطلق الكلام ، وفي الوقت الذي ذكره أن وقته مثل إن لم آتك اليوم حتى أتغدى ، وقال فخر الإسلام رحمه الله تعالى إذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غيره متراخ فقد بر ، وأورد عليه أنه إذا لم يتغد عقيب الإتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ ، **وجوابه** أن المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الإتيان بأن يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ ، **والإشكال إنما** نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الإتيان الأول المدلول عليه بقوله إذا أتاه ، وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال إن المسألة موضوعة في المؤقت أي إن لم آتك اليوم ، والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ ، واعلم أن قوله حتى أتغدى بإثبات الألف ليس بمستقيم ، والصواب حتى أتغد بالجزم مثل فأتغد لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل ، وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى ، وبطلان الحكم .

(قوله بل اخترعوه) يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ، ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ، ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ، ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن مما يؤخذ عنه." (٢)

"علمنا أو لم نعلم ، والأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا ﴾ سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل (فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير) أي في طلب العلم ، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف) أي عن طلبه ، وهذا **جواب إشكال**، وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب ، فإن رياضة البليد تكون بالعدو ، ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (، وهذا أعظمها بلوى ، وأعمها جدوى) أي هذا النوع

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٣٤٠/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٤٣١/١

من الابتلاء أعظم النوعين بلوى ، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل ، والعالم ، وإنما كان أعظمهما بلوى ؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ، ويفوضه إليه ، ويلقي نفسه في مدرجة العجز ، والهوان ، ويتلاشى علمه في علم الله ، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ، ولا رسم وهذا منتهى إقدام الطالبين ، وقد قيل : العجز عن درك الإدراك إدراك

s." (١)

"واليد عن القدرة ، أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيها فلا يكون من قبيل المتشابهة ، وربما يستدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بأنها صفات كما في الشاهد ، والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها إلا أنا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها .

والجواب أن ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق ، وقد يقال : إن التستر عمن هو أهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المتستر ، والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئيا .

فيجاب بأنه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل : ولا ستر إلا هيبة وجلال والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا إلا أنه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه ، لا يقال : الرؤية لا تحتاج إلى الجهة والمسافة بدليل أن الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه ؛ لأنا نقول الكلام في الرؤية بالعين ، وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام .

(قوله ، وحكم الخفي الطلب) أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل ، أي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن إشكاله إذ الخفاء في المشكل أكثر ، وحكم المجمل الاستفسار ، وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة ، والزكاة ، وقد لا يكون كبيان." (٢)

"الثاني هو أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث ، وفي قوله أنت طالق طلاقا ، لا شك أن طلاقا هو صفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث .

فنقول : إذا نوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوفا تقديره : أنت طالق لأني طلقتك تطليقات ، وقوله ثلاثا أنت الطلاق إذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات ، وقع عليك التطليقات الثلاث ، وأما على **الجواب** الأول فلا يجيء هذا **الإشكال إذ** لم يقل : إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك ، والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث ، وإن كان صفة للمرأة ، وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس ، وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم ، والتكرار

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١/٤٨٥

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/٤٩٤

أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ، ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أن المجموع من حيث هو المجموع ، والمجموع في الطلاق هو الثلاث ، وقوله فإن قيل ثبوت البينونة هذا إشكال على بطلان نية الثلاث في أنت طالق ، وتقريره أنكم قلتم إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله : أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية." (١)

"الثلاث ، وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الإشكال ، ووجهه أنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة ، وهي التي يمكن رفعها ، والغليظة ، وهي التي لا يمكن رفعها ، وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما ، ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى ، وكذلك نية أحد النوعين ؛ لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ، ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى ، ولا دلالة له على الأفراد أصلا ؛ ولأن المقتضى ثابت ضرورة ، ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة ، وهو الأقل المتيقن ، ولا كذلك في النوعين ؛ لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن ؛ لأن الأنواع لا تكون إلا متنافية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين .

وأيضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا ، وقوله ، ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ، ولا يمكن أن يقال : إن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فإن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا ، وقوله ، ومما يتصل بذلك أي بالمقتضى هو المحذوف ، واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ، ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ، ويغلطون في كثير من الأحكام وإن توهم متوهم أن المحذوف." (٢)

"فإذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه فقال : (منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسألة ، وهي (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أي عما عدا ذلك الشيء (عند البعض ؛ لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام ﴿ الماء من الماء ﴾) أي الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالإكسال) ، وهو أن يفتر الذكر قبل الإنزال (وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب في : محمد رسول الله ، وفي : زيد موجود ونحوهما) أي إن دل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله ، وهو كفر ، ويلزم الكذب في : زيد موجود ؛ لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا (ولإجماع العلماء على جواز التعليل) فإن الإجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه ؛ لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (، وإنما فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالإكسال (من اللازم ، وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عيانا ، ومرة دلالة) جواب عن إشكال ، وهو أن يقال : لما قلتم إن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١٦/٢

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١٧/٢

أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل." (١)

"﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ قيد الأمر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس ، **وجوابه** أن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ، ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط ؛ لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فإنه يقتضي وجود المسبب فإن قلت : الكلام في الأمر المطلق ، والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه ، وحينئذ لا معنى لقوله لا لمطلق الأمر ؛ لأن الخصم لم يدع أنه لمطلق الأمر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت : قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك ، وحينئذ لا **إشكال** ، وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار ، والحق أنه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي إلا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في مسألة : إن دخلت الدار فطلقي نفسك ، ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره .
فإن قيل : كيف يؤثر التعلق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فإن القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الإطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط .
الرابع مذهب عامة." (٢)

"(، والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض ؛ لأن القربة عرفت في وقتها فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل إلا بنص ، وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء ؛ لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت ، وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه فما فات إلا شرف الوقت ، وقد فات غير مضمون إلا بالإثم إذا كان عامدا لقوله تعالى ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ ، وقوله عليه السلام ﴿ من نام عن صلاة ﴾ الحديث) قال الله تعالى ﴿ فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ ، وقال عليه السلام ﴿ من نام على صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها ﴾ استدل بالآية ، والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلا إذا لم يكن عامدا في الترك .
(وإذا ثبت في الصوم ، والصلاة ، وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة ، والاعتكاف قياسا ، وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت ، وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء) **جواب** **إشكال مقدر** ، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ فيكون ، واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في **جوابه** ، وما ذكرنا من النص لإعلام إلخ ، وأيضا (لا يرد قضاء الاعتكاف ، والمنذورات قياسا ؛ لأن القياس مظهر لا مثبت فإن قيل فهذا الأصل) ، وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢/٥٣
(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢/١١٥

في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان ، ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز." (١)

"العمر ، وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال .

(قوله : حتى إن تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقة المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الإعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الإعتاق .

(قوله : إلا أن المال هاهنا غير عين) فبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر** ، وهو أن الواجب في الكفارة يعود به هلاك المال بإصابة مال آخر قبل الأداء ، ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة .

(قوله : واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال ، وثانيا بأنا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين ، وهو النماء مثلا دون الآخر ، وهو البقاء ، فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر ، **والجواب** عن الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال ، ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ، ويدا ، وإنما حق الفقير في أن يعين محلا للصرف إليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ، ومنع." (٢)

"حالة البقاء جعل عذرا ؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر ، يعني من شرع في الفجر ومدها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كما في العصر إذا شرع في الوقت الكامل ، ومدها إلى أن غربت ، فإن الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفوا ينبغي أن يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا **إشكال اختلج** في خاطري ، ولم أذكر له **جوابا** في المتن فيخطر ببالي عنه **جواب** ، وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص ، وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد ، وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل ، فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل .

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء ؛ لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه ، وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب ؛ لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة ، وهي أنه

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١٢٥/٢

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٧٥/٢

يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت ، وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء .

(فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت." (١)

"إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا .

(ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة ؛ لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه ، ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا ، والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له ، وضع الشرائع ، وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ، ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ، ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب) هذا **جواب** **إشكال** ، وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال .

(لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو وجوب التعيين بالنية ، وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعواض وتقصير العباد) .

s." (٢)

"ناقص كما في العصر ، ويتعذر الاحتراز عنه مع الإتيان بالعزيمة والإقبال على الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الأداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحمرار ، ووجه تعذر الاحتراز عنه أن ليس في وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالأداء إلا بامتداد الأداء إلى التيقن بخروج الوقت ، وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الأداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت ، إذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فأتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء ، وظاهر أن شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا **إشكال** ، وقد يجاب عن **إشكال الفجر** بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة ، بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها ، وأما **جواب** المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر ؛ لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر ، فعند الإتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة ، وذهب بعض المشايخ إلى أن ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه." (٣)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢/٢٩٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢/٢٩٤

(٣) شرح التلويح على التوضيح، ٢/٣٠٣

"(فصل) هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا ، وهو غير مذكور في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ، ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة .
(ذكر الإمام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان ، والعقوبات ، والمعاملات ، وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ﴿ ما سلككم في سقر ﴾) الآية اعلم أن الكفار مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا إجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ﴿ ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ﴾ وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن ، وهو قوله (أما في حق وجوب الأداء) فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى ؛ لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ، ولأن الكفر لا يصلح مخففا ، ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر .
(جواب إشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فأجاب بأن هذا لا يضر ؛ لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ﴿ ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات ﴾ الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين." (١)

"قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية إلا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول ، وإثبات المذهب الثاني ، وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق الإشكال وبينت فساده وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشتريت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف .
فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورد ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله : .
(قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي : الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول إلا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل .
(والجواب) أي : عن الدليل على المذهب الأول (أن العشرة) هذا جواب عن قوله : أن وجود التكلم مع عدم حكمه

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٣٣٢/٢

في البعض شائع .

(لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين ، فلا يجوز إرادة البعض بالاستثناء كما لا." (١)

"(قوله : فإن قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه **الجواب** منع الملازمة ، وهي قوله : إن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية ، وإنما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد ، وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي : ما يتناوله اللفظ ، وهو الجارية بكمالها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه ، وفيه بحث أما أولا فلأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال ، وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح استثناء بعض الأفراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي إذا كان استثناء متصلا مثل ﴿ جعلوا أصابعهم في آذانهم ﴾ إلا أصولها بأن يراد بالأصابع الأنامل ، ويخرج منها الأصول على أنه استثناء متصل ، وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من هذا القبيل ؛ لأنه أراد بالجارية نصفها مجازا ، وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع ، أما ثانيا فلأنه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن **إشكال الضمير** وتقرير اعتراضه أنا قاطعون بأن من قال اشتريت الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها ، وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها ، وهو باطل قطعا ، وأيضا يلزم التسلسل ؛ لأن استثناء النصف من الجارية يقتضي أن يراد بها النصف ، وإخراج النصف من النصف يقتضي أن يراد به الربع ، وإخراج النصف من الربع يقتضي أن يراد به الثمن ، وهكذا إلى غير." (٢)

"صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للإنسان ، والعظمة بمنزلة الإزار فالأول أدل على الظهور ، والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكنا نقول قوله تعالى ﴿ وربك فكبر ﴾ لا يراد به قل الله أكبر ؛ لأنه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم أي : قل أو افعل ما فيه تعظيم الله ، والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد ؛ لأنه ليس في وسع العبد إثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والإجلال ، وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والإجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر .

وقوله فأداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيم ، وإنما ذكره هاهنا ؛ لأن فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا ، وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد .

(واستعمال الماء لإزالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه إن أورد **الإشكال على** قوله تعالى ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهورا ﴾ وقوله عليه السلام ﴿ الماء طهور ﴾ فغير وارد ؛ لأنه لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور ، وإن أورد على قوله عليه الصلاة والسلام ﴿ حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء ﴾ فوارد .

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٤٣١/٢

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٤٣٨/٢

والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات ؛ لأن من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ، ولو كان استعماله." (١)

"تعدية وجوب التعيين ؛ لأن فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة ، وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته .

والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل ، وكونه معللا في ربا النسيئة مستند إلى الإجماع أو النص ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام ﴿ إنما الربا في النسيئة ﴾ ، وأن النبي عليه الصلاة والسلام ﴿ نهى عن بيع الربا ، والريبة ﴾ ، والمراد بالريبة شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا .

فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا أو إجماعا ، وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماع قطعا للتسلسل ، وليس في كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود **الإشكال الذي** أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا .

وتقرير **جوابه** أنا نشترط في العلة التأثير أي : اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره ، وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه ، أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع ، وربما يقال إن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فإثبات ذلك به دور .

(قوله هذا ما قالوا) إنما قال ذلك لما توهم من ورود **الإشكال** ؛ ولأن إثبات التعليل في ربا النسيئة كاف وكون النص من النصوص." (٢)

"(فصل : لا يجوز التعليل لإثبات العلة كإحداث تصرف موجب للملك) أي لا يجوز بالقياس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة) **جواب** **إشكال وهو** أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا النص وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الربا والريبة ، والريبة : الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا أو قد باع نسيئة ؛ لأن للنقد مزية على النسيئة (وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ **إشكال (** وصفتها) بالجر أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة (كإثبات السوم في الأنعام ولإثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح) هذا نظير إثبات الشرط (وككونهم رجالا أو مختلطة) نظير إثبات صفة الشرط (ولإثبات الحكم أو صفته كصوم بعض اليوم) نظير إثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير إثبات صفة الحكم (؛ لأن فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء أما إذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام) أي عند الشافعي رحمه الله (فإن له) أي لاشتراط

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٩٣/٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١٢٣/٣

التقابض عند الشافعي رحمه الله (أصلا وهو الصرف وجوازه بدونه أصلا) أي لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو بيع." (١)

"أحكام الأصل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا **إشكال على** قوله : لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن ؛ لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم أن الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا **الإشكال لكن** يرد عليه **إشكال آخر** وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث .

وجوابه أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم أنه يمكن التوفيق بين قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية أن مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول أن العقل لا." (٢)

"بالنجاسة بحكم الشرع .

وأما ثالثا فلأن هاهنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الأعضاء الأربعة فحين ذهب صاحب الهداية إلى أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز إلحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز إلحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الإشكالين ، وإنما كان يرد عليه **الإشكال بزوال** الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعدية من السبيلين فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهو جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وإباحتها عند التساوي .

وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تماثل الحكمين ، وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الإشكالين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب إلى أن تغيير محل الغسل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول وأن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس ؛ لأنا نقول حينئذ لا ينطبق **الجواب**

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ١٧٨/٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٢٤٤/٣

على دليل الخصم ؛ لأن المعتبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا أو معقولا بمعنى." (١)

"والسلام ﴿ أدوا عمن تمونون ﴾ " وعن " إما لانتزاع الحكم عن السبب ، أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب) .

هذا جواب إشكال ، وهو أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا ، فإذا تعارضا تساقطا .

ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الإضافة لأن الحكم قد يضاف إلى غير السبب مجازا ، وهذا المجاز لا يجري في التضاعف (وأيضا وصف المؤنة) أي في قوله : عليه السلام ﴿ أدوا عمن تمونون ﴾ (يرجح سببية الرأس .

وللحج البيت ، وأما الوقت والاستطاعة فشرط .

وللعشر الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج ، وهو تبع الأرض) .

قوله : " وهو تبع " حال من الخارج .

(عبادة) أي العشر عبادة ؛ لأن العشر جزء من الخارج فأشبه الزكاة فإنها جزء من النصاب .

(وكذا الخراج) أي سببية الأرض النامية .

(إلا أن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل) ، وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) ، وهو التمكن من الزراعة ؛ لأن الزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة .

(ولذلك لم يجتمعا عندنا) أي لأجل ثبوت وصف العبادة." (٢)

"بشرطين فأولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى إذا وجد الأول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى) .

صورته أن يقول : لامرأته إن دخلت هذه الدار ، وهذه الدار فأنت طالق فأبانها فدخلت أحدهما ، ثم تزوجها فدخلت الأخرى يقع الطلاق ، عندنا (لأن الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الأول ، وأما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الإحصان للرجم ؛ لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على إحصان يحدث متأخرا أقول ما ذكروا) وهو أن الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٢٥٩/٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٤١٩/٣

متأخر عن صورة العلة .

أما الشرط الحقيقي ، فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط .

(وهذا الإشكال اختلج في خاطري .

والجواب عنه أن الشرط إما تعليقي وإما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات ، فأما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم ؛ لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو." (١)

"كحافر البئر (لأنها) أي الكفارات (جزاء الفعل ، والصبي) أي لا تجب الكفارات على الصبي (لأنه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما) أي في السبب والصبي (لأنها عنده ضمان المتلف ، وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ، ولا الكافر) أي لا تجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة ، وهي) أي العبادة (فيها غالبة) أي في الكفارات (إلا في كفارة الظهار) فإن وصف العقوبة فيها غالبة (لأنه) أي الظهار (منكر من القول وزور ، وكذا كفارة الفطر) أي وصف العقوبة غالبة فيها (لقوله عليه السلام ﴿ فعليه ما على المظاهر ﴾) ، ولإجماعهم على أنها لا تجب على الخاطئ ، ولأن الإفطار عمدا ليس فيه شبهة الإباحة ثم ورد على هذا أن الإفطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغي أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الإشكال قال : (لكن الصوم لما كان حقا ليس مسلما إلى صاحبه ما دام فيه) فلا يكون الإفطار إبطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه إلى المستحق فأوجبنا الزاجر بالوصفين أي العبادة والعقوبة (وهي) أي الكفارة (عقوبة وجوبا ، وعبادة أداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه) أي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء (كإقامة الحدود ، ولم نجد على العكس أي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة أداء ، وعبادة وجوبا) ، وإنما قال هذا جوابا لمن يقول لم يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد) أي المنفرد برؤية." (٢)

"واضربوهم إذا بلغوا عشرا ﴾ (وإنما الضرب للتأديب) جواب إشكال ، وهو أن يقال : كيف يضرب ، والضرب عقوبة ، والصبي ليس من أهلها ؟ فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب ، والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للثواب ، ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بحجره) أي بحجر الشرع ، وهو باطل فيما هو حسن ، وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أدائه ، وهو عنه موضوع (وأما حرمان الميراث ، والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) جواب إشكال ، وهو أن لزوم أداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت بإسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ، ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية ؛ لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى إسلامه (وأيضا هما من ثمرات الإيمان) وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٤٤٣/٣

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ٤٦٦/٣

ألا ترى أنهما يثبتان تبعا ، ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الأب إذ تصرفات الأب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا ؛ لأن الجهل لا يعد علما فتصح ردته فيلزم أحكام الآخرة) لأنها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لأنها تثبت ضمنا) أي لأن أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والأحكام القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخروية ، ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت ، وإن." (١)

"موضعها) أي في غير موضع التهمة ، وهو ما إذا باع من الأجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كمباشرته) أي الوالي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ، ولا من الأجانب ، (وأما ، وصيته) أي ، وصية الصبي (فباطلة ؛ لأن الإرث شرع نفعا للمورث) قال عليه الصلاة والسلام ﴿ : لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس ﴾ أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد إشكالا ، وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي (إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) **جواب** **إشكال** ، وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق
s." (٢)

"(فيثبت عنده) أي : عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان بإتلافها ، وجواز البيع) ونحوها (وصحة نكاح المحارم حتى إن وطئ فيه) أي : في نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فإن العفة عن الزنا شرط لإحصان القذف فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن وطأه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة) أي : بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أي : نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين (إلا أن يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الإحصان بنكاح المحارم بقوله ؛ (لأن تقوم المال وإحصان النفس من باب العصمة ، وهي الحفظ ، فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره أن ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا أي : في الأحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الأحكام عندنا فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي إلى الغير ، فيثبتان (ولا يلزم الربا ؛ لأنهم قد نهوا عنه) هذا **جواب** **إشكال على** أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضا ، فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى ﴿ وأكلهم الربا وقد نهوا عنه ﴾ وقد خطر ببالي على هذا **الجواب** نظر ، وهو

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٨/٤

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١١/٤

أن قوله : ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ، ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل." (١)

"يقطع) أي : الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبيب) **جواب إشكال هو** أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله تعالى فأجاب بأن الحامل إنما يقتص بالتسبيب (وإن كان الإكراه حقا لا يقطع أيضا) أي : الحكم عن فعل الفاعل (فيصح إسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولي بعد المدة بالإكراه) متعلق بما ذكر وهو إسلام الحربي وطلاق المولي ، وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى أن الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الإيلاء (لا إسلام الذمي به أي :) بالإكراه ؛ لأن إكراه الذمي على الإسلام ليس بحق ، فيبطل لما ذكرنا أنه يبطل الأقوال كلها (والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا : أن الإكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فإن عارض هذا الاختيار اختيار صحيح ، وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم ، وهذا) أي : صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون إلا بأن يصير الفاعل آلة للحامل (فإن احتمل ذلك) أي : كونه آلة له (ينسب إلى الحامل ، وإلا) أي : وإن لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوبا إلى الفاعل فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) أي : كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا أن التكلم بلسان الغير ممتنع (فإن كانت) أي : الأقوال (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار)." (٢)

"ويلزم الدور لتوقف معرفتها على معرفة الخبر١.

"و"٢لأن الصدق: الخبر المطابق، والكذب: ضده. وباباهما٣ متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد. فيلزم امتناع الخبر أو وجوده مع عدم صدق الحد. وبخبر الباري٤.

وأجيب عن الأول: بأنه في معنى خبرين لإفادته حكما لشخصين. ولا يوصفان بهما. بل يوصف بهما الخبر الواحد من حيث هو خبر٥.

_

١ أي لتوقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر، لأن الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو عليه، والكذب الخبر عن الشيء لا على ما هو عليه.

"انظر: مناهج العقول ١/ ٢٤٣، نهاية السول ١/ ٢٤٥، البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٠٦، الإحكام للآمدي ٢/ ٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، تيسير التحرير ٣/ ٢٤، المعتمد ٢/ ٥٤٣، الفروق ١/ ٢٠، إرشاد الفحول ص ٤٢".

٢ الواو إضافة يقتضيها المعنى والسياق، وذلك أن الآمدي رحمه الله أورد على التعريف أربعة إشكالات مفصلة، اختصرها المصنف هنا، وهي: الأول: أنه نقض بقول القائل ....، والثاني: أنه يفضي إلى الدور ...، والثالث: أن الصدق والكذب

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، ٨٥/٤

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١٥٢/٤

متقابلان ...، والرابع: أن الباري تعالى له خبر ولا يتصور دخول الكذب فيه.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٦".

٣ في ش، ز ض: وبأنهما. وفي ب وأصل ع: وبابهما.

٤ "انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٧، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠، شرح الورقات ص ١٧٧، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٤٥، العضد على ابن الحاجب ٢/ ٤٧، إرشاد الفحول ص ٤٢".

٥ هذا الجواب لأبي هاشم الجبائي، وقد أجاب والده أبو علي بجواب آخر أيضا.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٧، المعتمد ٢/ ٥٤٢، المسودة ص ٢٣٣، الفروق ١/ ٥٨".." (١)

"ولا جواب عن الدور.

وقد قيل: لا تتوقف١ معرفة الصدق والكذب على الخبر لعلمهما ضرورة٢.

وأجيب عن الأخير وما قبله بأن المحدود جنس الخبر، وهو قابل لهما كالسواد والبياض في جنس اللون٣. ورد، لا بد من وجود الحد في كل خبر وإلا لزم وجود الخبر دون حده٤ وأجيب: بأن الواو وإن كانت للجمع، لكن المراد الترديد بين القسمين تجوزا٥، لكن يصان الحد عن مثله٦.

و٧الحد الثاني للقاضي في "العدة" وغيره: أنه٨ كل ما دخله الصدق و٩الكذب١٠.

_

١ في ب ع ض: يتوقف.

٢ هذا جواب القاضي عبد الجبار على الإشكال الثاني وهو لزوم الدور، وقد شرحه البدخشي، فقال: "والجواب أن الخبر المعرف هو الكلام المخبر به، والخبر المأخوذ في الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن". "مناهج العقول ١/ ٢٤٣".

"انظر: البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٠٦، الفروق للقرافي ١/ ٢١، الإحكام للآمدي ٢/ ٨، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، تيسير التحرير ٣/ ٢٤".

٣ انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٨.

٤ انظر المرجع السابق.

٥ المرجع السابق.

٦ في ش: مثاله.

٧ ساقطة من ع.

٨ في ش ز: أن.

---

(١) شرح الكوكب المنير - الرقمية، ٢/ ٢٩٠

٩ في ب ض: أو.

١٠ انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٨، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠، الكفاية ص ١٦.." [(١)]

"ص -٤١٨-...بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها أنت بائن وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه

وكذلك إذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين وهذا محال ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى

والاعتراض: على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد

والجواب من أوجه:وحاصله أنه لا **إشكال في** هذه المسائل ولا استحالة وما فيه من **الأشكال فينقلب** عليهم ولا يختص إشكاله بهذا المذهب:

أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان قلنا فيه رأيان

أحدهما: وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء فقولنا فيه قولكم فإنه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه وهذا يقطع مادة الإشكال

وعلى رأيي نقول يتخير بأي دليل شاء

وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها." [(٢)]

"ص -٤٢٨-...واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف فهذا ينقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد

الثالث: وهو **جواب** منكري أصل الاجتهاد أيضا أنه لو كان المراد ما ذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا إلى جهات مختلفة مع أن القبلة عند الله تعالى واحدة ولما جاز في الكفارات المختلفة أن يعتق واحد ويصوم آخر ولما جاز للمضطرين إلى ميتة لا تفي برمق جميعهم أن يتقارعوا ولما جاز الاجتهاد في أروش الجنايات وتقدير النفقات وفي مصالح الحرب وكل ما سميناه بتحقيق مناط الحكم وذلك كله ضروري في الدين

وليس مرادنا الاختلاف المنهي عنه بل المنهي عنه الاختلاف في أصول الدين وعلى الولاة والأئمة

الشبهة الخامسة: قولهم:حسمتم إمكان الخطأ في الاجتهاد والصحابة مجمعون على الحذر من الخطأ حتى قالأبو بكر رضي الله عنه أقول في الكلالة برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان وقال علي لعمر رضي الله عنهما إن لم يجتهدوا فقد غشوا وإن اجتهدوا فقد أخطأوا أما الإثم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدية فعليك

---

(١) شرح الكوكب المنير - الرقمية، ٢/٢٩٢

(٢) المستصفى من علم الأصول، ٢/٤٢٥

ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر كتب فيه هذا ما أرى الله عمر فقال امحه واكتب هذا ما رأى عمر فإن يك خطأ فمن عمر وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن لمبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب أصابت امرأة وأخطأ عمر وقال ابن مسعود في المفوضة إن كانت خطأ فمني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرا." [١]

"مسألة (١):

في المجنون والصغير.

باتفاق العلماء إذا أتلفا مال غيرهما المجنون والصغير يجب عليهما الضمان مع أنهما غير مكلفين لأن حقوق العباد لا تسقط في أي حال من الأحوال ولذلك قال:

﴿ لكن مع الإتلاف يثبت البدل، وينتفي التأثيم عنه والزلل ﴾ يطالب وليه بذلك لأن حقوق العباد مضمونه حتى لو كان الذي أتلفها مجنون أو صبي ولا أحد يتعلل بذلك.

المسألة (٢):

أن الصبي والمجنون إذا كانا لهما مال فإن الزكاة تجب عليهما على الصحيح من أقوال العلماء مع أن الزكاة حكم شرعي ؟ فكيف يخاطبان به ؟ ونحن قلنا أن المجنون غير داخل في الخطاب.

هذا **إشكال أورده** بعض أهل العلم.

والإجابة عليه من وجوه:

الجواب الأول: أن إيجاب المال في بدل المتلفات والزكاة في بدل المتلفات يعني كما لو أن للصبي والمجنون مالا غيرهما والزكاة كما لو كان لهما مال إذا أتلف شيئاً والزكاة إذا بلغا النصاب فإيجاب المال هذا من الخطاب الوضعي وليس من الخطاب التكليفي، الأحكام التكليفية الخمسة (الواجب، المندوب، المحرم، المكروه، المباح) والوضعي لا يتعلق بالمكلفين ولو كان يتعلق بالمكلفين لأسقطناه عنهم لم يجب عليهما البدل إذا أتلفا شيئاً، ولوجبت عليهما الزكاة إذا بلغ المال النصاب، ولكن الخطاب الوضعي يتعلق بالأسباب والموانع بمعنى أن الصبي والمجنون إذا أتلفا مال غيرهما وجب عليهما ضمانه ليس من باب التكليف ولكنه من باب وجود السبب، والزكاة كذلك إذا وجد السبب: وهو المال، وبلوغ نصاب المال وجبت.

الجواب الثاني: قالوا بأن ذلك أي إيجاب المال في البدل والزكاة أنه ليس متعلق بالأموال وإلا لما أوجبنا عليهما شيئاً.." [٢]

"أولا: القيمة العلمية الرفيعة للكتاب، فإن مادته عميقة غزيرة، ومصادره أصيلة وفيرة، حوى نقولات نادرة كثيرة، بعضها في غياهب(٦) النسيان، لتعرض مظانها للفقدان: ككتاب الإفادة وكتاب الملخص كليهما للقاضي عبد الوهاب البغدادي، وكتاب الأوسط لابن برهان، وشرح البرهان للمازري، والجدل للحصكفي وغيرها(٧).

كما أن الكتاب امتاز بحسن التبويب والترتيب، والتقسيم والتنظيم، والتفنن في إيراد السؤال والإشكال، **والجواب** عنه في أحسن مقال، فإن لم يسعفه **الجواب** بقي ماثلا في انتظار حل أولي الألباب. كما حشد القرافي كتابه بالفروق بين المسائل،

---

(١) المستصفى من علم الأصول، ٢/٤٣٥

(٢) شرح الورقات في أصول الفقه/ الخضير، ص/٩

والتمييز بين المتشابه والمتماثل، هذا مع توشية(٨) الكتاب بفوائد مهمة، وتحليته بزوائد جمة، وتوشيحه بنكت جميلة، وتدبيجه بقواعد جليلة.

فلا جرم أن أضحى الكتاب معينا ارتوت منه كتب عديدة، وينبوعا نهل منه أصوليون نابهون مادة فريدة، كالطوفي في شرح مختصر الروضة، والسبكي وابنه في الإبهاج في شرح المنهاج، والعلائي في كتبه، والإسنوي في منهاج السول، وابن جزي في تقريب الوصول، والزركشي في البحر المحيط وتشنيف المسامع، وحلولو المالكي في الضياء اللامع، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير، وابن النجار في شرح الكوكب المنير، وغيرهم جم غفير(٩).

ثانيا: شهرة مؤلف الكتاب، ونبوغه في علم الأصول، حتى عد أحد ثلاثة علماء عصره الذين انعقد الإجماع علة أفضليتهم قاطبة في الديار المصرية(١٠).

ولما مات القرافي عليه رحمة الله قال فيه ابن دقيق العيد رحمه الله: ((مات من يرجع إليه في علم الأصول))(١١)، ولهذا سجله الإمام السيوطي رحمه الله ضمن طبقة من كان بمصر من الأئمة المجتهدين(١٢).." [1]

"فالمصنف قد نسج للمتن تسمية خاصة به، وهي: " تنقيح الفصول في علم الأصول " كما جاء في نسخ المتن الخطية(٢١٦).

ولما طفق يشرح متنه لم ينسج لشرحه تسمية خاصة به سوى أنه ذكر كلمة

" شرح "، وترددت هذه الكلمة في تضاعيف الكتاب حيث قال: ((وفي هذه المواطن مباحث ومثل كثيرة نقلتها في كتاب " شرح المحصول "، وجعلتها مسائل خلاف مستقلة، ومعها مباحث شريفة هنالك، لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك))(٢١٧).

كما أن المصنف أشار إلى كتابه هذا " شرح تنقيح الفصول " في كتابه " العقد المنظوم في الخصوص والعموم " ولم يتجاوز كلمة " شرح "، فقال: ((إشكال عظيم صعب، لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء، والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له جوابا يرضيني، وإلى الآن لم أجده، وقد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرهما، مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن، وهو. . . إلخ))(٢١٨).

ويتلخص مما تقدم ذكره أن عنوان الكتاب هو:

" شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (أو في اختصار المحصول) "

وتعضيدا لما سبق تقريره من تسمية للكتاب يمكن الاستئناس بالأوجه التالية:

أولا: لو رحنا نتصفح فواتح النسخ الخطية وخواتيمها لوجدنا اختلافا يسيرا في تسمية الكتاب، ففي صحائف عناوين النسخ نجد ما يلي:

* النسخة ز، م: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول.

* النسخة ق: شرح تنقيح الفصول في علم الأصول.

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٣/١

* النسخة ش: شرح التنقيح في أصول الفقه.

* النسخة هـ: شرح التنقيح.

* النسخة ن: شرح كتاب التنقيح.

وقد خلت النسخ س، ص، و من صفحة عنوان الكتاب إلا ما كان من صنعة المفهرسين.

ونجد في خواتيم هذه النسخ ما يلي:

* النسخة ن: كمل شرح التنقيح.

* النسخة م: هذا آخر شرح الكتاب المسمى بـ" تنقيح الفصول في اختصار المحصول ".

* النسخة س: تم شرح الكتاب نفع الله به المسلمين.." (١)

"- حرر المسائل وقررها وفق منهج علمي سليم، يقوم على ذكر الآراء وتحرير النزاع إن اقتضى المقام، ثم يذكر أدلة كل فريق في تجرد تام، وموضوعية خالية عن التعصب، ثم يجيل النظر في تلك الأدلة، مناقشا لها، ومفندا لأدلة الخصم، بما لا يدع لهم حجة قوية، حتى يخلص إلى القول الفصل فيها مستخدما أسلوب تقرير القاعدة في الحجاج، وأحيانا تتساوى أدلة الطرفين في نظره، فلا يغلب رأيا على رأي، ثم هو يفصح عن منشأ الخلاف وسببه، وعن ثمرته في بعض الأحايين.

- كما يلاحظ في منهجيات القرافي في كتبه سعيه الحثيث على إيراد الإشكالات والسؤالات التي قد تنشأ في خاطر القاريء، ثم يجيب عنها إن أسعفه الجواب، وإلا يتركها كما هي، إن استبد الإشكال في نفسه، وعجز عن الجواب عنه. وهذا مما امتاز به القرافي عن غيره.

- حرص القرافي على إثبات الفروقات بين المسائل المتشابهة كلما أمكنه ذلك وهذه خصيصة تميز بها منهج القرافي في تآليفه.

- من عادته وديدنه إثبات ما يحضره من فوائد وقواعد، وتنبيهات وتفريعات، واستطرادات قد تكون خارجة عن الموضوع في ثنايا كتبه، وقد سطرها تحت عنوانات صغيرة، كقوله: فائدة، تنبيه، فرع. . . إلخ.

- له عناية فائقة بالحدود والتعريفات، مقارنة وشرحا واعتراضا وترجيحا، هذه العناية تحكم ببراعة القرافي ودقته حيال تعامله مع الألفاظ والاصطلاحات.

تلكم هي أبرز خصائص منهج القرافي في سائر كتبه، وتيكم هي الخطوط العريضة لهذا المنهج. فالقرافي يبدو من خلاله أنه متابع لغيره في بعض الخطوات، لكن له انفرادات تميز بها دون أن يشركه فيها غيره.

وإن القاريء لكتاب " شرح تنقيح الفصول " بفحص وتأمل يمكنه تلمس تلك السمات المنهجية العامة في هذا الكتاب.

فإلى بيان المنهج الذي انتهجه القرافي وترسم خطاه في الجوانب التفصيلية التالية:

أولا: تعامل المؤلف مع المتن:." (٢)

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٥٥/١

(٢) شرح تنقيح الفصول، ٧٤/١

"ثامنا: العناية بإثبات الفروق، وإيراد الإشكالات:

انتهج القرافي في تأليفه لكتابه وكتبه الأخرى منهج تبيان الفروق بين المسائل العلمية، فقد حرص على إظهار جملة وافية من الفروق الدقيقة بين المسائل التي ربما يقع فيها الاشتباه، من أمثلة ذلك:

أ – قال: ((ووجه الفرق على هذا المذهب. . .))(٤٢٠).

ب – وقال: ((ومع هذا الفرق أمكن أن يقولوا بالمنع مطلقا. . .))(٤٢١).

جـ – وقال: ((فظهر الفرق بين العدم والإعدام))(٤٢٢).

وقد رصدت جملة ما ذكر فيه الفرق بين مسائل هذا القسم الذي أحققه، فبلغت ما يقارب خمسة وعشرين فرقا.

أما الإشكالات فالقرافي صاحب عقلية تتقد ذكاء وفطنة، لهذا تميز منهجه بإثارة إشكالات وجيهة قوية في خضم المناقشات، ومعركة الحجاج والخصام. قد يكون هو المورد لها أو غيره، ثم يجيب عنها إجابة موفقة مسددة، كما في:

أ – قوله: ((غير أن هاهنا إشكالا، وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين، والجمهور على سماع الفرق، فيبطل قوله: إن سماع الفرق ينافي تعليل الحكم بعلتين؟ **والجواب**: ...))(٤٢٣).

ب – قوله: ((سؤال: قال بعض فضلاء العصر: قول العلماء التخيير يقتضي التسوية يشكل، فإن رسول الله (أتي بقدحين ... **جوابه**: أن الحكم الشرعي كان في القدحين واحدا ...))(٤٢٤)، وفي أحايين كثيرة تعتاص هذه الإشكالات على الناظر فيها، فتبقى جاثمة في مكانها بانتظار إجابة مسعفة أو تسليم بها بلا محيص، فمن ذلك:

أ – قوله: ((سؤال: استدل جماعة من العلماء بهذه الآية(٤٢٥)، وهي غير مفيدة للمقصود، بسبب أن الفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه. . .))(٤٢٦).

ب – قوله: ((غير أن هاهنا إشكالا، وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع، بل ظن خاص عند سبب خاص، فما ضابط هذا الظن الحاصل

هاهنا؟ ...))(٤٢٧).

هذا، وقد أحصيت – في هذا القسم الذي أحققه – ما يناهز خمسة عشر إشكالا أو سؤالا.." (١)

"فالقرافي إذا أعجبه ما سطره عبر بكلمات تدل على سروره وفرحه به، وتلمس من عباراته اعتزازه وثقته بما يكتب ويحرر، وليس هذا نابعا من العجب بالنفس فيما أحسب، بل لعله من باب التحدث بنعمة الله تعالى. فاستمع إليه وهو يقول:

أ – ((وقد ذكرنا منه جملة من الكتاب العزيز هنالك – يشير إلى كتابه " الاستغناء " – فمن أرادها فليطالعه، فإنها فوائد غريبة، وقواعد جليلة، وهي كلها من فضل الله تعالى، وله المنة في جميع الأحوال، لا إله إلا الله هو الكبير المتعال))(٤٩٢).

ب – بعد أن أورد سؤالا على لفظ من ألفاظ الأيمان قال ((قلت: السؤال حسن قوي غير أن **الجواب** عنه حسن جميل))(٤٩٣).

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٨٦/١

جـ – ولما فرق بين ورود الخاص على العام وورود المقيد على الإطلاق قال ((فأحد البابين بعيد من الآخر، مع أن جماعة من العلماء لم يفرقوا، وساقوا الجميع مساقة

واحدة، والفرق كما رأيت، فهو موضوع حسن، لم أر أحدا تعرض إليه))(٤٩٤).

وفي موضع آخر لنفس المسألة قال: ((فهذا فرق عظيم ينبغي أن تلاحظه فهو نفيس في الأصول والفروع))(٤٩٥).

د – ((فهذا هو تلخيص هذا الموضع، وهو موضع حسن غريب))(٤٩٦).

هـ – ((فهذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح العقليين، ولم أره مسطورا، وقد نقلت في شرح المحصول طرقا عديدة عن الأصحاب، وبينت ما عليها من الإشكال، واخترت هذه الطريقة))(٤٩٧).

ومع ما يقع في الكتاب من عبارات تومىء إلى اعتداده وثقته بما يكتب إلا أن المصنف رحمه الله كان يعبر في مواطن أخرى بعبارات يشتم منها رائحة التواضع والتراجع، ونكرانه لذاته، وتسليمه بالعجز، ومحدودية قدرته، فاستمع إليه وهو يقول:." (١)

"هذا الخلق الكريم من القرافي الذي لمسناه من عباراته المتواضعة التي تشهد بيقين على صدق تحريه للحق، وشدة تواضعه وتراجعه أقول هذا الخلق لم يفارق تلابيب القرافي حتى في آخر تأليف له. فهو يقول في كتابه " العقد المنظوم في الخصوص والعموم " (٢ / ١٦١) ((**إشكال عظيم** صعب، لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له **جوابا** يرضيني، وإلى الآن لم أجده، قد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرها مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن. . .)).

المبحث السابع

قيمة الكتاب العلمية ومحاسنه

إن القيمة العلمية لأي كتاب ترتكز على ثلاثة أركان: الكاتب، والكتاب، والفن المكتوب فيه.

أما الكاتب فقد علمت عند سوق ترجمته فوزه بقصب السبق، وإحرازه القدح المعلى في علوم الشريعة، ولاسيما علم أصول الفقه، فقد علا كعبه فيه، وتألق نجمه في بيان مراميه.

وأما العلم الذي كتب فيه فهو علم أصول الفقه، وقيمته لا تنكر، ومنزلته أشهر من أن تذكر، ومزاياه أكثر من أن تحصر.

وأما ثالثة الأثافي فكتاب الشهاب القرافي، مادته غزيرة، ومصادره وفيرة، وعبارته متينة، وبراهينه قوية.

قال فيه الحافظ العلائي: ((وهو من أنفس كتبه))(٥٠٤).

وقال عنه ابن فرحون: ((وشرحه كتاب مفيد))(٥٠٥).

وقال فيه محمد الطاهر بن عاشور: ((فإنه جمع فوائد عزت عن أن تسام، واستوعب مسائل أصول الفقه بما ليس وراءه

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٩٤/١

للمستزيد مرام))(٥٠٦).

وتنبع قيمة الكتاب العلمية، ويمكن تسنمه منصبا رفيعا بين كتب الأصول للجوانب التالية:." [١]

"خامسا: بروز شخصية القرافي الفذة في هذا الكتاب، وفي سائر كتبه عامة. فلقد وهب شخصية فريدة مستقلة لم تكن منساقة وراء الأقوال دون تمحيص، ولم تنجر خلف أحد بدافع التبعية والتقليد، ومع كونه مالكيا إلا أن اختياراته ومناقشاته، وترجيحاته وتنقيحاته، ونقوده وردوده، توحي بانخلاعه عن ربقة التعصب المذهبي، فكانت نظراته عند عرضه لمسائل الخلاف موضوعية حيادية.

وتلازمنا هذه الشخصية المتميزة دائما في ثنايا الكتاب من خلال مخالفته لآراء بعض العلماء، وإصداره أحكاما عليها، وانفراداته في بعض المسائل العلمية.

ولنأخذ أمثلة سريعة تبرهن صحة الادعاء باستقلالية شخصية القرافي، وبروزها بصورة واضحة في جوانب عديدة:

(١) مخالفته لبعض آراء العلماء، من ذلك:

أ – مخالفته للجمهور والأكثرين:

– قال: ((اختلف الفضلاء في مسمى لفظ " المضمر " حيث وجد، هل هو جزئي أو كلي؟ فرأيت الأكثرين على أن مسماه جزئي – ثم ساق حججهم وقال – والصحيح خلاف هذا المذهب، وعليه الأقلون، وهو الذي أجزم بصحته، وهو أن مسماه كلي. . .))(٥١٨).

وقال: ((وأما النكرة في سياق النفي، فهي من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين، يقولون: النكرة في سياق النفي تعم، وأكثر هذا الإطلاق
باطل))(٥١٩).

ب – مخالفته لجمهور المالكية إن لم يكن جميعهم، كما في مسألة التعليل بالاسم، فالقرافي لم ينقل سوى الاتفاق على عدم جواز التعليل بالاسم، بينما أكثر المالكية على جوازه مطلقا(٥٢٠).

جـ – مخالفته للقاضي عبد الوهاب في قوله باشتراط تقدم الوجوب في القضاء(٥٢١).

د – مخالفته لأبي إسحاق الشيرازي في بيان المراد بالقياس في اللغات(٥٢٢).

هـ – مخالفته لشيخه العز بن عبد السلام في **الجواب** عن **إشكال وهو** أن القول بأن النهي لا يقتضي التكرار يلزم منه ألا يوجد عاص في الدنيا ألبتة(٥٢٣).." [٢]

"توهم السامع أنهم متهمون فيما أخبروا به لا يحصل له العلم. . .))(٦٩٦). والأفضل لو قال: ((حجة الفريق الآخر: أنا نعلم بالضرورة أن السامع إذا توهم أن المخبرين متهمون. . .)).

جـ – قال: ((وقال القاضي أبو بكر رحمه الله: العقليات قسمان: ما يخل الجهل به بصحة الإجماع، والعلم به كالتوحيد

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٩٦/١

(٢) شرح تنقيح الفصول، ١٠٠/١

والنبوة ونحوهما، فلا يثبت بالإجماع، وإلا جاز ثبوته بالإجماع، كجواز رؤية الله تعالى. . .))(٦٩٧). قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بإزاء هذه العبارة ((والظاهر أن العبارة حرفت))(٦٩٨).

د – قال: ((قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: يجب اتباعه (في فعله، إذا علم وجهه وجب اتباعه في ذلك الوجه. . .))(٦٩٩). والعبارة الأسد هي: ((قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: يجب اتباعه (في فعله إذا علم وجهه)) مع حذف ما بعده؛ لأنه تكرار محض أورث ركاكة في الجملة.

(٣) الاستطرادات البعيدة.

وقع المصنف في استطرادات عما هو بصدد الكلام فيه، وهي وإن كانت خارجة عن جادة الموضوع إلا أنها تحوي فوائد عظيمة، وما كثرة هذه الاستطرادات المبثوثة في الكتاب إلا دليل على الركام المعرفي الهائل عند القرافي الذي وجد طريقه للتنفيس فيها، والحال أنها ظاهرة عمت عصره. من هذه الاستطرادات:

أ – سؤال بعض الفضلاء له عن إشكال حول التخيير يقتضي التسوية، بينما الخمر واللبن لا يستويان وقد خير النبي (بينهما يوم الإسراء، ثم جوابه عن هذا السؤال، وهذا الاستطراد نبع من كلامه عن مسألة طريقة معرفة وجه فعله (، إما بالنص أو بالتخيير بينه وبين غيره. . . إلخ(٧٠٠).

ب – لما تحدث القرافي عن سد الذرائع باعتباره أحد أدلة المجتهدين، استطرد." [1]

"والقرافي حتى بعد تأليفه لما أعتقد أنه آخر كتبه في حياته ما زال هذا الإشكال قائما عنده فها هو يقول في كتابه العقد المنظوم (٢ / ١٦١): ((إشكال عظيم صعب لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له جوابا يرضيني، وإلى الآن لم أجده، وقد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرهما مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن. . .)) ثم أورده.

رابعا: بعض ما تميز به " نفائس الأصول " عن " شرح تنقيح الفصول "

كتاب " نفائس الأصول " – بحكم موسوعيته – تناول مسائل أصولية أكثر عددا، وأوسع بحثا من كتاب " شرح تنقيح الفصول ". ولهذا تميز " النفائس " بكثرة النقولات من المصادر المتنوعة، وبسط الأقوال في المسألة، وتحرير محل النزاع، وحشد مئات الفوائد والنكت المنوعة.

ومن الأمثلة على بعض مميزات النفائس:

(١) يقتضب الأقوال الواردة في المسألة الواحدة إذا عرضها في " شرح التنقيح " بينما في " النفائس " يوردها كاملة، كمسألة اعتبار مخالفة الواحد في إبطال الإجماع، قال في النفائس (٦ / ٢٧٣٥) ((فهذه خمسة مذاهب لم يحك الإمام منها إلا مذهبين))، بينما في شرح التنقيح تابع فيه الإمام(٧٩٠).

(٢) لم يذكر القرافي في " شرح التنقيح " في مسألة حصول الاتفاق بعد الاختلاف ما إذا كان الاتفاق بعد خلاف مستقر

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ١٢٦/١

أم قبله(٧٩١)؟، مع أنه ذكر هذا التحرير في النفائس (٦ / ٢٦٧٥)، وهو الأحسن.

(٣) عرض مسألة إجماع أهل المدينة عرضا سريعا وقصيرا في " شرح التنقيح "(٧٩٢)، بينما تناولها بالبحث الدقيق في " النفائس " (٦ / ٢٧٠١)، وأجاب عن اعتراضات الخصوم، وقرر فيها اختلاف أهل مذهبه في تعيين موطن الحجية في عمل أو إجماع أهل المدينة.

خامسا: بعض ما تميز به " شرح تنقيح الفصول " عن " نفائس الأصول "." (١)

"قال القاضي عبد الوهاب(١٤٧٤): ((اختلف هل يشترط في الإجماع العدد المفيد للعلم وهو عدد التواتر، فإن قصروا عن ذلك لم يكن حجة، قاله القاضي أبوبكر الباقلاني)).

حجة عدم الاشتراط: قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾(١٤٧٥) ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا تجتمع أمتي على خطأ))(١٤٧٦)، وغير ذلك من الأدلة السمعية.

حجة الاشتراط: أنا مكلفون بالشريعة وأن(١٤٧٧) نقطع بصحة قواعدها في جميع الأعصار، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم [فيختل العلم](١٤٧٨) بقواعد الدين.

وجوابهم: أن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم، فإذا تعذر سبب حصول(١٤٧٩) العلم سقط التكليف به، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم أسبابه أو شرائطه(١٤٨٠).

العبرة في الإجماع بأهل كل فن

وأما أن (١٤٨١)العبرة بأهل ذلك الفن [خاصة ؛ فلأن غير أهل ذلك الفن](١٤٨٢) كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن، والعامة لا عبرة بقولهم. وينبغي على رأي القاضي أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون في كل فن، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام(١٤٨٣).

وأما قولي في الفقيه: " الحافظ " والأصولي: " المتمكن " فهو قول* الإمام فخر الدين رحمه الله(١٤٨٤)، وفيه **إشكال من** جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع(١٤٨٥)، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقودا(١٤٨٦)، فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ.." (٢)

"ولأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب فيجوز على المجموع(١٦٦٦)، لأن(١٦٦٧) كل واحد من الزنج(١٦٦٨)لما كان أسود(١٦٦٩) كان مجموعهم سودا(١٦٧٠).

والجواب عن الأول: أن تلك الصور إنما حصل فيها الاعتقاد(١٦٧١)، ولو حصل العلم لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه، ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور، بل ادعينا أنه قد يحصل، [وذلك لا ينافي](١٦٧٢) عدم حصوله في كثير من الصور(١٦٧٣).

وعن الثاني أن الأحكام قسمان، قسم: لا يجوز ثبوته للآحاد بل لمجموعها فقط، كإرواء مجموع القطرات من الماء، وإشباع

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ١٤٢/١

(٢) شرح تنقيح الفصول، ٦٥/٢

مجموع لقم الخبز، وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك، فهذه أحكام ثابتة للمجموعات دون الآحاد(١٦٧٤).
ومنها(١٦٧٥): ما يثبت للآحاد فقط، كالألوان(١٦٧٦) والطعوم والروائح، فإنها(١٦٧٧) يستحيل(١٦٧٨) ثبوتها إلا للآحاد. أما المجموعات فأمور ذهنية، والأمور الذهنية لا يمكن أن تقوم بها كيفيات الألوان وغيرها، فحصول(١٦٧٩) العلم عند(١٦٨٠) مجموع إخبارات(١٦٨١) المخبرين كحصول الري والشبع ونحوهما، فلا يلزم ثبوته للآحاد، فاندفع الإشكال.
وأما وجه الفرق بين الحاضرات والماضيات(١٦٨٢): فلأن الماضيات غائبة(١٦٨٣) عن الحس فيتطرق إليها احتمال الخطأ والنسيان، ولذلك(١٦٨٤) الدول المتقادمة(١٦٨٥)لم يبق عندنا شيء من أحوالها. وأما الحاضرات فمعضودة بالحس، فيبعد تطرق الخطأ إليها.
والجواب: أن حصول الفرق لا يمنع من الاشتراك في الحكم، وقد بيناه فيما تقدم(١٦٨٦).
إفادة المتواتر العلم الضروري
والعلم الحاصل منه ضروري(١٦٨٧) عند الجمهور(١٦٨٨) خلافا لأبي الحسين البصري(١٦٨٩) وإمام الحرمين(١٦٩٠) والغزالي(١٦٩١).
الشرح
حجة الجمهور: أنا نجد العلم التواتري [حاصل](١٦٩٢)للصبيان والنسوان و من(١٦٩٣) ليس له أهلية النظر، [فلو أنه نظري لما حصل إلا لمن له أهلية النظر](١٦٩٤).." (١)
"وكذلك الخلاف لو قال القاريء للراوي بعد قراءة الحديث: أأرويه(٢٤١٣) عنك ؟ فقال: نعم، وهو السادس(٢٤١٤)، وفي مثل هذا اصطلاح المحدثين(٢٤١٥) وهو من مجاز التشبيه(٢٤١٦)(٢٤١٧)، شبه(٢٤١٨) السكوت بالإخبار(٢٤١٩).
الشرح
إذا غلب على(٢٤٢٠) الظن اعترافه لزم العمل به ؛ لأن العمل بالظن واجب، غير أن هاهنا إشكالا(٢٤٢١): وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع، بل [ظن خاص](٢٤٢٢) [عند سبب خاص](٢٤٢٣)، فما ضابط هذا الظن الحاصل(٢٤٢٤) هاهنا ؟. فإن قلنا: يكفي مطلق الظن ضعف من حيث القواعد، وإن قلنا: المطلوب ظن خاص ضعف ضبطه(٢٤٢٥).
ووجه تجويز الرواية أمران، أحدهما: قياسا على العمل به(٢٤٢٦)، وثانيهما: أن الظن حصل باعترافه فتجوز الرواية، كما لو قال: نعم.
حجة المنع: أن الرواية هي التحمل والنقل، وهو لم يأذن في شيء فيتحمل عنه، والتحمل بغير سماع ولا ما يقوم مقام السماع لا يجوز(٢٤٢٧).
وقوله: ((أخبرني قراءة عليه)): معناه أن إخباره لم يكن بإسماعي(٢٤٢٨) لفظا(٢٤٢٩) [من قبله](٢٤٣٠)، لأنه ساكت

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٧٣/٢

بل إخباري قراءة عليه، فكأنه فسر* الإخبار بأنه قرأ عليه، فإن

((قراءة)) منصوب على التمييز والتمييز مفسر(٢٤٣١).

وأما قوله: ((نعم)) فهو أقوى من الأول لوجود التصريح بالجواب من حيث الجملة(٢٤٣٢).

ص: وسابعها: إذا قال له: حدث عني ما في هذا الكتاب، ولم يقل له(٢٤٣٣): سمعته، فإنه لا يكون محدثا له به، وإنما أذن له في التحديث(٢٤٣٤) عنه(٢٤٣٥).." (١)

"(١٦٢) في س: ((عن)) والمثبت أظهر ، لتضمن حرف " من " معنى البعضية .

(١٦٣) عرف المصنف الوضع بأنه: جعل اللفظ دليلا على المعنى، وذكر أقسامه. شرح تنقيح الفصول ص٢٠ (المطبوع) . والدلالة اللفظية الوضعية: هي كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه. التعريفات للجرجاني ص١٤٠.

(١٦٤) الحشر ، من الآية: ٧ .

(١٦٥) قال حلولو عن هذه الصورة من التعارض " وهذا يرجع إلى التخصيص بالإقرار" التوضيح ص٢٥١ .

(١٦٦) في س: ((لقوله)) وهو تحريف ظاهر لا يتحقق به المعنى .

(١٦٧) في ن: ((فرآه)) ، والفاعل مقدر ، تقديره " أحد " .

(١٦٨) ساقط من ق .

(١٦٩) في ق ، ن: ((الآخرتين)) وهو صحيح أيضا ومفردها: آخرة مؤنث آخر بمعنى أخير وهو صحيح أيضا . انظر مادة " أخر " في: مختار الصحاح .

(١٧٠) مشى المصنف في مسألة تعارض الفعلين مع القائلين بإمكان وقوعه، وسيورد بعد قليل نقلا عن الآمدي والغزالي باستحالة وقوع التعارض بينهما.

(١٧١) انظر: المحصول ٢٦٢/٣.

(١٧٢) لكن المصنف أورد إشكالا على قول الإمام حيث قال في نفائس الأصول (٢٣٥٨/٦): ((يعسر الجمع بين هذا وبين ما تقدم من أن الفعل دليل على الوجوب في حقنا، وإذا كان دليلا قد نصبه صاحب الشرع أمكن لحوق التخصيص له كسائر الأدلة، وكذلك يلحقه النسخ إذا علم أن العموم مراد منه في جميع الأزمنة... إلخ))

(١٧٣) انظر السؤال وجوابه أيضا في نفائس الأصول (٢٣٤٧/٦): علما بأن بعض العلماء يغلط من يشترط في الناسخ أن يكون أقوى من المنسوخ أو في مرتبته، بل يكفي مجرد صحة الخبر. وسيأتي مزيد تعليق على هذا الشرط في مباحث النسخ ص (٨٣) هامش (٣) .

(١٧٤) ساقطة من ن ، ق .." (٢)

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ١٠٣/٢

(٢) شرح تنقيح الفصول، ٢٣٠/٢

"(٧٦١) انظر: نفائس الأصول ١ / ٢٥٠٠ . والجواب عما أورده مشكلة أن يقال: إن الإجماع لا ينعقد بمخالفته، ومع موافقته العبرة بسنته ، وحينئذ يتوجه النسخ إلى مستند الإجماع . انظر: المعتمد ١ / ٤٠ ، الإحكام لابن حزم ١ / ٥٣٠ ، الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢ / ١٩ ، الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٥ / ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٧٦٢) أي: الرازي في محصوله ٣ / ٣٥٨ .

(٧٦٣) قال تاج الدين الأرموي عن هذا التناقض في كتابه: الحاصل من المحصول (٢ / ٦٦٤): ((وفيه إشكال))، وعبر عنه سراج الدين الأرموي في: التحصيل من المحصول (٢ / ٢٨) بأن فيه نظر . وذكر هذا التناقض ابن السبكي في الإبهاج (٢ / ٢٥٤ - ٢٥٥) دون أن يجيب عنه . وأما الأصفهاني فاعتذر عنه بأنه وقع سهوا من الإمام ، انظر: الكاشف عن المحصول (٥ / ٣٠٨) ، وبمثله أجاب الإسنوي في نهاية السول (٢ / ٥٩٤) . أما العبادي في الآيات البينات (٣ / ١٧٩) فلم يرتض جواب السهو وقال بأن قول الرازي بإمكان نسخ القياس في زمانه صلى الله عليه وسلم بالإجماع ، أي: على تقدير انعقاده .

(٧٦٤) في ن: ((أخير)) وهو تحريف .

(٧٦٥) انظر: الإحكام للآمدي ٣ / ١٦٠ .

(٧٦٦) المعتمد هو أحد الكتب الأربعة التي اعتبرها ابن خلدون في مقدمته (٣ / ١٠٦٥) بأنها أركان هذا العلم ، (العمد ، المعتمد ، البرهان ، المستصفى) وهو مصدر أصيل في آراء واستدلالات المعتزلة ، وقفت على طبعتين له ، الأولى: بتهذيب وتحقيق / محمد حميد، وتعاون محمد بكر وحسن حنفي في مجلدين ، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية عام ١٣٨٤ هـ ، والأخرى: تقديم وضبط / الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية ، بيروت . انظر: الفكر الأصولي د. عبد الوهاب أبو سليمان ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٧٦٧) في ق ، ن: ((يجوز)) . والمثبت من س ، وهو الموافق لما في المعتمد ١ / ٤٠١ .." (١)

"فالقسم الأول، إذا وعد من الكبائر، اتضح مغزاه، وأمكن أن يكون منحصراً داخلاً تحت عموم الثنتين والسبعين فرقة، ويكون الوعيد الآتى فى الكتاب والسنة مخصوصاً به لا عاماً فيه وفى غيره، ويكون ما عدا ذلك من قبيل اللمم المرجو فيه العفو الذى لا ينحصر إلى ذلك العدد، فلا قطع على أن جميعها من واحد، وقد ظهر وجه انقسامها.

والثالث: أن المعاصى قد ثبت انقسامها إلى الصغائر والكبائر، ولا شك أن البدع من جملة المعاصى —على مقتضى الأدلة المتقدمة–، ونوع من أنواعها، فأقتضى إطلاق التقسيم أن البدع تنقسم أيضاً.

(فإن) قيل(١): إن ذلك التفاوت لا دليل فيه على إثبات الصغيرة مطلقاً، وإنما يدلُّ ذلك على أنها تتفاضل، فمنها ثقيل وأثقل، ومنها خفيف وأخف، والخفة هل تنتهى إلى حدَّ تعدُّ البدعة فيه من قبيل اللمم؟ هذا فيه نظر.

وقد ظهر معنى الكبيرة والصغيرة فى المعاصى غير البدع، وأما فى البدع، فثبت لها أمران:

أحدهما: أنها مضادة للشارع ومراغمة له، حيث نصب المبتدع نفسه نصب المستدرك على الشريعة، لا نصب المكتفى بما

---

(١) شرح تنقيح الفصول، ٢/٣٢٠

حُدَّ له.

والثانى: أن كل بدعة –وإن قلَّت– تشريع زائد أو ناقص، أو تغيير للأصل الصحيح، وكل ذلك قد يكون على الانفراد، وقد يكون ملحقاً بما هو مشروع، فيكن قادحاً فى المشروع، ولو فعل أحد مثل هذا فى نفس الشريعة عامداً، لكفر، إذ الزيادة والنقصان فيها أو التغيير –قلَّ أو كثر– كفر، فلا فرق بين ما قلَّ منه وما كثر، فمن فعل مثل ذلك بتأويل فاسد أو برأى غالط رآه أو ألحقه بالمشروع، إذا لم تكفره، لم يكن فى حكمه فرق بين ما قلَّ منه وما كثر، لأن الجميع جناية لا تحملها الشريعة بقليل ولا بكثير.

ويعضد هذا النظر عموم الأدلة فى ذم البدع من غير استثناء فى الفرق بين بدعة جزئية وبدعة كلية.

وقد حصل **الجواب** عن السؤال الأول والثانى.

---

(١) ... هذا هو **الإشكال الثالث**.." [(١)]

"فهذه أدلة ظهر من معناها الرجوع فى جملة من الأحكام الشرعية على ما يقع بالقلب وينجس بالنفس ويعرض بالخاطر، وأنه إذا اطمأنت النفس إليه، فالإقدام عليه صحيح، وإذا توقفت أو ارتابت، فالأقدام عليه محظور، وهو عين ما وقع إنكاره من الرجوع إلى الاستحسان الذى يقع بالقلب ويميل إليه الخاطر، وإن لم يكن ثم دليل شرعى، فإنه لو كان هنالك دليل شرعى أو كان هذا التقرير مقيداً بالأدلة الشرعية، لم يحل به على ما فى النفوس، ولا على ما يقع بالقلوب، مع أنه عندكم عبث وغير مفيد، كمن يحيل بالأحكام الشرعية على الأمور الوفاقية، أو الأفعال التى لا ارتباط بينها وبين شرعية الأحكام، فدل ذلك على أن لاستحسان العقول وميل النفوس أثراً فى شرعية الأحكام، وهو المطلوب.

فصلٌ

ثم يبقى **إشكال على** كل من اختار استفتاء القلب مطلقًا أو بقيد، وهو الذى رآه الطبرى، وذلك أن حاصل الأمر يقتضى أن فتاوى القلوب وما اطمأنت إليه النفوس معتبر فى الأحكام الشرعية، وهو التشريع بعينه، فإن طمأنينة النفس وسكون القلب مجرداً عن الدليل إما أن تكون معتبرة أو غير معتبرة شرعاً، فإن لم تكن معتبرة، فهو خلاف ما دلت عليه تلك الأخبار، وقد تقدم أنها معتبرة بتلك الأدلة، وإن كانت معتبرة، فقد صار ثم قسم ثالث غير الكتاب والسنة.

وإن قيل: إنها تعتبر فى الإحجام دون الإقدام، لم تخرج تلك عن **الإشكال الأول**، لأن كل واحد من الإقدام والإحجام فعل لابد أن يتعلق به حكم شرعى، وهو الجواز وعدمه، وقد علق ذلك بطمأنينة النفس أو عدم طمأنينتها، فإن كان ذلك عن دليل، فهو ذلك الأول بعينه، باق على كل تقدير.

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٢٦

والجواب: أن الكلام الأول صحيح، وإنما النظر فى تحقيقه. فاعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر فى دليل الحكم، ونظر فى مناطه.." (١)

"وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها فى التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريراً لأدلتها فى الفروع العبادية.

فإن قيل: فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع.

فالجواب: أن له أصلاً فى الشرع، ففى الحديث ما يدل عليه، ولو سلم أنه ليس فى ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة، وسيأتى بسطها بحول الله.

فعلى القول بإثباتها أصلاً شرعياً لا **إشكال فى** أن كل علم خادم

للشريعة داخل تحت أدلته التى ليست بمأخوذة من جزئى واحد، فليست ببدعة البتة.

وعلى القول بنفيها لابد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت فى علم البدع كانت قبيحة، لأن كل بدعة ضلالة من غير **إشكال كما** يأتى بيانه إن شاء الله.

ويلزم من ذلك: أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحاً، وهو باطل بالإجماع فليس إذاً ببدعة.

ويلزم أن له دليل شرعى، وليس إلا هذا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة الشريعة.

وإذا ثبت جزئى فى المصالح المرسلة، ثبت مطلق المصالح المرسلة.

فعلى هذا لا ينبغى أن يسمى علم النحو، أو غيره من علوم اللسان، أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة، بدعة أصلاً.

ومن سماه بدعة فإما على المجاز كما سمى عمر بن الخطاب رضى الله عنه قيام الناس فى ليالى رمضان بدعة، وإما جهلاً بمواقع السنة والبدعة فلا يكون قول من قال ذلك معتداً به ولا معتمداً عليه.

وقوله فى الحد "تضاهى الشرعية" يعنى أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون فى الحقيقة كذلك، بل هى مضادة لها من أوجه متعددة [٣]:

---

[٣] ... قال سعيد بن ناصر الغامدى فكتاب "حقيقة البدعة وأحكامها" (١/٢٩١ – ٢٩٧).

ثانياً: البدعة هى التى تفعل بقصد القربة:

وهذا أصل أصيل عند أهل السنة، يفرقون به بين الفعل الذى يكون بدعة

..................................." (٢)

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٢٧

(٢) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٣٥

"وحين صارت الكراهة هي المقدمة، كان دخوله في العمل لقصد القربة يشبه الدخول فيه بغير أمر، فأشبه المبتدع الداخل في عبادة غير مأمور بها، فقد يستسهل بهذا الاعتبار إطلاق البدعة عليها كما استسهله أبو أمامة رضي الله عنه.
ومن حيث كان العمل مأموراً به ابتداءً قبل النظر في المآل، أو مع قطع النظر عن المشقة، أو مع اعتقاد الوفاء بالشرط، أشبه صاحبه من دخل في نافلة قصداً للتعبد بها، وذلك صحيح جارٍ على مقتضى أدلة الندب، ولذلك أُمر بعد الدخول فيه بالوفاء، كان نذراً، أو التزاماً بالقلب غير نذر، ولو كان بدعة داخلة في حد البدعة، لم يؤمر بالوفاء، ولكان عمله باطلاً.
وأيضاً فإذا كان الداخل مأموراً بالدوام، لزم من ذلك أن يكون الدخول طاعة بل لا بد، لأن المباح –فضلاً عن المكروه والمحرم– لا يؤمر بالدوام عليه، ولا نظير لذلك في الشريعة، وعليه يدل قوله – صلى الله عليه وسلم – : "من نذر أن يطيع الله فليطعه"(١)، ولأن الله مدح من أوفى بنذره في قوله سبحانه: ﴿ يُوفونَ بالنَّذْرِ ﴾ (٢) في معرض المدح وترتب الجزاء الحسن.
وفي آية الحديد: ﴿ فآتينا الذين آمنوا منهم أجرَهم ﴾ (٣)، ولا يكون الأجر إلا على مطلوب شرعاً.
فتأملوا هذا المعنى! فهو الذي يجري عليه عمل السلف الصالح رضي الله عنهم بمقتضى الأدلة، وبه يرتفع **إشكال التعارض** الظاهر لبادي الرأي، حتى تنتظم الآيات والأحاديث وسِيَر من تقدم، والحمد لله.
غير أنه يبقى بعدها إشكالان قويّان، وبالنظر في **الجواب** عنهما ينتظم معنى المسألة على تمامه، فنعقد في كل **إشكال** **فصلاً**.

فصل
(**الإشكال الأول**:
إن ما تقدم من الأدلة على كراهية الالتزامات التي يشق دوامها معارض بما دل على خلافه:

---

(١) تقدم تخريجه في هذا الباب.
(٢) ... الإنسان: ٧.
(٣) ... الحديد: ٢٧.." (١)

"**والجواب** عن **الإشكال الثاني**(١): أن جميع ما ذكر من قبيل المصالح المرسلة(٢)، لا من قبيل البدعة المحدثة، والمصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح ومن بعدهم، فهي من الأصول الفقهية الثابتة عند أهل الأصول، وإن كان فيها خلاف بينهم، ولكن لا يعد ذلك قدحاً على ما نحن فيه.
أما جمع المصحف وقصر الناس عليه، فهو على الحقيقة من هذا الباب، إذ نزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شاف كاف، تسهيلاً على العرب المختلفات اللغات، فكانت المصلحة فى ذلك ظاهرة.

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٦٣

إلا أنه عرض في إباحة ذلك بعد زمان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فتحٌ لباب الاختلاف في القرآن، حيث اختلفوا في القراءة، فخاف الصحابة رضوان الله عليهم اختلاف الأمة في ينبوع الملة، فقصروا الناس على ما ثبت منها في مصاحف عثمان رضي الله عنه، واطرحوا ما سوى ذلك، علماً بأن ما اطَّرحوه مضمَّن فيما أثبتوه، لأنه من قبيل القراءات التي يؤدى بها القرآن(٣).

فحقُّ ما فعل أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، لأن له أصلاً يشهد له فى الجملة، وهو الأمر بتبليغ الشريعة، وذلك لا خلاف فيه.

والتبليغ كما لا يتقيد بكيفية معلومة، لأنه من قبيل المعقول المعنى، فيصحُّ بأى شيء أمكن من الحفظ والتلقين والكتابة وغيرها.

وأما ما سوى المصحف، فالأمر فيه أسهل، فقد ثبت فى السنة كتابة العلم:

---

(١) ... وهو الجواب عن عمل الصحابة رضي الله عنهم بأمور استحسنوها ولم يأت بها كتاب ولا سنة.

(٢) ... المصالح المرسلة: هى المعنى الملائم لتصرفات الشرع الذى لم يأت دليل معين باعتباره ولا بإلغائه، وسيأتى مزيد تفصيل فى الباب الثامن.

(٣) انظر في مسألة الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، انظر مقدمة تفسير الطبري، وشرح ابن حجر لحديث الأحرف (حديث ابن عباس ٤٩٩١، وحديث عمر ٤٩٩٢: الفتح ٨/٦٤٢)، والتمهيد لابن عبد البر (٨/٢٧٢، ٢٨٠) وكذلك كتب علوم القرآن.." (١)

"ففى الصحيح قوله – صلى الله عليه وسلم – : (اكتبوا لأبى شاه)(١).

وعن أبى هريرة رضى الله عنه: أنه قال: "ليس أحد من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أكثر حديثاً منى عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلا عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب وكنت لا اكتب"(٢).

وأيضاً فإن الكتابة من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به إذا تعين لضعف الحفظ وخوف اندراس العلم وإنما كره المتقدمون كتب العلم لأمر آخر لا لكونه بدعة، فكل من سمى كتب العلم بدعة، فإما متجوز، وإما غير عارف بموضع لفظ البدعة، فلا يصح الاستدلال بهذه الأشياء على صحة العمل بالبدع.

وإن تعلق(٣) بما ورد من الخلاف فى المصالح المرسلة، وأن البناء عليها غير صحيح عند جماعة الأصوليين، فالحجة عليهم إجماع الصحابة على المصحف والرجوع إليه، وإذا ثبت اعتبارها فى صورة، ثبت اعتبارها مطلقاً ولا يبقى بين المختلفين نزاع إلا فى الفروع.

---

(١) ... أخرجه البخارى (١١٢-٢٤٣٤) ومسلم (١٣٥٥) من حديث أبي هريرة.

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٧٨

(٢) ... أخرجه البخارى (١١٣).

(٣) ... يقصد: إن تعلَّق الخصم وأورد إشكالاً علينا بأن المصالح المرسلة اختلف الأئمة في العمل بها، **فجوابه**: الاستدلال بإجماع الصحابة.." (١)

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٧٩

---

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٩٢

"على كل حال، الكل خير، والجهاد إذا تعيّن لا يعدله شيء، أما إذا لم يتعيّن فطلب العلم أمر مهم، إذ به يعرف كيف يؤدي العبادة المسقطة للطلب، الموصلة إلى مرضات الله -عز وجل-. وأجوبة النبي -عليه الصلاة والسلام- عن سؤالٍ واحد -هو أفضل الأعمال- جاءت متفاوتة من شخصٍ إلى آخر، فيسأل -عليه الصلاة والسلام- عن أفضل الأعمال، فيجيب **بجواب**، ويسأله آخر يجيبه **بجوابٍ** آخر، يسأله ثالث وهكذا؛ وسبب ذلك اختلاف أحوال السائلين، فإذا كان الشخص لديه قوة وشجاعة وإقدام، وفي النواحي الأخرى فيه ضعف، في إدراكه وفهمه وحفظه أقل نقول: الجهاد،

(١) شرح تهذيب كتاب الاعتصام للشاطبي، ص/٩٣

وإذا كان العكس: شخص عنده قوة في الحفظ وفي الفهم ولديه استعداد لتحمل العلم وفي بدنه شيء من الضعف نقول: عليك بطلب العلم؛ هذا أفضل الأعمال، إذا كان لا هذا ولا ذاك نوجهه إلى النفع الآخر الخاص أو العام المتعدي أو اللازم، وعلى كل حال الأمور تقدّر بقدرها، فأما الجهاد إذا تعيّن، بأن دهم العدو البلد، أو استنفره الإمام أو حضر الصف، فإنه حينئذٍ لا يعدل عنه إلى غيره، والله المستعان.

- يقول: ما الفرق بين كلٍ من العام والخاص والمطلق والمقيد؟ والعموم والخصوص؟

هذه هي المسائل التي نبحثها الآن، لكن قد لا يدرك السائل جواب هذا السؤال؛ لأنه قد يكون في دروسٍ لاحقة، نقول: العام والخاص، والمطلق والمقيد، العام: يأتي ذكره أنه ما يشمل شيئين فصاعداً، وأما الخاص: فهو يشمل شيئاً واحداً أو أشياء محصورة.

والمطلق: إذا عرفنا الفرق بين العموم والإطلاق والتقييد والتخصيص انحل لنا كثير من الإشكالات، فالتخصيص: تقليل لأفراد العام والتقييد: تقليل لأوصاف المطلق، وهذا سيأتي كله -إن شاء الله تعالى- بأمثلته وصوره.

- شخص سرق من أموال الناس قبل بلوغه، فهل يردها بعد بلوغه؟

نعم، يلزمه ردها؛ لأن هذا ليس من باب التكليف نقول هو ما كلف، هو من باب ربط الأسباب بالمسببات، وجنايات الصبي والمجنون مضنونة.." (١)

"سواء أكانت اسما موصولا، تقول جاءني من أحب؛ يعني من أحب هذا يدخل فيه جميع الذين تحبهم، يعني كل أحبابك، وهذا أيضا كما قال جل وعلا وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ[الرعد:١٥] (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ) هذه موصولة، صحيح؟ فكل من يوصف بذلك في السموات أو في الأرض داخل في هذا العموم، هذا واحد.

الثاني أن تكون من اسم استفهام، مثلا لو قال لو سئلت من في الدار؟ قلت محمد، (مَنْ) هذه دالة على العموم، وهنا أورد إشكال على هذا الكلام، وهو أنّ الجواب صار بواحد، من في الدار، فقال محمد، فكيف تدل على العموم مع أنّ (من) دخل فيها واحد لا غير؟ هذا سؤال معروف عند الأصوليين، وجوابه أنه لا يُنظر في ذلك إلى الجواب؛ جواب السؤال، وإنما السؤال وقع من السائل طالبا أن يُخبَر عن جميع من في الدار، من في الدار هو من حيث السؤال يريد الكل لا يريد البعض، فإذن صلاحية اللفظ لجميع الذين هم في الدار، اللفظ يصلح، فإذن هو لفظ يدل على عموم الكائنين في الدار، كونه لم يكن في الدار إلا واحدا هذا ليس لأجل (مَنْ)، وإنما هذا الذي حصل؛ يعني لو كان في الدار مائة رجل، فجواب السائل في قوله من في الدار؟ جوابه يكون بتعداد المائة فيها؛ فلان وفلان وفلان إلى أن يتم المائة، لو عدّ تسعة وتسعين يكون مجيبا على السؤال بتمامه؟ لا، وذلك لأنّ اللفظ سؤال به عن الجميع، مثل قول الله جل وعلا مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ[البقرة:٢٥٥] (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) فهذا سؤال الذي يصلح للجميع، يعني يشفع الملائكة،

---

(١) شرح متن الورقات في أصول الفقه، ص/١٢٣

هل تشفع الملائكة عنده إلا بإذنه، الملائكة تشفع بغير إذن الله؟ لا، الصالحون يشفعون؟ لا، الأحجار –لا الأحجار لا تدخل في (مَنْ)– الأنبياء، العلماء، الناس؟ لا يمكن، لا أحد يشفع إلا بالإذن، ولذلك (مَنْ." [(١)]

"العشرين عن الهداية ما ينطبق على ما في فتاوى رشيد الدين ولفظه ادعى نكاحها وهي تنكر فصالحته على مال ليترك دعواه جاز خلعاً في جانبه بناء على زعمه وبذلاً للمال لدفع الخصومة في جانبها ولو ادعت هي عليه نكاحها فصالحها على مال يدفعه هو إليها لم يجز فقد اعتبر صاحب الهداية فيما بين المتصالحين زعم المدعي فحين كان الزوج هو المدعي وكان دافع البدل هو الزوجة صح الصلح على أنه خلع وحين كانت هي المدعية وكان دافع البدل هو الزوج لم يصح الصلح اعتباراً لزعمها لأنها ليست صاحبة حق النكاح حتى يجوز أخذها البدل اعتياضاً عنه في زعمها فإن الحل والحرمة في النكاح عائدان للزوج شرعاً ولذا لو اعترفت الزوجة بطلاق ولو ثلاثاً أو برضاع لا يلتفت إليها (ر الدر المختار وحاشيته رد المحتار كتاب الرضاع) ولم ينظر في هذه الصورة الأخيرة إلى زعم الزوج المقتضي لتصحيح الصلح باعتبار أنه دفع البدل لقطع خصومة المدعية ورفع النزاع وذلك لأن الزوج مدعى عليه وزعمه غير معتبر وهذا يشهد بانطباق ما في فتاوى رشيد الدين على ما في كتب المذهب فاندفع بهذا إشكال صاحب جامع الفصولين المتقدم

وقد أجاب الرملي في حاشيته على جامع الفصولين عن استشكال صاحب جامع الفصولين المتقدم بجواب منقوض غير صحيح حيث ذكر أن المدعي في تلك الصورة إذا دفع بدل الصلح وأخذ الدار لا يكون هذا الصلح في

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:٧٠

زعمه مبادلة فإذا استحقت الدار منه لا يسوغ له أن يرجع بما دفعه لأنه لا يمكنه المطالبة بما يخالف زعمه

وينقض هذا الجواب ما ذكره رشيد الدين في صدر العبارة من أنه لو كان المدعى عليه منكراً وكان هو دافع البدل ثم استحقت الدار من يده يرجع على المدعي بما دفعه إليه مع أن هذا الصلح ليس مبادلة في زعمه بل

(١) شرح متن الورقات للشيخ صالح، ص/١٠٦

هو مبادلة في زعم المدعي فقط فقد تمكن المدعى عليه من المطالبة بما يخالف زعمه **والجواب** الحاكم ما قدمناه وبالمعقول والمنقول أيدناه والله سبحانه." (١)

"حيث لم يقم دليل على خلافه إلى أن يوجد ما يزيله كأن يقيم المدعى عليه بينة على الشراء منه مثلاً

وأما في الصورتين الثانية والثالثة فإن دعوى المدعي غير صحيحة وشهادة الشهود المترتبة عليها غير مقبولة أيضاً لأن إسناد المدعي ملكه إلى الماضي يدل على نفي الملك في الحال إذ لا فائدة للمدعي في إسناده مع قيام ملكه في الحال بخلاف الشاهدين لو أسند ملكه إلى الماضي لأن إسنادهما لا يدل على النفي في الحال لأنهما قد لا يعرفان بقاءه إلا بالاستصحاب (ر الدر المختار وحاشيته رد المحتار كتاب الشهادات باب الاختلاف في الشهادة وجامع الفصولين الفصل الحادي عشر)

هذا وفي الصورة الأولى المقبولة لو سأل القاضي الشاهدين هل تعلمان ملكه للحال لا يجبران على **الجواب** لكن لو أجاباه بقولهما لا نعلم قيام الملك للحال ترد شهادتهما لأنهما لما صرحا بجهلهما قيام الملك للحال لم يبق إمكان للحمل على أنهما يعرفان بقاء الملك بالاستصحاب فلم تعد شهادتهما صالحة لأن يحكم بها في ذلك (ر المادة ١٦٩٥ من المجلة)

ومثل الشهادة بملك العين في جميع الصور المتقدمة الشهادة بالدين فلو ادعى إنسان ديناً في ذمة حي أو ميت وأقام بينة شهدت له أنه كان له عليه هذا المبلغ المدعى به تقبل الشهادة ويحكم به (ر المادة ١٦٩٤ من المجلة)

تنبيه

إن قبول الحاكم البينة وإلزام الخصم بما قامت عليه في الصورتين ــ أعني فيما إذا شهدت الشهود أن العين كانت ملك المدعي أو شهدت انه كان له عليه كذا ــ إنما هو عمل بالاستصحاب وهو عمل بالظاهر والظاهر يصلح حجة للدفع لا للاستحقاق كما تقدم الكلام عليه في المادة الخامسة الأصل بقاء ما كان والحكم بهذه الشهادة حكم بالاستحقاق لا بالدفع فينبغي أن لا تقبل

---

(١) شرح القواعد الفقهية ـ للزرقا، ص/٢٢

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:١٢٢

لكن نقل في جامع الفصولين في أوائل الفصل الحادي عشر هذا

الإشكال عن صاحب القنية وأنه أجاب عنه بأن في رد مثل هذه البينات حرجاً." (١)

"يقتضيه العقد كاشتراط حبس المبيع لاستيفاء الثمن أو يلائمه كاشتراط

كفيل حاضر أو رهن معلوم فهو غير ما نحن فيه

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:٢٣٨

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:٢٣٦

(القاعدة الثالثة والأربعون (المادة ٤٤) (المعروف بين التجار كالمشروط بينهم)

(الشرح)

هذه القاعدة في معنى سابقتها لا تفترق عنها إلا أن تلك في مطلق عرف وهذه خاصة في عرف التجار فإذا وقع التعارف والاستعمال بينهم على شيء غير مصادم للنص يتبع وينصرف إليه عند الإطلاق ولا تسمع دعوى إرادة خلافه كما لو با ع التاجر شيئاً وقد جرى العرف على أن يكون بعض معلوم القدر من الثمن حالاً أو على أن دفع كل الثمن يكون منجماً على نجوم معلومة يكون ذلك العرف مرعياً بمنزلة الشرط الصريح

(تنبيه)

ربما يتوهم متوهم مما ذكر في هذه المادة والتي قبلها من أن الدعوى بخلاف المتعارف لا تسمع أنه في الفرع الأول المفرع على هذه القاعدة لو سلم البائع السلعة ثم جاء يدعي بكل الثمن وأنه سلم السلعة ولم يقبض بعض الثمن المتعارف دفعه قبل التسليم لا تسمع دعواه بالكل بل بالبعض المتعارف تنجيمه

والحال أن الدعوى تسمع منه بالكل وليس في سماعها مخالفة للعرف وذلك لأن العرف يجعل المسكوت عنه كالمشروط فهو يقضي بجعل المتبايعين كأنهما شرطا تعجيل بعض معلوم من الثمن وتنجيم الباقي صريحاً لا بأكثر من ذلك حتى لو أراد البائع قبض كل الثمن قبل تسليم السلعة بحجة أنهما

---

(١) شرح القواعد الفقهية ـ للزرقا، ص/٦٢

شرح القواعد الفقهية ج:١ ص:٢٣٩

لم يشترطا شيئاً لم تسمع دعواه ولا يجاب طلبه لأن الثمن كان واجباً كله
بالعقد فلا يقضى بسقوط شيء منه بحكم الظاهر لأن الظاهر لا يصلح حجة
لإبطال ما كان ثابتاً والحاصل أن البائع بدعواه هذه ينكر قيام المشتري
بما يقتضيه العرف وذلك منه لا يصادم العرف
يجب التعرض هنا لإشكال يرد على جواب هذا الإشكال وهو ما ذكروه
في المهر من أن المدخول بها إذا ادعت كل المهر على الزوج أو ورثته وادعى." (١)

"١٠- الإرشاد إلى البديل المناسب، فإن من فقه المفتي ونصحه إذا منع المستفتي مما يحتاجه أن يدله على ما هو عوض له منه، فإذا سد عليه باب المحظور فتح له باب المباح، فمتى وجد المفتي للسائل مخرجا مشروعا أرشده إليه ونبهه عليه، كما قال تعالى لأيوب عليه الصلاة والسلام لما حلف أن يضرب زوجته مائة: ﴿ وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ﴾ [ص: ٤٤](١).

١١- ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإن النص يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام، فهو حكم مضمون له الصواب، متضمن للدليل عليه في أحسن بيان.

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا سئلوا عن مسألة يقولون: قال الله كذا، قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كذا، أو فعل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كذا، ولا يعدلون عن ذلك ما وجدوا إليه سبيلا(٢).

ويحرم على المفتي أن يفتي بضد لفظ النص(٣)، بل عليه أن يتبع النص ولو خالف مذهبه، وبيان ذلك:

١٢- يجب على المفتي أن يفتي بالحق ولو خالف مذهبه(٤). وعليه أن يجعل مذهبه ثلاثة أقسام(٥):

أ- قسم، الحق فيه ظاهر، بين، موافق للكتاب والسنة، فهذا يفتي به مع طيب نفس وانشراح صدر.

ب- قسم، مرجوح ومخالفه معه الدليل، فهذا لا يفتي به.

ج- قسم، من مسائل الاجتهاد التي الأدلة فيها متجاذبة، فهذا قد يفتي به وقد لا يفتي، حسب النظر.

١٣- ينبغي على المفتي أن يبين للسائل الجواب بيانا مزيلا للإشكال، متضمنا لفصل الخطاب، كافيا في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره، ولا يوقع السائل في الحيرة والإشكال.

---

(١) انظر: "الفقيه والمتفقه" (٢/١٩٤)، و"إعلام الموقعين" (٤/١٥٩).

(٢) انظر: "إعلام الموقعين" (٤/١٧٠ – ١٧٢).

(٣) انظر المصدر السابق (٤/٢٣٩).

---

(١) شرح القواعد الفقهية ـ للزرقا، ص/١٣٥

(٤) انظر المصدر السابق (٤/١٧٧، ٢٣٦).

(٥) انظر: "إعلام الموقعين" (٤/٢٣٧).." [١]

"هو أننا لا نخترع عبادة جديدة بمجرد القياس؛ يعني لا نقول مثلا: ما دام الشرع مثلا أوجب علينا صلاة عند الغروب فنصلي مثلا عند بزوغ الشمس أو نوجب على أنفسنا صلاة عند شروق الشمس، لا نقول هذا، أو نقول مثلا ما دام الشرع أوجب علينا صلاة في منتصف النهار أو بعيد منتصف النهار وهي صلاة الظهر، طيب لو أن أهل قرية صناعية عملهم كله بالنهار مثلا، أو عملهم كله بالليل وينامون بالنهار، فهل نقول لهم تعالوا صلوا في منتصف الليل يعني بعد الثانية عشرة ليلا صلوا هذه الصلاة مثلا بطريق القياس، لأنكم انقلب ليلكم إلى نهار ونهاركم إلى ليل؟ الجواب لا.

س" هل يجري القياس في تفاصيل العبادات ؟

أما في تفاصيل العبادات فالقياس يجري فيها، بل يجري فيها ما يعرف بقياس الشبه أحيانا، فيشبهون ركنا بركن، وعملا بعمل، وعبادة بعبادة، فلهذا مثلا يقيسون التيمم على الوضوء مثلا، ويقيسون الوضوء على التيمم في وجوب النية، يقيسون مثلا أحد التشهدين على الآخر، فيجري القياس الذي هو من هذا القبيل هو من باب تشبيه ركن بركن، أو عبادة بعبادة يجري في كلام الفقهاء من غير إنكار.

س" أورد الشاطبي بعض الإشكالات وأجاب عنها، على مسألة تقسيم المقاصد إلى: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والعلاقة بين هذه المقاصد، فماهي؟

حيث تقرر هناك أن المقاصد الأصلية يجب أن تكون هي المقدمة وأنه إن وجد معها مقاصد تابعة فإنها لا ينبغي الالتفات إليها.

الإشكال الأول: إن بعض الزهاد والمتصوفة رأوا أن قصد العابد إلى الجزاء والثواب سواء العاجل أو الآجل من الله –جل وعلا– يتنافى مع محض الإخلاص، ويكون قد عكر عليه صفو إخلاصه، ولهذا فبعضهم يقول مثلا: نحن نعبد الله حبا لعبادته، وليس بقصد دخول الجنة والبعد عن النار، لأن هذا القصد يقولون –في زعمهم– إنهماك في مقاصد الشخص الذاتية وحظوظه وشهواته.." [٢]

"ص –٣٥–...قلت الجرأة على الفتيا تكون من قلة العلم ومن غزارته وسعته فإذا قل علمه أفتى عن كل ما يسأل عنه بغير علم وإذا اتسع علمه اتسعت فتياه ولهذا كان ابن عباس من أوسع الصحابة فتيا وقد تقدم أن فتاواه جمعت في عشرين سفرا وكان سعيد بن المسيب أيضا واسع الفتيا وكانوا يسمونه كما ذكر ابن وهب عن محمد بن سليمان المرادي عن أبي إسحاق قال: "كنت أرى الرجل في ذلك الزمان وإنه ليدخل يسأل عن الشيء فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس حتى يدفع إلى مجلس سعيد بن المسيب كراهية للفتيا" قال: "وكانوا يدعونه سعيد ابن المسيب الجريء".

وقال سحنون: "إني لأحفظ مسائل منها ما فيه ثمانية أقوال من ثمانية أئمة من العلماء فكيف ينبغي أن أعجل بالجواب

---

(١) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ١/٤٦٥

(٢) مقاصد الشريعة، ص/١١٨

قبل الخبر فلم ألام على حبس الجواب" وقال ابن وهب: "حدثنا أشهل بن حاتم عن عبد الله بن عون عن ابن سيرين قال: قال حذيفة: "إنما يفتي الناس أحد ثلاثة من يعلم ما نسخ من القرآن أو أمير لا يجد بدا أو أحمق متكلف" قال فربما قال ابن سيرين فلست بواحد من هذين ولا أحب أن أكون الثالث.

المراد بالناسخ والمنسوخ عند السلف والخلف

قلت مراده ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخا لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ بل بأمر خارج عنه ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر.

وقال هشام بن حسان عن محمد بن سيرين قال: "قال حذيفة: إنما يفتي الناس أحد ثلاثة رجل يعلم ناسخ القرآن ومنسوخه وأمير لا يجد بدا وأحمق." (١)

"ص -٤٥-...أحدها: أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا وحرمت بعد أن لم تكن حراما والبعدية تصريح بالحدوث.

والثاني: أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد فتقول هذا الفعل حلال وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثا فصفة فعله أولى بأن تكون حادثة.

والثالث: أنه أي الحكم يكون معللا به أي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح فالنكاح علة في الحل وحرمت بالطلاق فالطلاق علة في التحريم.

"وأيضا فموجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنها". هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعا لجميع أفراد المحدود مانعا من دخول غيره فيه فمتى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد والمراد بالدلوك زوال الشمس هذا هو الصحيح وقيل غروبها وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد.

"وأيضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد" هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير أو للترديد والترديد ينافي التحديد لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام.

واعلم أن مدلول "أو" إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو وإما إبهام كقوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾١ وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين وإما تخيير كخذ درهما أو دينارا فالشك والإبهام منافيان للبيان بلا إشكال والتقسيم ليس فيه بيان المقسم والحد إنما يؤتى فيه بما يفيد البيان أو التخيير والإباحة لا محل لهما هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان في الحدود.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٥/٧

"قلنا الحادث التعلق" هذا **جواب** عن الوجه الأول من تقرير المقدمة

---

١ سورة سبأ ٢٤.." (١)

"ص –١٣١–...والثاني: وهو الذي أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ولا يكون الكعبي حينئذ مفاجئا بإنكار المباح وقد نقل القاضي في مختصر التقريب والغزالي في المستصفى أن المباح مأمور به دون الأمر بالندب والندب دون الأمر بالإيجاب وقد صرح في مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجبا ولا الإباحة إيجابا إذا عرفت ذلك فقد استدل الكعبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور وترك الحرام واجب فيلزم أن يكون فعل المباح واجبا من جهة وقوعه تركا لمحظور.

وأجاب عنه المصنف بأنا لا نسلم أن فعل المباح هونفس ترك الحرام يعني أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئا يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه في المباح وقد ضعف الآمدي وغيره هذا **الجواب** وقالوا هو صادر ممن لم يعلم غور كلامه فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وقوعه واجبا بعد التعيين وقال لا خلاص عنه إلا بمنع وجوب المقدمة قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وله أن يجيب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة قال وبالجملة إن استعيد فهو في غاية الغوص **والإشكال وعسى** أن يكون عند غيري حله.." (٢)

"ص –١٧٨–...احدهما: أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا **إشكال فيه** لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها **إشكال لأن** شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وإنما يجب بتمامه فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لا أسلم اشترط مضي حول من وقت إسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت **وجواب** هذا **الإشكال بأنه** إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز فما كلفناه بمستحيل بل بممكن فإن استمر على كفره كان التكليف مستمرا وإن أسلم سقط ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٧٤/١١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٩٨/١١

الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني.

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج.

وفي الزكاة ثلاثة أشياء:

الخطاب بأدائها وهو حاصل لما بيناه.

والثاني: ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضا لا يفترق الحال بين المسلم والكفار فيه.

الثالث: تعلقها بالمال وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما سنعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول:

والمباحثة الثانية: أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم ومن لا يقول بذلك يقول لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام." (١)

"قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة وبه يظهر ان لا **إشكال عليها** ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والدي أيده الله وقد يعترض على هذا التقرير بان عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار وبان المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه وهما غير ان فلا يصلح ان يكون ذلك تأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي ان يهذب هذا **الجواب** ويجعل العموم والإطلاق في لفظ واحد بأن يقال المحكوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران.." (٢)

"ص -١٨٣-...إباحته فهذا فرق بين المقامين فان قلت يكفي في تسويغ الفعل البرآة الأصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن إبقاء الشارع بحكم البرآة الأصلية حكم وهو دليل شرعي وإنما يقول بالتحريم إذا قدم بلا سبب فهذا ينكر عليه سواء كان هناك حكم أم لا فإذا لم ينكر دل على الإباحة ويحمل على ان فاعله اقدم عن علم بخلاف السائل فإن ظاهر حاله انه واقف عن الاعتقاد منتظر **الجواب** فلا يحصل مفسدة والله اعلم.

قال: السادسة خصوص السبب لا يخص لأنه لا يعارضه.

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأولى: في أن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف والتحبيق تفصيل وهو ان الخطاب إما ان يكون لسؤال سائل او لا فان كان **جوابا** فاما أن يستقل بنفسه أولا فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب **الجواب** ان كان عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان استقل فهو أقسام لأنه وإما ان يكون أمضى أو مساويا أو اعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في **جواب** من سأله عمن افطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط:

أحدها: ان يكون فيما خرج من **الجواب** ينبه على ما لم يخرج منه.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٦٢/١١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١١٧/١٣

والثاني: ان يكون السائل مجتهدا او لا لم يفد التنبيه.

والثالث: ان لا تفوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد وأما المساوي فلا **إشكال فيه** وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما ان يكون اعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام: لما سئل عن ماء بئر بضاعة: "أن الماء طهور لا ينجسه شيء"١ رواه أبو داود والترمذي وقال حسن.

---

١ رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: ماجاء في بئر بضاعة.

والترمذي، باب: ماجاء في الماء لاينجسه شيء.

كما رواه النسائي وابن ماجة.." (١)

"ص -٣٧٢-...شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إنقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطيء في مسألة.

والأكثر على أنه يجوز.

واختار الآمدي خلافه وأعلم أن **الجواب** من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا **الإشكال غير** الوارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقا لأن المجتهد يعمل بما أداه إليه اجتهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم الخطيئة وإنها ممتنعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه.

قال الثانية: إذ لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق أن نصوا بعدم الفرق أو اتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لأنه رفع مجمع عليه وإلا جاز ولا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جميع الأحكام.

لعلك تقول ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفصيل إحداث لقول ثالث ويعتضد بأن الآمدي لم يفرد هذه المسألة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك.

وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعددا والأولى مخصوصة بما إذا كان محمله متحدا ان أهل العصر لم يفصلوا بين مسألتين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والآخرون إلى التحريم فيهما وأراد من بعدهم الفصل فهذا يقع على أوجه.

أحدهما: أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلاني فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوهم أن الخلاف جار فيه وصرح فيه الجار بردي وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحي الكتاب.." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٦٤/١٣

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣١/١٤

"ص -٥٠-...الحاجة فهو احتمال مرجوح لكونه نادرا إذا الغالب في السؤال كونه وقت الحاجة وإذا كان ما ذكره الرسول عليه السلام جوابا عن السؤال معاد في الجواب تقديرا١ فيصير تقدير الكلام واقعت فاعتق فيرجع إلى نوع ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لأن الفاء وإعادة السؤال مقدر فيه والمقدر وإن ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة وما وقع من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة أيضا لأن معرفة كون الكلام المذكور جوابا عنه أو ليس جوابا لا يحتاج إلى دقيق نظر وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف أنه لا يجزم بكونه جوابا إلا وقد تيقن ذلك قال "الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم والطوافات ثمرة طيبة وماء طهور وقوله أينقض الرطب إذا جف قيل نعم فقال فلان إذن وقوله لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بما ثم مججته"

إذا ذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم أي لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثا ولغوا ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام

الأول أن يدفع السؤال في صورة الإشكال بذكر الوصف كما روي أن عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام : "إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات٢" رواه الأربعة أصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من

---

١ الداعي إلي هذا التقرير تحقق الإقتران بين الوصف والحكم في كلام واحد اذا لإقتران بينها في كلامين غير معقول "أ ه" مصححة." (١)

"ص -٣٥-...قبل أن يتوب منها، فذلك مضاد للتوبة، فيؤاخذ به بلا إشكال، وهو الذي قاله ابن رزين، ثم قال في آخر جوابه: والعزم على الكبيرة، وإن كان سيئة، فهو دون الكبيرة المعزوم عليها.

المبحث السادس: في شروط النية.

الأول: الإسلام، ومن ثم لم تصح العبادات من الكافر، وقيل يصح غسله دون وضوئه وتيممه، وقيل يصح الوضوء أيضا، وقيل يصح التيمم أيضا، ومحل الخلاف في الأصلي، أما المرتد فلا يصح منه غسل ولا غيره، كذا قال الرافعي، لكن في شرح المهذب أن جماعة أجروا الخلاف في المرتد،

وخرج من ذلك صور:

الأولى: الكتابية تحت المسلم، يصح غسلها عن الحيض، ليحل وطؤها بلا خلاف للضرورة، ويشترط نيتها كما قطع به المتولي والرافعي في باب الوضوء وصححه في التحقيق، كما لا يجزي الكافر العتق عن الكفارة إلا بنية العتق، وادعى في المهمات أن المجزوم به في الروضة وأصلها، في النكاح عدم الاشتراط، وما ادعاه باطل، سببه سوء الفهم، فإن عبارة الروضة هناك، إذا طهرت الذمية من الحيض والنفاس ألزمها الزوج الاغتسال، فإن امتنعت أجبرها عليه واستباحها ؛ وإن لم تنو للضرورة، كما يجبر المسلمة المجنونة، فقوله "وإن لم تنو" بالتاء الفوقية، عائد إلى مسألة الامتناع، لا إلى أصل غسل الذمية،

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٧/١٥

وحينئذ لا شك في أن نيتها لا تشترط، كالمسلمة المجنونة. وأما عدم اشتراط نية الزوج عند الامتناع والجنون، أو عدم اشتراط نيتها في غير حال الإجبار، فلا تعرض له في الكلام لا نفيا ولا إثباتا، بل في قوله في مسألة الامتناع "استباحها وإن لم تنو للضرورة" ما يشعر بوجوب النية في غير حال الامتناع.

وعجبت للإسنوي كيف غفل عن هذا؟ وكيف حكاه متابعوه عنه ساكتين عليه؟ والفهم من خير ما أوتي العبد.." [١]

"ص -١٠٤-...وفي المطلب ما قاله الأصحاب في الخنثى إذا تعارض البول مع الحيض فلا دلالة تقتضي أنه لو بال من فرج الرجل وحكمنا بذكورته ثم حاض في أوانه حكمنا بإشكاله إذ البول يتقدم إمكان الحيض.

قال وما اقتضاه كلامهم مشكل لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد.

قال الأسنوي: **والجواب** عنه أن النقض الممتنع إنما هو في الأحكام الماضية ونحن لا نتعرض لها وإنما غيرنا الحكم لانتفاء المرجح الآن وصار كالمجتهد في القبلة وغيرها إذا غلب على ظنه دليل فأخذ به ثم عارضه دليل آخر فإنه يتوقف عن الأخذ به في المستقبل ولا ينقض ما مضى.

الثالث: استثني من القاعدة صور:

الأولى: للإمام الحمى ولو أراد من بعده نقضه فله ذلك في الأصح لأنه للمصلحة وقد تتغير ومنع الإمام الاستثناء وقال ليس مأخذ التجويز هذا ولكن حمى الأول كان للمصلحة وهي المتبع في كل عصر. الثانية: لو قسم في قسمة إجبار ثم قامت بينة بغلط القاسم أو حيفه نقضت مع أن القاسم قسم باجتهاده فنقض القسمة بقول مثله والمشهود به مجتهد فيه مشكل وقد استشكله صاحب المطلب لذلك.

الثالثة: إذا قوم المقومون ثم اطلع على صفة زيادة أو نقص بطل تقويم الأول لكن هذا يشبه نقض الاجتهاد بالنص لا بالاجتهاد.

الرابعة لو أقام الخارج بينة وحكم له بها وصارت الدار في يده ثم أقام الداخل بينة حكم له بها ونقض الحكم الأول لأنه إنما قضى للخارج لعدم حجة صاحب اليد هذا هو الأصح في الرافعي.

وقال الهروي: في الإشراف. قال القاضي حسين: أشكلت علي هذه المسألة منذ نيف وعشرين سنة، لما فيها من نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وتردد **جوابي**، ثم استقر رأيي على أنه لا ينقض.

فائدة:." [٢]

"ص -٧٧-...فإن وافق عتقه تقديره كان ممتثلا وإن لم يوافقه عرضه للعقاب فهذا ينقدح وجه امتناعه على ما سيأتي شرحنا عليه في كتاب النواهي إن شاء الله تعالى.

فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة في هذا.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٦٥/١٦

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٩٢/١٦

١٤٨- ومما تمسك به هؤلاء وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز فليمتنع تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو صعب عسر وربما يحرر ذلك فيقال الواجب ما يتعين الإقدام عليه فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم التعلق به لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير كما سبق ذكره في الطريقة الأولى ولكن **الإشكال قائم** في النفس في الصورة المتفق عليها.

١٤٩- وقد تردد **جواب** القاضي رحمه الله في هذا المقام لاستشعاره **إشكال الكلام** فمما ذكره أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال وقال من أخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان ثم ذلك الوقت يتعين [للفعل].." (١)

"ص -٧٨-...وجرى منه الامتثال في أثناء العمر والواجب على التخيير فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم فيما سبق.

١٥١- وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها مع اتساع الزمان فلا نقول يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت فلا يخليه عن فعل أو عزم ولكن لو أضرب عنه ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية ولم يبؤ بالإثم.

١٥٢- والذي أراه في طريقة القاضي رحمه الله أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة [مع عزوب] النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على أنا لا نرى ذلك رأيا.

١٥٣- فإن قيل فما وجه **الجواب** عن السؤال وكيف السبيل إلى حل **الإشكال قلنا** قد اشتهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت وظهر خلاف أبي حنيفة له رضي الله عنه ثم صح من.
نصه واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت لم يلق الله تعالى عاصيا فإن كان كذلك فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل وهو أن الصلاة لو أقيمت في أول الوقت لوقعت على مرتبة الواجبات وأجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحول ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف ما استبعدوه قطعا.
وسبيل مكالمة أصحاب أبي حنيفة في ذلك إذا استنكروا الوجوب على حكم جواز التأخير كسبيل مكالمة أصحاب الفور في الطريقة الأولى وإن تفطنوا لنفي المأثم في الصلاة وسلم لهم ذلك فلا وجه لمناكرتهم ومناظرتهم مع تسليم ذلك فإن أصر

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٠٧/١٩

مصر على المخالفة لم ينتظم ذلك إلا مع تأثيم من يموت في أثناء الوقت فقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب فهذا قولي في الأمر المؤقت.." (١)

"فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله: "أيما امرأة" فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ.." (٢)

"ص -٢٤١-...٥٧٠- فأن قيل: ما تمسكتم به من تعديل الرسول عليه السلام إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم فإنه ليس متضمنا نصا بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات واقتحموا موبقات يزول بأدناها نعت العدالة واستقامة الحالة وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن ولو تتبعناها لطال المغزى والمرام وتعدى الكلام حد الاختصار.

فالوجه المحصل لغرضنا القاطع الشغب عنا أن نقول: لا يتعلق متعلق بشيء يبغي به طعنا إلا وينقدح مثله متطرقا إلى من يعدله الطاعن ويؤدي مساق إلى الطعن في جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل مسلك يفضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود من سالكه فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقع والخطر.

٥٧١- والذي يعضد ذلك أن من تعلق بشيء من المطاعن في معين من الصحابة فعورض بمثله فيمن يوافق على تعديله فسينتهض الطاعن لحمل ما عورض به على محامل في الجواز وتحسين الظن ويتجه أمثالها وأجلى منها فيمن ذكره وإذا تعارضت الأقوال على نحو واحد وعسر الجمع بينها والقضاء بها ولم يكن بعضها أولى من بعض فالوجه سقوطها والإضراب عنها والاستمساك بما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة.

٥٧٢- وإنما تعدينا طور الاقتصار قليلا لسؤال به اختتام الإشكال وفي جوابه تحقيق الانفصال وهو أن قائلا لو قال غايتكم حملكم ما نقل من هناتهم على وجوه ممكنه في الجواز ولستم قاطعين بها بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام فإذا ترددت أحوالهم فليقتض ترددها [وقوفا] عن تعديلهم فإن التردد يناقض الحكم البات.

وسبيل الجواب عن هذا أن نقول هذا أولا نزول عن التصريح بالطعن ورضا بأن ينكف عن تعديلهم ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن.." (٣)

"فإن قيل المراد العلم بمقتضى الظن بالأحكام على الوجه المظنون فإن ظن وجوبه علم وجوب العمل به، وإن ظن حرمته علم حرمة العمل بها وكذا الباقي والتعرض للوجوب على سبيل التمثيل أجيب بأن القياس المذكور لا يفيد إلا وجوب العمل بمقتضى الظن لا غير، ولا يقال المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فإذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٠٩/١٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٠٨/١٩

(٣) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٨٢/١٩

تدبيته، وهكذا الباقي؛ لأنا نقول لا دلالة للعلم بالأحكام على ذلك فحينئذ يكون التعريف فاسدا ثم هذا كله بعد تسليم صحة أن يقال أولا العلم بالأحكام ويراد العلم بوجوب العمل بالأحكام، وإلا فقد يقال أولا لا دلالة له على هذا بشيء من الدلالات الثلاث، ولو قيل أطلق ذلك وأريد به هذا مجازا **فجوابه** أنه أولا ممنوع إذ لا علاقة بينهما مجوزة له ولو سلم فمثل هذا المجاز ليس بشهير ولا قرينة ظاهرة عليه فلا يجوز استعماله في التعريفات وثانيا العلم بوجوب العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الإجمالية، والفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية. وثالثا إنما يتم هذا المطلوب على مذهب المصوبة القائلين بكون الأحكام تابعة لظن المجتهد، وهو قول مرجوح كما سيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى. وأما على مذهب غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطأ فلا يكون مناطا للحكم ولا وجوب اتباعه موصلا له إلى العلم، قال المحقق الشريف: ولا مخلص إلا أن يراد بالأحكام أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الأمر أو في الظاهر، ومظنونه حكم الله ظاهرا طابق الواقع أو لا، وهو الذي نيط بظنه، وأوصله وجوب اتباعه إلى العلم بثبوته، ومن ها هنا ينحل **الإشكال بأنا** نقطع ببقاء ظنه، وعدم جزم مزيل له، وإنكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك؛ لأن الظن الباقي متعلق بالحكم قياسا إلى نفس الأمر والعلم المتعلق به مقيسا إلى الظاهر "وما قيل في" وجه "إثبات قطعية مظنونات المجتهد" بناء على أن المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على ما ذكره الفاضل العبري في." (١)

"والدليل السمعي الكلي بالنسبة إلى هذا العلم بهذه المثابة؛ لأنه يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته، وهي كونه مثبتا للأحكام الشرعية ثم لما كان اللازم في التعبير عنه لفظا للدلالة عليه بخصوصه أن يقيد بالحيثية التي يقع البحث عن أعراضه المذكورة من جهتها؛ لأنه لم تتحقق غاية تترتب على البحث عن أحوال شيء من جميع جهاته قيده بها، وقد اندفع بقوله إلى قدرة إثبات الأحكام **الإشكال المشهور** على قولهم إلى إثبات الأحكام، وهو أنه إذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فتكون جزءا منه. وحينئذ يلزم تقدمها على نفسها؛ لأنها مما يبحث عنها في هذا العلم ولا خفاء في أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد، وأن يتقدم على العارض على أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه المذكورة لا عنه ولا عن أجزائه حتى احتاجوا إلى **الجواب** عنه بأن الحيثية هنا ليست نفس الإثبات بل إمكانه، وأن هذا ليس من الأعراض المبحوث عنها فيه وذهب صدر الشريعة إلى أنها بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها فيه فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض متنوعة، وإنما يبحث في ذلك العلم عن نوع منها فالحيثية لبيان ذلك النوع لا قيد للموضوع "وبالفعل في المسائل" أي والموضوع بالفعل في مسائل هذا العلم "أنواعه" أي الدليل الكلي السمعي نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا إذا كانت دلالته قطعية. وقد وقع في التلويح أن هذا الحمل على موضوع العلم، وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على البديع، وقال فيه الدال على الموضوع إذا أفاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه والحمل في المسائل قلما يقع عليه نفسه بل كما أفادني المصنف رحمه الله حال القراءة عليه أن

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٥٦/٢١

موضوع العلم لا يكون موضوعا في شيء من مسائل العلم إلا إذا قلنا إن موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه ا هـ. يعني كما هو قول القاضي الأرموي، وقد نظر فيه في المواقف من وجهين على ما يعرف ثمة.." (١)

"ص -١٥٤-...ذلك إلى أصحابنا ثم يقدم بالنسبة إلى الكرخي على ما في الميزان عنه لأنه أعرف بمذهب شيخه من غيره ممن تأخر عنه مقدم عليه بالنسبة إلى غير الكرخي، وفي البدائع مشيرا إلى ما أخرج الستة عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام قال: "لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم" الحديث .

فإن قيل في هذا الحديث ضرب إشكال؛ لأن فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فأجاب عن شيء آخر لم يسأل عنه، وهذا حيد عن الجواب أو يوجب أن يكون إثبات الحكم في مذكور دليلا على أن الحكم في غيره بخلافه، وهذا خلاف المذهب ثم ذكر أجوبة منها أنه لما خص المخيط علم أن الحكم في غيره بخلافه، والتنصيص على حكم في مذكور إنما لا يدل على تخصيص الحكم به إذا لم يكن فيه حيد عن الجواب فأما إذا كان فإنه يدل عليه صيانة لمنصب النبي صلى الله عليه وسلم عن الجواب عن غير السؤال على أن التنصيص إنما لا يدل على التخصيص عندنا في غير الأمر والنهي فأما في الأمر والنهي فيدل عليه ا هـ. فأفاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف في كلام الشارع فقط يفيد بمفهوم المخالفة أنهم لا ينفونه في اللغة كما لا ينفونه في العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم في النضال في هذا المجال.." (٢)

"هذا وإنما لم أقل المراد بقول المصنف لانعقاده سببا في الحال على ما عرف يعني في باب التدبير من أنه لا بد لثبوت الملك وزواله من الأهلية لهما والموت سالب لهذه الأهلية فامتنع أن يجعل قوله المذكور حال حياته سببا بعد موته فلزمت سببيته في الحال وإلا انتفت أصلا لكنها لم تنتف شرعا فثبت ما قلنا؛ لأن هذا ونحوه يفيد أن سببية القول المذكور للحرية في الحال في باب التدبير إنما تثبت ضرورة زوال الأهلية إذا وجد المعلق عليه وحينئذ يقال: عليه لا يصح إلحاق إذا جاء غد فأنت حر إذا مت فأنت حر في ثبوت السببية في الحال لأن ثبوتها في مسألة التدبير للضرورة المذكورة وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وهي منتفية في إذا جاء غد فأنت حر لانتفاء المانع المذكور؛ إذ ليس موت القائل بمظنون قبل الغد فضلا عن كونه محققا ويكون الجواب بهذا لمن استشكل هذا الفرع على مسألة التدبير دافعا للإشكال، ولا يحتاج إلى الجواب بشيء من الأجوبة الماضية ثم أنى يكون الفرق بين الإضافة والتعليق بالخطر وعدمه مستلزما المساواة إذا جاء غد فأنت حر لإذا مت فأنت حر في عدم جواز البيع قبل الغد كما قبل الموت مع الإعراض عن جعل المناط في مسألة التدبير عدم الخطر بل ضرورة تصحيح قول المدبر شرعا، وهي منتفية في المقيسة فليتأمل.." (٣)

"رجوعه" أي الاستثناء "إلى الأول بالدليل قلنا الرفع ظاهر في الأخيرة ولذا" أي ولظهوره فيها "لزم فيها اتفاقا فلو تم" هذا الدليل الذي قيل "توقف في الكل وهو" أي التوقف فيه "باطل، وحاصله" أي قول الشافعية "ترجيح المجاز ففيما يليه" أي فالاستثناء فيما يليه "حقيقة وفي الكل مجاز وأما في غيرهما" أي ما يليه والكل "فيمتنع للفصل" بينه وبين المستثنى

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٩٠/٢١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٢٠/٢١

(٣) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٨٤/٢١

منه "حقيقة وحكما وفي المجاز يتوقف على القرينة" فتترجح الحقيقة ثم لو وقع الاستثناء من الكل مجازا ما علاقته **فالجواب** "والعلاقة تشبيهه" أي غير الكلام الأخير "به" أي بالأخير "لجمع العطف بخلاف الاتصال الصوري لأنه يتحقق بلا عطف ومع الإضراب" فلا يصلح علاقة "وما قيل في وجهه" أي التوقف في غير الأخيرة "الأشكال" بفتح الهمزة جمع شكل بفتح المعجمة "توجب الإشكال" بكسر الهمزة الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب "فمعناه" أن الاستثناء "يخرج من الأولى" تارة "ولا يخرج" منها أخرى "فتوقف فيه" أي في إخراجه من غير الأخيرة "وإلا" أي وإن لم يكن معناه هذا "اقتضى أن يتوقف في الأخيرة أيضا" وهو باطل "الشافعية" قالوا أولا: "العطف يصير المتعدد كالمفرد" وتقدم باقي توجيهه "أجيب" بأن تصيير المتعدد كالمفرد دائما هو "في" عطف "المفردات" بعضها على بعض لأن العطف في الأسماء المختلفة كالجمع في الأسماء المتفقة." (١)

"احتمال الصدق والكذب فهو إنشاء من كل وجه "وقد يلتزم" كونه إنشاء ويجاب عدم صحة نية الثلاث فيه بأنه لما كان في الأصل إخبارا ثم نقل إلى الإنشاء الشرعي يجب أن يبقى ما عرف أنه نقل إليه، ومن المعلوم أنه إنما نقل إلى وقوع واحدة فلا يجوز أن يقع به أكثر منها إلا بسمع، وهو منتف، وهذا معنى قوله: "غير أن المتحقق تعيينه برمته" أي أنت طالق بجملته "إنشاء لوقوع واحدة فتعديها" أي الواحدة إلى ما فوقها يكون "بلا لفظ" مفيد لذلك، وهو لا يقع بهذا "بخلاف طلقي" فإنه لم ينقل إلى شيء بل استعمل في معناه اللغوي "لأنه طلب لإيقاع الطلاق فتصح" نية الثلاث فيها كما تقدم. ولما كان هنا مظنة أن يقال يشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث بنيتها بطالق بوقوع الثلاث بنيتها بطالق طلاقا فإن طلاقا منتصب على أنه مصدر طالق أشار إلى **جوابه** أولا بقوله: "وفي الثلاث" أي وفي وقوعها بنيتها "بطالق طلاقا رواية" عن أبي حنيفة "بالمنع" أي بمنع وقوعها، وإنما يقع به واحدة، وإن نوى الثلاث فلا **إشكال وثانيا** بقوله "وعلى التسليم" لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة "هو" أي وقوعها به "على إرادة التطليق بطلاقا مصدر المحذوف" فإنه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ فصح أن يراد به الثلاث حينئذ معمولا لفعل محذوف تقديره طالق؛ لأني طلقتك طلاقا ثلاثا لكن قال المصنف "وإنما يتم" القول بوقوعها بطلاقا "بإلغاء طالق معه" أي مع." (٢)

"ص -٣٧٤-..."لاحتمال التكرار"، فقال فلو لم يحتمل لما أشكل عليه "وهو" أي وكونه دليلا "للوقف بالمعنى الثاني" وهو لا يدري مراد المتكلم به أهو المرة أم التكرار "أظهر" من كونه دليلا لاحتمال التكرار لأن كونه ظاهرا للمرة لا يستلزم كون السؤال في محل الحاجة لجواز العمل به من غير حاجة إلى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفيا على السامع فإن سؤاله في محل الحاجة وهو الأصل فيه والأصل الحمل على الأصل "وإيراده" دليلا "لإيجاب التكرار وجه بعلمه" أي السائل "بدفع الحرج" في الدين وفي حمل الأمر بالحج على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل قال المصنف "وإنما يصحح" هذا التوجيه "السؤال" على تقدير كون الأمر للتكرار، إذ يقال: إنه حينئذ لم يكن محتاجا إليه فيعتذر بهذا "لا كونه دليلا لوجوب التكرار" لاستغنائه حينئذ عن السؤال ظاهرا، وأما قوله "أو احتماله" ففيه

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٩٨/٢١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٨/٢٢

نظر لأن الاستفسار قد يكون للقطع بالمرجوح لظنه بقرينة عليه "ثم الجواب" للجمهور عن هذا السؤال "أن العلم بتكرير الحكم "المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه" أي سؤال السائل "لإشكال أنه" أي سبب الحج "الوقت فيتكرر" الحج لتكرر الوقت "أو" أن سببه "البيت فلا" يتكرر لا لكون الأمر يوجب التكرار أو يحتمله أو للوقف في مقتضاه، والاحتمال مسقط للاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه، والذي في صحيح مسلم وسنن النسائي عن أبي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا" فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم "، نعم كون السائل الأقرع بن حابس هو كذلك على ما في رواية ابن عباس عند أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه، ثم وجه الاستدلال به أن المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الأمر، وأجيب بالمنع بل معناه لصار." (١)

"ص -٣٩٢-...كلاهما عليه وجود الحل من وجه وهو منتف في المحارم وعلى هذا لا ورود للإشكال بالنسبة إلى النسب والعدة، وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا إشكال أصلا إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب، ويورد الإشكال بعدم الحد إذا لم يعلم بالتحريم على قولهم، ويدفع بأنه لعدم العلم بذلك، فليتنبه له. قال المصنف "ويجب مثله" أي هذا وهو البطلان "في العبادات" سواء كان النهي عنها لوصف ملازم أو لا، لأنها إذا لم تنتهض سببا لحكمها الذي شرعت له تحققت بوصف الباطل، إذ تصير عديمة الفائدة، وهذا بحث المصنف واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع. "كصوم العيد" فإن النهي عنه لمعنى ملازم وهو الإعراض عن ضيافة الله - تعالى - فكان بعد كونه حراما لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي عنه باطلا "لعدم الحل والثواب" أي لانتفاء صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذي شرع له العبادة النافلة، ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد فقال "فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوبه" أي القضاء بالإفساد "يتبعه" أي حل ابتداء الشروع، وهو منتف فإن قيل: فيلزم أن لا يصح النذر به لما في صحيح مسلم مرفوعا "لا نذر في معصية الله" لكنه يصح فالجواب المنع "وصحة نذره لأنه" أي نذره "غير متعلقه" الذي هو مباشرة الصوم المنذور فيه فصح "ليظهر" أثره "في القضاء تحصيلا للمصلحة" والحاصل أن صحة النذر به تتبع وجود المصلحة، لأن شرع المشروعات كلها لمصالح العباد، وفي تصحيح النذر به ذلك، وهو أن ينعقد به ليظهر في القضاء فيحصل به فما انعقد إلا موجبا للقضاء "فيجب" على هذا "أن لا يبرأ" الناذر "بصومه" لكنهم قائلون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لأنه نذر ما هو ناقص، وأداه كما التزمه ولما كان هذا مبنيا على أن موجب النذر وجوب أدائه فإذا لم يؤده حينئذ يوجب خلفه من القضاء دفعه بقوله "فإن لزم فيها" أي في صحة النذر "وجوب." (٢)

"ص -١١٢-...عدمه في العمر لبطل ترتب الصوم عليه لأن العجز عنها حينئذ لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن يحصل القدرة في الاستقبال.

"ولو فرط" الموسر الذي وجبت عليه الكفارة في التكفير بالمال "حتى هلك المال انتقل" وجوب التكفير به "إلى الصوم" أي

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٩١/٢٢

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٢٨/٢٢

التكفير به "بخلاف الحج" فإنه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى لو لم يقدر عليه حتى مات كان مؤاخذا به في الآخرة لأنه مبني على القدرة الممكنة كما سلف "وإنما ساوى الاستهلاك" للمال "الهلاك" في سقوط الكفارة بالمال ولم يساوه في سقوط الزكاة مع تساويهما في البناء على القدرة الميسرة "لعدم تعين المال" في الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك تعديا "بخلافه" أي المال "في الزكاة" فإن الواجب جزء من النصاب كما تقدم آنفا فإذا استهلكه فقد استهلك الواجب وبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر** وهو أن الواجب المالي في الكفارة يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر قبل التكفير بالصوم ولا يعود في الزكاة فتكون دون الزكاة وتوضيحه أن الشرع اعتبر القدرة في الزكاة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر فبعد فوات ما وجب منه لا تثبت القدرة على الأداء بحصول مال آخر فلا يعود الوجوب فأما الكفارة فيتعلق الوجوب فيها بمطلق المال لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لإثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سواء في ثبوت القدرة على التكفير به "ونقض" الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بناء على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها مع الدين الذي له مطالب من العباد "بوجوبها" أي الكفارة بالمال "مع الدين بخلاف الزكاة" بأن يقال لو كان الدين منافيا لليسر في الزكاة مانعا من وجوبها لكان منافيا له في الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيهما مشغولا بالحاجة الأصلية وهي قضاء الدين." (١)

"تعالى على لسان جبريل كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا عند ظن عبدي بي" الحديث. وما في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روي عن ربه عز وجل أنه قال: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا". والمتواتر وستعرف معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا أيمانهما وأبي فعدة من أيام أخر متتابعات وبعض الأحاديث الإلهية التي أسندها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى على لسان جبريل كالحديث الحسن الذي أخرجه أحمد وغيره أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي البلاد شر؟ قال "لا أدري حتى أسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدري حتى أسأل ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال إني سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الأسواق" فلا جرم إن قال "فخرجت الأحاديث القدسية" أي الإلهية ولم يبين مخرجها لاختلافه باختلاف نوعيها المذكورين. بقي أن يقال يبقى اللفظ العربي الذي أسنده النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر والتذكر وليس بقرآن داخلا في هذا التعريف فيحتاج إلى مخرج **والجواب** أن دخول هذا وخروجه فرع وجوده ولا وجود له فلا إشكال.." (٢)

"أنه كان للفقر وإنما لم يعط الآخر مع وجود الباعث لفسقه وإلا زال ظن كونه للفقر فظهر أنه لا يعلم أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على المقتضي ولا نعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا وإلا لكان التخلف قاطعا في عدم المقتضي "ويجري فيه" أي في هذا **الجواب** "**إشكال المقارنة**" أي ما إذا كان العلم بالتخلف مقارنا لظهور العلية إذ لا يتأتى حينئذ ذكر الاستمرار "ودفعه" أي إشكالها بأن ما يتوقف

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٢٧/٢٣

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٠/٢٤

على العلم بالعلية هو العلم بالمانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشيء بحيث إذا جامع الباعث منع مقتضاه كما تقدم كل منهما آنفا "وجه المختار" وأن عدم النقض في كل من المنصوصة والمستنبطة ليس بشرط في صحتها "أنه" أي التخلف "تخصيص لعموم دليل حكم" وهو كون الوصف علة "فوجب قبوله كاللفظ" أي كما يجب قبول التخصيص في العموم اللفظي إذ لا فرق مؤثر بينهما. "وما قيل الخلاف" في جواز التعليل بعلة منقوضة "مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع" أن لها عموما "إذ" المعنى واحد "لا تعدد إلا في محاله" فلا يقبل التخصيص "مانع هنا" أي من تخصيص العلة لأنها معنى والقائل بأن لها." (١)

"ص -٤١٨-...بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها أنت بائن وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه

وكذلك إذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين وهذا محال ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى

والاعتراض: على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد

والجواب من أوجه:وحاصله أنه لا **إشكال في** هذه المسائل ولا استحالة وما فيه من **الأشكال فينقلب** عليهم ولا يختص إشكاله بهذا المذهب:

أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان قلنا فيه رأيان

أحدهما: وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء فقولنا فيه قولكم فإنه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه وهذا يقطع مادة الإشكال

وعلى رأيي نقول يتخير بأي دليل شاء

وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها." (٢)

"ص -٤٢٨-...واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف فهذا ينقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد

الثالث: وهو **جواب** منكري أصل الاجتهاد أيضا أنه لو كان المراد ما ذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا إلى جهات مختلفة مع أن القبلة عند الله تعالى واحدة ولما جاز في الكفارات المختلفة أن يعتق واحد ويصوم آخر ولما جاز للمضطرين إلى ميتة لا تفي برمق جميعهم أن يتقارعوا ولما جاز الاجتهاد في أروش الجنايات وتقدير النفقات وفي مصالح الحرب وكل ما سميناه بتحقيق مناط الحكم وذلك كله ضروري في الدين

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٥٩/٢٥

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٢٥/٣١

وليس مرادنا الاختلاف المنهي عنه بل المنهي عنه الاختلاف في أصول الدين وعلى الولاة والأئمة

الشبهة الخامسة: قولهم:حسمتم إمكان الخطأ في الاجتهاد والصحابة مجمعون على الحذر من الخطأ حتى قالأبو بكر رضي الله عنه أقول في الكلالة برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان وقال علي لعمر رضي الله عنهما إن لم يجتهدوا فقد غشوا وإن اجتهدوا فقد أخطأوا أما الإثم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدية فعليك

ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر كتب فيه هذا ما أرى الله عمر فقال امحه واكتب هذا ما رأى عمر فإن يك خطأ فمن عمر وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن لمبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب أصابت امرأة وأخطأ عمر وقال ابن مسعود في المفوضة إن كانت خطأ فمني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرا." (١)

"ص -١٠٣-...الله"١.

والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني؛ فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة -والفقه فيما رووا أمر آخر- أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله.

على أن المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه؛ يجر إلى العمل به ويلجئ إليه، كما تقدم بيانه، وهو معنى قول الحسن: "كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرنا إلى الآخرة"٢.

وعن معمر؛ أنه قال: "كان يقال: من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله"٣.

وعن حبيب بن أبي ثابت: "طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية، ثم جاءت

---

١ أخرجه أحمد في "الزهد" "١٨٥"، وأبو داود في "الزهد" "رقم ١٨٢"، والطبراني في "الكبير" "٩/ ١٠٥/ رقم ٨٥٣٤"، وابن بطة في "إبطال الحيل" "ص٢١"، وأبو نعيم في "الحلية" "١/ ١٣١"، والبيهقي في "المدخل" "رقم ٤٨٦"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٤٠٠، ١٤٠١"، بإسناد كلهم ثقات؛ إلا أن عون بن عبد الله لم يدرك ابن مسعود، كما قال أئمة هذا الفن، وبالانقطاع أعله الهيثمي في "المجمع" "١٠/ ٢٣٥"؛ فإسناده ضعيف بسببه.

وذكره ابن الجوزي في "صفة الصفوة" "١/ ٤١٦".

٢ أخرجه ابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٥" بسند فيه عبد الله بن غالب مستور، والربيع بن صبيح صدوق، سيئ الحفظ؛ كما في ترجمتيهما في "التقريب".

٣ أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" "١١/ ٢٥٦"، ومن طريقه البيهقي في "المدخل" "٥١٩"، والخطيب في "الجامع" "٧٧٤، ٧٧٥"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩" بإسناد صحيح.." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣٥/٣١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٥٦/٣٤

"ص -١٣٢-...له؛ فكلاهما إبطال للحد على زعمك، فإذا جاز إبطاله مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولما لم يعد هذا إبطالا للحد؛ فلا يعد الآخر.

والثالث:

أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص؛ صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثلوا ذلك بقوله، عليه السلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"١؛ فمنعوا -لأجل معنى التشويش٢- القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف، وذلك خلاف ما أصلت، وبالجملة؛ فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب: أن ما ذكرت لا **إشكال فيه** على ما تقرر.

= والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به، ويقول: إن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصا مما حده الشرع، **الإشكال بالزيادة** على الطريق الذي قرره كما راعى **الإشكال بالزيادة** والنقص في **الإشكال الثالث**، وقد وجه همته في **الجواب** عن **الإشكال الثاني** إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: "فلا يصح قياس المجاوزة عليه"، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدرجا في قوله: "وهو نقص" يعني، وهذا **إشكال**، ثم أخذه مقدمة؛ فقال: فلتجز الزيادة". "د".

١ سيأتي تخريجه "ص٤١١"، والحديث في "الصحيحين" وغيرهما.." (١)

"ص -١٣٣-...أما الأول:

فليس القياس١ من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي -صلى الله عليه وسلم- على العمل بها؛ فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته.

وأما الثاني:

فسيأتي في باب العموم والخصوص٢ إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص٣، وإن سلم أنها تخصص؛ فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلت على ذلك؛ فالعقل مثله، فقوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات البارئ وصفاته؛ لأن ذلك محال٤، بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٩٣/٣٤

١ تأمل لتأخذ جواب أصل الإشكال الأول؛ لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة، أي؛ فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندعيه. "د".

٢ انظر: "٤/ ٤٤".

٣ ادعى المصنف فيما يأتي أن الشارع نقل ألفاظ العموم عن مدلولاتها اللغوية إلى معان أخر، وصار له في هذه العمومات عرف يخالف عرف اللغة؛ فيكون العام الذي يراه الأصوليون مخصوصا بمنفصل مستعملا عنده في المراد منه فقط، وبهذا يخرج عن العام الذي دخله التخصيص، وستطلع إن شاء الله تعالى على ما يطعن في هذه الدعوى. "خ".." (١)

"ص -١٦٢-...ولا زلت منذ زمان أستشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى أفريقية؛ فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة؛ أن جمهور مسائل الفقه١ مختلف فيها اختلافا يعتد به، فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلاف٢ وضع الشريعة.

وأيضا؛ فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه، وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم٣: بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف

---

١ جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدا به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الخلافات غير معتد به خلافا، على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذا؛ فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر. "د".

٢ سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية. "د".

٣ كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: "المراد بهذا البعض هو الشيخ الإمام ابن عرفة التونسي، كما يعلم ذلك بمراجعة أوائل "البرزالي"؛ فإنه ذكر ورود السؤال من بعض فقهاء غرناطة -يعني: المصنف- عن الشيخ ابن عرفة في مسائل عديدة، من جملتها هذه المسألة؛ فذكر عن السائل المذكور البحث فيها من سبعة أوجه:

أحدها:." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٩٥/٣٤

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٣٥/٣٤

"ص -١٦٤-...عنه، وقد قال عليه السلام: "حفت الجنة بالمكاره"١، هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه: بأن ما قررتم من الجواب غير بين؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده، والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه، وأما المقلد؛ فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين، والعامي -في عامة أحواله- لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين والذي دليله أضعف، ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؛ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر، وليس العامي كذلك، وإنما بني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به، والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يعتد به قليل٢؛ كالخلاف في المتعة٣، وربا النساء، ومحاش٤ النساء، وما أشبه ذلك.

---

١ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ١١/ ٣٢٠/ رقم ٦٤٨٧"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه ٤/ ٢١٧٤/ رقم ٢٨٢٣" من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه.

٢ أشرنا آنفا إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعا إلى ما سيقرره في موضعه، وأن القليل هو الذي يعتد به خلافا. "د".

٣ أبيحت المتعة في صدر الإسلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريما مؤبدا بقوله -عليه الصلاة والسلام- كما في "صحيح مسلم" "رقم ١٤٠٦ بعد ٢١": "قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة"، ومن حكمة تحريمه أنه يحط من شأن المرأة، ويجعلها كالأدوات المبتذلة يتناولها الرجال واحدا بعد آخر، ثم إن المقصد الأعظم من النكاح التناسل، ومصلحة الولد تستدعي أن يتربى بين أبوين يرتبطان بعاطفة وداد روحي وإخلاص في المعاشرة، وهذه الرابطة لا تستقيم حيث يعقد النكاح لأمد معلوم. "خ".." (١)

"ص -١٦٥-...وأيضا؛ فتساوي الأدلة١ أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض؛ فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف، لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعي أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر؛ فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور، وهو شديد جدا، و"من يشاد هذا الدين يغلبه"٢، وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبين جوابه بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه، كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة.

وإذا تأملنا مناط المسألة؛ وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا، فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديدا في مخالفة النفس، وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع قبل النظر في

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٤/٢٣٩

١ يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله: "ولا يعلم هل تساوت أدلتهم..." إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له. "د".

٢ قطعة من حديث أوله: "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه..."؛ أخرجه البخاري في "الصحيح" "كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ١/ ٩٣/ رقم ٣٩" عن أبي هريرة، رضي الله عنه.." (١)

"ص -٢٠٥-...ولم يرضه العلماء١، بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.

وفي القرآن: ﴿ولا تمش في الأرض مرحا﴾ [الإسراء: ٣٧]؛ إذ٢ يشير إلى هذا المعنى.

وفي الحديث: "كل لهو باطل إلا ثلاثة"٣، ويعني بكونه باطلا أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمرا ضروريا وهو النسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام؛ فإنهما يخدمان أصلا تكميليا وهو الجهاد٤، فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا بين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه٥.

وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية؛ فلنضعه [ها] هنا، وهي:

---

١ في الأصل: "العقلاء".

٢ في الأصل: "قد".

٣ مضى تخريجه قريبا.

٤ عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضروريا في حال، وتكميليا في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين. "د".

وكتب "خ" هنا ما نصه: "عد المصنف في المسألة الثالثة من كتاب المقاصد الجهاد في قسم الضروريات، وهو الذي يقتضيه تعريف الضروري بما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا؛ فإن هذا المعنى متحقق في الحرب التي يقصد بها دفاع الهاجمين أو مناجزة المتحفزين".

٥ هذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة "بخصوصه" "د".." (٢)

"ص -٣١٦-...إلى المسبب.

فإن قيل١: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٤١/٣٤

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٩٢/٣٤

إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه٢ من هذا الكتاب، فإذا طابقه صح، فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع؛ كان بذلك مخالفا له، وكل تكليف قد خالف٣ القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك؛ لما مر أن المسببات غير مكلف بها، وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على إثر إيقاع المكلف للأسباب٤ ليسعد من سعد ويشقى من شقي، فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له

---

١ هذا **الإشكال مبني** على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة. "د".

٢ في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب "المقاصد" "ص٢/ ٢٨٩ وما بعدها".

٣ ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقا، لا بموافقة ولا بمخالفة. "د".

٤ هذا جار على مذهب أهل السنة من أن الآثار صادرة عن قدرة الخالق مباشرة، ولكنه يوجدها عند وجود أسبابها المرتبطة بها في النظام العام ما لم يرد خرق السنن المعروفة لحكمة بالغة، وقالت القدرية: وهم المعتزلة أن الله أودع في العبد قدرة تصدر عنها آثارها بطريق الاختيار أو التوليد والسببية، ووافقوا الفلاسفة في قولهم: إن السبب يوجب أثره إلا أن يمنع منه مانع؛ فالسبب والمسبب عندهم مقدوران للعبد؛ إلا أن أحدهما مباشرة والآخر بواسطة. "خ".

قلت: قارن لزاما بـ"مجموع فتاوى ابن تيمية" "٩/ ٢٨٧، ٢٨٨ و١٠/ ٣٨٨-٣٩٣ و٤٨٤-٤٨٨".." (١)

"ص -٣٤٣-...فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سببا شرعيا؛ فالطهارة مثلا سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث؛ فهو معنى رفض النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينهض سببا في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب١ لا إبطال المسببات.

فالجواب: أن الأمر ليس كذلك، وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصدا بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث، ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها؛ فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد؛ فالفرق بينهما ظاهر. ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال إنه يؤثر، ولم يفصل٢

---

١ أي: فيعود **الإشكال الأول**. "د".

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣٨/٣٤

٢ بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له. "د".

قلت: من نسب القول إلى مالك بأن رفض النية له أثر في بطلان الطهارة بعد تمامها لم يأخذه من نص كلامه، وإنما قاسوه على قوله: "من تصنع لنوم؛ فعليه الوضوء، وإن لم ينم". قالو: هذه عبادة يبطلها الحدث؛ فصح رفضها.." (١)

"ص -٤١٤-...لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث فعند ذلك كمل مقتضى اليمين والزهوق١ أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب٢ للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفا٣، والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات، فإن العقل إن لم يكن؛ فالتكليف محال عقلا أو سمعا، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف، وكذلك لا يصح أن يقال: إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان، وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال٤ بأمرين:

أحدهما:

أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية٥، وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

١ خروج أي روح. "ماء".

٢ إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإن كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني. "د".

٣ فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم، ولكن شرطه الموت. "د".

٤ أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ **فجوابه** يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته. "د".

٥ ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلا أن يقال: إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطا، وقد سلمه. "د".." (٢)

"ص -٤٨١-...والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك؛ فكذلك قوله: ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ [البقرة: ١٥٨]، يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجبا١؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨]، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٧٣/٣٤

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٧٠/٣٥

مجرد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أن نحمله٢ على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية٣: ﴿من شعائر﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا **إشكال فيه**، وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى٤، وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين

---

١ ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلا وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه. "د".

٢ أي: فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة "الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة" فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿من شعائر الله﴾ صارفا للفظ ﴿لا جناح﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط. "د".

٣ في النسخ المطبوعة: "ويكون مثل قوله في الآية"، وما أثبتناه من الأصل و"ط".

٤ إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. "د".." (١)

"ص -٥٤١-...كون الصوم أياما معدودات ليست بكثيرة؛ فهو تيسير أيضا ورفع حرج.

وأيضا؛ فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفا بها وفيها حرج كلي أو أكثري ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨].

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجا ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفا بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات؛ فكذلك نقول في محال الرخص: إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذا العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول:

فظاهر، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها،

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٥/١٦٢

= فيها الرخصة والسهولة -في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهورا مثلا- ففي أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانيا قال: "وأيضا... إلخ"؛ أي: إن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل الجواب عن الجميع قوله: "فإذا العزيمة... إلخ"؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضا، وقوله: "ونحن نجد في بعض... إلخ" تمهيد للجواب، ولا يخفى أن كلا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله. "د".." (١)

"ص -٥٧٩-...أحدها: متعاطي الأسباب على وجه صحيح ثم قصد أن لا يقع المسبب

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٤٨/٣٥

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٥/٢٩٠

الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا وكذلك غير المشروعة ٤٠١

أمثلة على ذلك منها قتل الحر بالعبد ٤٠١

قد يكون ذلك يسبب مصلحة ليس ذلك سببا فيها ٤٠٢

وقد يكون يفعل ذلك لقصد وهو على وجهين ٤٠٢

- أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ٤٠٢

أمثلة على ذلك ٤٠٣." [(١)]

"ص -٦٨-...أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع، أو نفع ما مندفع.

- ومنها: أن القرافي أورد أشكالا في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

"المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماها كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلويث الأيدي.... إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمن يؤثر وقيد١ النيران وملابسة الدخان وغير ذلك٢؟ فيلزم أن لا يبقى مباح ألبتة.

وإن أرادوا٣ ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول٤ عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا٥: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على

"١، ٢" انظر: "الاستدراك ٢".

٣ أي: حتى تبقى المباحثات قائمة. "د".

٤ أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع، نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء، لكان تحكما وسفها وخلوا عن الحكمة، تعالى الله عن ذلك. "د".

٥" أي: **جوابا** عن **الإشكال بأن** إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئا من المباح، يعني: فإن قالوا: "نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الإشكال"، نقول لهمك يلزمكم الدور. "د".." [(٢)]

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٩٣/٣٥

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٧٨/٣٦

"ص -٧٠-...في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر **الجواب**، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط، وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: ﴿ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و ﴿يحكم ما يريد﴾ [المائدة: ١]، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء لا غرو في ذلك١، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب٢ تزلزلت قواعد الاعتزال". هذا ما قاله القرافي٣.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها، لم يبق لهذا **الإشكال موقع**، أما على مذهب الأشاعرة، فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك٤، والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير [إخلال بالخروج٥ في

---

١ في "د": "لا غيره"، وفي الأصل و"خ": "لا غير وفي ذلك"، وكتب "م": "الذي يظهر لي أن أصل العبارة "لا غير ذلك" يعني إنهم يتمسكون بهذا الكلام، ولا يذكرون غيره"، والمثبت من "ط" و"النفائس".

٢ أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة. "د".

٣ ذكر ذلك في النفائس" "١/ ٣٥٢-٣٥٣"، وانظر مناقشته في "شرح الأسنوي" "١/ ١٣٠- ط السلفية".

٤ **جواب** عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر **الجواب**. "د".." (١)

"ص -٧٢-...واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة١ في أنفسها.

وقد نزع إلى هذا المعنى أيضا٢ في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها "جواز الإقدام مع قيام المانع"، قال:

"هو٣ مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله، وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه، كقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨]، وفي الحديث: "لا ضرر ولا ضرار"٤، وذلك مانع من وجوب

---

١ أي: فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم."د".

٢ أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة، فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذلك، فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا، ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد بها الدليل على الأصل الذي استثنيت منه

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨١/٣٦

هذه الرخصة كما سبق بيانه **جوابا** عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة، لكان تفسير الرازي لها جيدا، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذلك، لاتجه **إشكال القرافي** على هذا التفسير ثم عجزه أخيرا عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين. "د". قلت: انظر كلام الرازي في "المحصول" "١/ ١٢٠".

٣ في "ط": "وهو".." (١)

"ص -٧٥-...هذه الأمور، والآخر أن صورة الإنسان مكرمة لقوله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤]، وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد، ولا يلزمه المشاق والمضار.

وأيضا الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعد منها، واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس، وإن قلت على العبد كالكفر والإيمان، فما ظنك بغيرهما؟

وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعين؛ لأنه لا يمكن١ أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح، فإن أكل الميتة وغيره.

---

١ أي: لا يمكن **الجواب** بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص، فإن المانع فيها قوي، فذلك كانت رخصا -قال: إن هذا **الجواب** لا يحسم **الإشكال**؛ لأن بعض الرخص- كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذا، فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا، فتدخل أحكام الشريعة كلها؛ لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر **الإشكال**، هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على **الجواب**، وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقة لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين، فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه، فللرازي أن يلتزم أن كل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعا. "د". وفي "ط": "لأنه يمكن" بحذف "لا".." (٢)

"ص -١٠٥-...المسألة الثانية:

للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

أحدهما:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٦/٨٥

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٦/٩١

والثاني:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة١.

فالجهة الأولى:

هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام، تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين -ممن ليسوا من أهل اللغة العربية- وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية:

فهي التي يختص٢ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب [الخبر والمخبر و] المخبر عنه والمخبر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: "قام زيد" إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت: "زيد قام"، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: "إن زيدا قام"، وفي جواب المنكر

---

١ وتنتقل حيث انتقل المتبوع

٢ في نسخة "ماء/ ص ١٣٧": "اختص".." (١)

"٣ كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا: "وعلى هذا، فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية"، وهنا يقول: "إنها أمور إضافية"، و"إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة"، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصا بالاعتقاديات، لأنا نقول: الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال، فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق؟ "د".." (٢)

"ص -٣٤٤-...المسألة السادسة:

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة، فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال١، وإن كان سعيا في حظ النفس.

وأما الثاني، فعمل بالحظ والهوى مجردا.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٢٣/٣٦

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٨٤/٣٦

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلا: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به، فأنا أستمتع٢ بالمباح وأعمل باستجلابه؛ لأنه مأذون فيه، وإما بالقوة ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه٣ من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه، فهذا في الحكم الأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحا، إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير٤ المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرر هذا، فبيان كونه عاملا٥ بالحظ والامتثال أمران:

---

١ سيأتي استشكاله، إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد **الجواب** أثر **للإشكال في** نظره. "د".

٢ أي: يقضي شهوة نفسه؛ لأنه مأذون فيه، فقد جمع بين الأمرين كما ترى. "د".

٣ أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع، فيكون في قوة القول المذكور. "د".

٤ وهو المندوب. "د".

٥ أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى. "د".

قلت: وفي الأصل: "عاملا بالحق".." (١)

"ص -٣٥٧-...خلاف١ ما وقع الكلام عليه.

فالجواب أن ما تعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعني، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول، فلا يخلو أن يكون الحظ [المطلوب]٢ دنيويا أو أخرويا.

فإن كان أخرويا، فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعا، فطلبه من حيث أثبته صحيح؛ إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي، وذلك غير قادح في

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٦٣/٣٦

١ لم يقل: "سقط كونه متعبدا بها" مع أن هذا هو محل الإشكال على أصل المسألة، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاما، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: "وأيضا إلى هنا"، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: "وأيضا"، واستنتج فيه قوله: "فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد"، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن الغرض. "د". وفي "ط": "فالعامل ملتفتا إلى...".

٢ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ونسخة "ماء/ ص١٩٣".." [1]

"ص -١٨-...في معناه.

والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك، أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا إشكال فيه، وأما العاداديات، فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه، لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه؛ فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، أما تعلق الوجوب بنفس العمل١؛ فلا إشكال في صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله، بخلاف قصد التعبد بالعمل؛ فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه؛ فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعا.

والثاني: من وجهي الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح في عبادة٢، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا؛ كأخذ٣ الأموال من أيدي الغصاب، وما افتقر منها إلى نية التعبد؛ فلا يجزيء فعلها بالنسبة إلى المكره في خاصة نفسه حتى ينوي القربة٤ كالإكراه

---

١ الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال بهذا النظر؛ فغير ممكن لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا بالنظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به. "د".

٢ في الأصل و"ط": "عادة".

٣ في الأصل: "لأخذ".

٤ قرر ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "٢٦/ ٣٠" الإجماع على أن الذي يؤدي العبادة خوفا من الضرب أو من السلطان، أو تقليدا للآباء والأجداد لا تقبل منه.." [2]

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٨٢/٣٦

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٨/٣٨

"ص -٦١-...وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن "لا ضرر ولا ضرار"١، وما تقدم واقع فيه الضرر؛ فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل، ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجانا، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهرا لما كان إمساكه مؤيدا٢ إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهرا؛ لما صار منعه مؤديا٢ لإضرار الغير، وما أشبه ذلك٣.

فالجواب أن هذا كله لا **إشكال فيه**، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضا؛ فقد تعارض٤ هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، [وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك]٥، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق، والحاصل أن

---

١ مضى تخريجه "٢/ ٧٢".

٢ في الأصل: "مؤيدا لأضرار... مؤيدا".

٣ انظر في هذا: "الحسبة" "ص١٤-٢٥" لابن تيمية، و"الطرق الحكمية" "٢٨٦ وما بعدها"، و"شرح النووي على صحيح مسلم" "٣/ ٨"، "بداية المجتهد" "٢/ ١٣٨"، و"بدائع الصنائع" "٥/ ١٢٩"، و"الاختيار" "٣/ ١١٦"، و"المنتقى" "٥/ ١٧" للباجي، و"الاعتصام" "٢/ ١٢٠" للمصنف.

٤ في الأصل: "تعرض".

٥ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"ص -٩٦-...لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه؟

فالجواب أنه لو كان كذلك -وقد تعين عليه القيام بذلك العام- لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق، نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد؛ فهذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هذا أنه واقع١ في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره -وإن كان لغيره غناء أيضا- فينحتم أو يترجح الطلب، والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل **إشكال وخلاف** بين العلماء، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٠/٣٨

فصل:

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في "المدارك"٢ أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة،

---

١ كذا في "ط"، وفي غيره: "وقع".

٢ "٢/ ٥٨٩-٥٩٠ - ط بيروت".." [1]

"ص -١٥٤-...أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير أم لا؟ فإن قلت لا؛ كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت نعم؛ خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هذا نمط آخر، وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك؛ فهذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا **إشكال فيه**، وقد قال الله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥].

وقال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ الآية [المائدة: ٢].

ومسألة الحفظ من هذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص.

فالحاصل١ لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا؛ فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها:

ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال٢ أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني٣:

ما يقتضي زوالها عينا؛ [فلا **إشكال أيضا** في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا]٤؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

---

١ هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: "وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام..." إلى قوله: "الجهة الرابعة" حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عبادتها، وعادتها. "د".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "فلا شك".

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٣٣/٣٨

٣ أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"ص -٢٢١-...طلوع الشمس أو عند غروبها، وهذا الباب واسع جدا.

والثالث:

أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلف١ عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا٢ بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجبا، وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما٣ في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا﴾ [التوبة: ١٠٢]، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني٤؛ لم يكن العمل الصالح صالحا٥، فلم يكن ثم خلط عملين، بل صارا٦ عملا واحدا؛ إما صالحا، وإما سيئا٧، ونص الآية يبطل هذا، وكذلك جريان

---

١ في "ف": "المكلف".

٢ كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: "إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضا؛ كالحج والجهاد مثلا في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره... "إلخ ما ذكر هناك. "د".

٣ أي: بحيث يكون وجدوه الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيء وصفا للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله. "د".

٤ كذا في "ط"، وفي غيره: "للوصف الثاني"، وكتب "د": "لعل الأصل: "كالوصف الثاني"، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: "كالوصف للآخر".

٥ لو زاد هنا جملة "أو السيء سيئا"؛ لناسب قوله بعد: "إما صالحا، وإما سيئا". "د".

٦ في "د": "صار"، المثبت من الأصل و"م" و"ف".

٧ نوسع في البيان، وإلا؛ فسابقه يقتضي أنه سيء فقط. "ف".." (٢)

"ص -٣١١-...ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف؛ حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة؛ فلها شروط أيضا إن اختلت لم تعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص١ منه الأحكام "المفهوم"، وكله مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرع عنه متفقا٢ عليه.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه٣ على القرى بسبب اختلافهم فيه أولا، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢١٠/٣٨

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٠٦/٣٨

شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم عن٤ خمسة وعشرين اعتراضا، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهرا جليا.

وأيضا؛ فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين:

إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوما بالضرورة، وبل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضا، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها؛ فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جدا، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب أن هذا كله٥ لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

١ ف "ط": "يقتص".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "منه متفق".

٣ يقال: طم السيل القرى؛ علاها وغلب عليها. "ف".

٤ في "د": "من".

٥ الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: "بحسب التفسير المذكور"؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا **الجواب** خاص بالوجه الأول من وجهي **الإشكال**، وسيأتي **جواب** الثاني في المسألة التالية حيث يقول: "وأما مسائل الخلاف وإن كثرت... إلخ". "د".." (١)

"٤ في الأصل: "لا في حسب".

٥ قد يفهم من التقييد أن هذا **الجواب** إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذلك قوله فيما سبق: "ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى... إلخ"، ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم؛ لأنه مهما كانت **إشكالات** القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضر الثالث كغيره من الأدلة الشرعية. "د".." (٢)

"ص -٣٧٦-...والثاني:

أن مثل١ هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده، زاعما أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذلك٢

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣١/٣٨

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٤١/٣٨

لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كل آمر قاصدا للمأمور به، وكذلك النهي حرفا بحرف٣، وهو المطلوب.

والثالث:

أن هذا لازم في أمر التعجيز، نحو ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥]، وفي أمر التهديد نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠]، وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر٤ بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة٥،

---

١ إنما قال "مثله"؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل. "د".

٢ عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصوير هذا، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو **جوابهم** فهو **جوابنا**. "د".

٣ أي: في **الإشكالين** جميعا. "د".

٤ أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره. "د".

٥ يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة. "د"." (١)

"قال "د": "أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند **الجواب** عن **الإشكال الأول**".

قلت: قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "١٦/ ٧٩" أنه "ليس تقييد المطلق رفعا لظاهر اللفظ، بل ضم حكم آخر إليه"، وهذا وما قاله المصنف مسلك حسن؛ فإنه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه، وانظر: "المسودة" "ص١٤٩"، و"المحصول" "٢/ ٢٥٤"." (٢)

"ص **-٣٨٣-...فالجواب** عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد١ من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنى اللفظ، [بحيث]٢ لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: "أعتق رقبة"٣؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها٤ لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مما٥ في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٨/٣٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٢/٣٩

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوما من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي، والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم

---

١ وبهذا يكون قد قال في المسألة قولا وسطا؛ فالأمر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف؛ ليفيد أن له اختيارا خاصا يخلص من الإشكالات فيها. "د".

٢ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"ط".." (١)

"٦ على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله "سوى البضع"؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت إما مطلقا كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**: "وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب... إلخ".." (٢)

"ص -٤٤٦-...الأصل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له، فإن اشترطه المشتري؛ فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع١ من أجل بقاء التبعية أيضا؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه؛ فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل.

وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز٢ شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق٣، غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؟ فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهذا واضح جدا. **والجواب** عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا **إشكال في** حصوله على الجملة، ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل [هي]٤ مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال، أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال: فغير صحيح لأن المنافع

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٨/٣٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١١٧/٣٩

١ وهو الغرر والجهالة. "د".

٢ أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا.... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هذا، وهو روح المسألة. "د".

٣ في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية. "د".

٤ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"م" و"ط"، وكتب "ف": "الأنسب: "هل هي مقصودة؟" بذكر الضمير العائد على المنافع".." (١)

"ص -٥٣٤-...يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك، هذا خلف، وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك [ما كان]١ في معناه أو شبيها به.

فصل

- ومنها: بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه"٢، ثم دعا له بعد ذلك؛ فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ **وجواب** هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل٣ الطلب؛ فلا **إشكال في** دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له٤ كقوله: "إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض". قيل٥ وما بركات الأرض؟ قال: "زهرة الدنيا". فقيل: هل يأتي الخير بالشر؟ فقال: "لا يأتي الخير إلا بالخير، وإن هذا المال حلوة خضرة"٦ الحديث.

وقال حكيم بن حزام: سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني، ثم سألته فأعطاني،

---

١ سقط من "ط".

٢ الحديث ضعيف جدا؛ كما بينته بإسهاب في التعليق على "٢/ ٤٤٨".

٣ في "ط": "وأصل".

٤ في "ط": "مشروعية اكتسابه".

٥ في "ط": "قال".

٦ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١/ ٢٤٤/ رقم ٦٤٢٧"

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٣٣/٣٩

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٩/٢٦٨

ذكر الأدلة على حرمة البدع بعموم، ثم الاستشكال بأن من البدع

ما هو غير مذموم بل هو إما مندوب أو واجب ٣٨-٣٩

الجواب عن هذا **الإشكال بنقض** الأمثلة واحدا واحدا ٣٩." (١)

"ص -٥٩٢-...المسألة الثانية: في التشابه ٣٠٧

فوائد هذه المسألة ٣٠٧

ثبت التشابه بقلة في النصوص "الأدلة" لأمور: ٣٠٧

الأول: النص الصريح ٣٠٧

الثاني: أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس **والإشكال كثيرا** ٣٠٨

الثالث: الاستقراء ٣٠٨

فإن قيل كيف يكون المتشابه قليلا؟ وهو كثير على الوجه الذي أراده المصنف ٣٠٩

القواعد الكلية لا تجري على الاطراد ٣٠٩

ثم إن المسائل المتفق عليها قليلة والمختلف عليها كثيرة ٣٠٩

الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص من القوادح العشرة المذكورة ٣١٠

الكلام في أخبار الآحاد وضعف الأسانيد، والاختلاف فيها ٣١١

وهناك القياس ٣١١

مقدمتا الاستدلال الشرعي؛ "الشرعية"؛ و"نظرية" تتعلق بتحقيق المناط ٣١١

الجواب عن هذه الإشكالات وأن التشابه إنما هو بحسب الواقع قبل البيان ٣١١-٣١٢

لا بد من جمع النصوص في المسألة وعدم أخذ طرف منها ٣١٢

مثل المعتزلة في اتباع المتشابه ٣١٣

وجميع أهل الطوائف ٣١٣

المسألة الثالثة ٣١٣-٣١٤

المتشابه الواقع في الشريعة حقيقي وإضافي ٣١٥

فالأول: هو المراد بالآية، وهو قليل، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق

به تكليف سوى مجرد الإيمان ٣١٥

اختلاف النصارى في شأن سيدنا عيسى عليه السلام وبالتالي

إفكهم وافتراؤهم على الله جل وعلا ٣١٥-٣١٦

الهوى والفساد عند النصارى ٣١٦-٣١٧

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٩/٣٢٢

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٤١/٣٩

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٩/٣٤٥

الجواب عن الرابع ٤٤٦

القصد إلى المنافع ٤٤٧

ضوابط المنافع بالكلية ٤٤٧

فصل: أقسام منافع الرقاب: ٤٤٨

الأول: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكما ولا موجودا ٤٤٨." (١)

"ص -١١-...خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة، وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات"١ ونحو ذلك؛ فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم٢ ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم؛ فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

= شاسع بين المقامين؛ لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة القطعية والنقلية، فكل ما ورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد، فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى تتوله أو نطرحه، وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد -وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة- خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: "مقتطعة مستثناة من ذلك الأصل"، وقوله: "ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية... إلخ"، وبالجملة؛ فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: "كما إذا ثبت... إلخ" مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني، والله أعلم، وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين، فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة. "د".

قلت: وانظر ما قدمناه "٢/ ١٩٥، ٢٥٧ و٣/ ٣١٩، ٣٢٣" من قواعد وكليات تخص تأويل الصفات؛ ففيه ما يثلج الصدر، ويريح الفؤاد.." (٢)

"٤ أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية، والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني؛ فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدئ قد لا يعرف

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٤٨/٣٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٧/٤٠

هذه الاستعمالات الشرعية؛ فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين. "د".

قلت: انظر في هذه الأوضاع: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "١٢/ ١١٣-١١٥ و١٩/ ٢٣٥-٢٣٦"، و"الإيمان" "١٠-١١٢" لابن تيمية، و"نزهة الخاطر العاطر" "٢/ ١٠-١١" لابن بدران، ط دار الكتب العلمية، و"أصول التشريع الإسلامي" "ص٢٤٦" لعلي حسب الله، و"الحقيقة الشرعية" "ص١٣ وما بعدها" لعمر بازمول.." (١)

"ص -٢٩-...الافتراء على الله والتكذيب بآياته؛ فصارت الآية من جهة إفرادها١ بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام مجملة٢ في عمومها فوقع الإشكال فيها، ثم بين لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص٣ على هذا بوجه.

---

١ فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها -أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا- وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملا وجعل الآية مجملة، فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص. "د".

قلت: وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" "١/ ٤٣٤": "إن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك -أي: إن معنى الظلم في الآية هو الشرك- فإنه الله سبحانه لم يقل: ولم يظلموا أنفسهم، بل قال: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، ولبس الشيء بالشيء تغطيته به، وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر".

وانظر حول تفسير الآية: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "٧/ ٧٩-٨٢".

٢ في "ط": "محتملة".." (٢)

"ص -٣٣-... وبالجملة، فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي١ لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل٢ ألبتة، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال٣ على ما تقرر، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحا أكمل.

---

١ أي: العربي البحت الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية؛ فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٨/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٣/٤٠

أريد من اللفظ. "د".

٢ وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضا. "د".." (١)

٣" الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد، والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها؛ فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال؛ لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي؛ فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: "والجواب عنه" معطوف على لفظ: "ما"؛ فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت، قوله: "يتضح" واقع في جواب الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: "والجواب" كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب. "د".

قلت: يريد بقوله: "بعضهم": "ف"؛ فإن العبارة هذه: "والجواب عنه" وقال: "صوابه: "وبالجواب عنه""." (٢)

"ص -٤٦-...فصل:

فإن قيل: حاصل١ ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

- منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص؛ هل يبقى٢ حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين؛ فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفا فيها: هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المطلقات٣ فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور؛ لم يبق٤ الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

---

١ يعني: يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل في العام؛ إلا أنهم عند

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤١/٤٠

الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي؛ فالمآل واحد، والخلاف في العبارة، وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه. "د". وفي "ط": "حاصل هذا أنه".
٢ أي: العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلا، أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله؛ فليس بحجة اتفاقا، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقا، وقال البلخي: "حجة إن خص بمتصل لا منفصل". "د".
٣ أي: يوجد فيها. "ف".
٤ أي: لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية =." (١)

"ص -٥٢-...ذلك؛ فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها، وللمخالفة حكم١ آخر.

وأيضا؛ فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال٢ التناقض المتوهم في الاجتماع، ونظير تخلف العزيمة للمشقة٣ تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه٤ الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور، وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها٥، وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن٦ المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص؛ وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها؛ فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدها مسألة على حدتها، وهي:

---

١ وهو رفع الإثم. "د".
٢ كيف والمخاطب واحد؟ على كل حال هو الله تعالى؛ فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول؛ **فالإشكال باق** لا يرتفع بهذا **الجواب** لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفا غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض؛ فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو **الجواب** بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: "هل هي" هي. "د".
٣ أي: لا بعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه؛ فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول؛ لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تتميم الكلام. "د".
٤ ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه. "د".
٥ وإن لم يكن مما يسمى رخصة. "د".
٦ في "ط": "على".." (٢)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠/٦٠
(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠/٦٩

"ص -٦٣-...وأيضا؛ فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف١ اللائق بكل واحد منهما؛ كالحيض، والنفاس، والعدة، وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه.

وأما الأول٢؛ فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع؛ كالجمعة٣، والجهاد، والإمامة ولو في النساء٤، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير؛ ففرق بين بول الصبي والصبية، إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد؛ فإن له اختصاصات في القسم المشترك٥ أيضا، وإذا ثبت هذا؛ لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله؛ فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل٦ للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا

---

١ في "ط": "في التكليف".

٢ وهو القسم المشترك. "د".

٣ يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية؛ فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين؛ فقال: "وأيضا... إلخ". "د".

٤ في "ط": "ولو للنساء".

٥ كفرضية الجمعة مثلا. "د".

٦ ويبقى قوله: "لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها"، ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل؛ لم يلتفت إليها في الجواب، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد؛ إن عقليا فعقلي، وإن شرعيا فشرعي. "د".." (١)

"ص -٦٤-...أن الخصوصيات وما به الامتياز غير١ معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأسا، وذلك باطل؛ فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث أنه الإشكال المورد٢ على القول بالقياس؛ فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل:

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠/٨٨

١ ويبقى قوله: "وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل"، ولم يلتفت إليه في **الجواب**؛ لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذا من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقا، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام. "د".

٢ وحاصله أن المنكرين للقياس قالوا: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات، وذكروا لذلك أمثلة كما هنا، ثم قالوا: وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكو ذلك تحكما وتعبدا.

والجواب: بالمنع وأن الأحكام الشرعية ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا، كالحجر على الصبي؛ فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وما عدا ذلك لا يقاس فيه، **والجواب** هنا كذلك.." (١)

"ص -٦٥-...لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن١، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه.

ومن فهم هذا هان عليه **الجواب** عن **إشكال القرافي٢** الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقوله: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾ [البقرة: ٦٥].

وبحديث: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها"٣ إلخ.

وقوله: "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين"٤.

---

١ أي: تعرض. "ف".

٢ في كتابه "الفروق" "٣/ ٢٦٦، الفرق الرابع والتسعون والمائة".

٣ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤/ ٤٢٤/ رقم ٢٢٣٦"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣/ ١٠٢٧/ رقم ١٥٨١"، عن جابر بن عبد الله، رضي الله عنه.

٤ أخرجه أبو داود في "المراسيل" "رقم ٣٩٦"، وأبو عبيد في "الغريب" "٢/ ١٥٥" بسند رجاله ثقات إلى طلحة بن عبد الله بن عوف عن النبي، صلى الله عليه وسلم: "لا شهادة لخصم ولا ظنين"، ولفظ أبي عبيد ما أورده المصنف وهو مرسل؛

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٨٩/٤٠

فهو ضعيف.

ويشهد له ما أخرجه أحمد في "المسند" "٢/ ١٨١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٥". وأبو داود في "السنن" "٤/ ٢٤/ رقم ٣٦٠٠"، وابن ماجه في "السنن" "٢/ ٧٩٢/ رقم ٢٣٦٦"، وعبد الرزاق في "المصنف" "رقم ١٥٣٦٤"، والدارقطني في "السنن" "٤/ ٢٤٣"، وابن جميع في "معجم الشيوخ" "ص١٠٨"، وابن مردويه في "ثلاثة مجالس من أماليه" "رقم ٢٨"، والبيهقي في "الكبرى" "١٠/ ١٥٥" من طرق عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر =." (١)

"ص -٢٢٤-...المسألة التاسعة:

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا **إشكال فيه**؛ لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وقال سبحانه: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ [النحل: ١٠٣].

ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣].

وهذا الرد على شرط **الجواب** في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حبر، وكان نصرانيا فأسلم، أو سلمان١، وقد كان فارسيا فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم، وقال تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك؛ فدل على أنه عندهم عربي، وإذا ثبت هذا؛ فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه؛ فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي؛ فليس٢ من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه

---

١ أخرجه ابن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر عن الضحاك قوله؛ كما في "الدر المنثور" "٥/ ١٦٨"، وهو مردود بأن الآية مكية، وسلمان أسلم في المدينة، وتجد أقوالا أخرى عند ابن جماعة في "غرر التبيان في من لم يسم في القرآن" "ص٣٠٥"، ولم يذكر سلمان من بينها.

٢ سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير. "د".." (٢)

"ص -٣١٢-...معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه؛ فلا يصح لنا أن نقول: إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله، عليه الصلاة والسلام.

وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له؛ فلا يتوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه لا أنها مقدمة عليه١.

وأما خلاف٢ الأصوليين في التعارض؛ فقد مر٣ في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند٤ إلى قاعدة مقطوع بها فهو

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٩١/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٠٦/٤٠

في العمل مقبول، وإلا؛ فالتوقف، وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني

---

١ انظر مناقشة هذا الكلام فيما مضى في التعليق على "ص٢٩٨".

٢ شروع في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**، وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما؛ فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتابا ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا. "د".." (١)

"ص -٣١٣-...كلي، وتبين معنى هذا الكلام هنالك، فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية، والخبر معارضة أصلين قرآنيين؛ فيرجع إلى ذلك، وخرج عن معارضة كتاب مع سنة، وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين١، وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على٢ الخبر بإطلاق.

وأيضا؛ فإن٣ ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز، ولعلك٤ لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة؛ فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه، والله أعلم.

---

١ أي: وسيأتي الكلام فيه بعد. "د". وفي "ط": "لأنه من تعارض...".

٢ كما تقدم في رد عائشة حديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه" بآية: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. "د".

٣ هذا **جواب** **الإشكال الثالث**، وهو أن السنة أيضا فيها قطعي السند؛ فلا تقل عن الكتاب في الدلالة. "د".

٤ كأنه سلم **الإشكال بالمتواترة** على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة، ولكنه جعل أمره هينا؛ لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني: يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه -صلى الله عليه وسلم- وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال. "د".." (٢)

"ص -٣٣١-...قال عبد الرحمن بن مهدي: "الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث". قالوا١: "وهذه الألفاظ لا تصح٢ عنه -صلى الله عليه وسلم- عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديث قوم٣؛ فقالوا: نحن نعرضه٤ على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمده٥ على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله؛ وجدناه مخالفا لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال".

هذا٦ مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب، ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم؛ فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنه.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣٥/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣٧/٤٠

فالجواب: أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول؛ فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيان للكتاب؛ فلا بد أن تكون بيانا لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا عمل المكلف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان؛ عصى الله تعالى في

---

١ ما سبق نقله عن ابن مهدي وما يأتي بعد: "قالوا" من كلام ابن عبد البر في "جامع بيان العلم" "٢/ ١١٩١".

٢ لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع، صلى الله عليه وسلم. "د".

٣ في مطبوع "الجامع" زيادة: "من أهل العلم".

٤ في مطبوع "الجامع": "نعرض هذا الحديث".

٥ فهي معارضة بالقلب، بنفس دليل الخصم. "د".

٦ أي: ما ذكر في **الإشكال الرابع** من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة. "د".." [1]

"ص -٣٣٣-...ويبقى النظر في وجود١ ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى، وقوله في السؤال: "فلا بد أن يكون زائدا عليه" مسلم، ولكن هذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح إذ كان للشرح٢ بيان ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحا، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب٣؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل٤ الوجه الثاني.

وأيضا؛ فإذاه كان الحكم في القرآن إجماليا وهو في السنة تفصيلي، فكأنه ليس إياه؛ فقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه -عليه الصلاة والسلام-، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين٦، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكما صار كاختلافهما معنى؛ فاعتبرت٧ السنة اعتبار المفرد عن الكتاب.

---

١ يعني: أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا؟ وقد أحال **جوابه** على المسألة الرابعة، كما أحال عليها **الجواب** عن **الإشكال الثالث**. "د".

٢ في نسختي "ف" و"م": "في الشرح".

٣ إنا لا نريد واحدا بخصوصه كما علمت، بل يكفينا الشمول للاثنين، كما تدل عليه الآيات، فإن زعمت القصر على الشرح؛ فعليك بالدليل، ولا يصح أن يقال: إن شمول الدليل للمدعي محل النزاع، بل محل النزاع هو نفس المدعى. انظر: "حجية السنة" "ص٥١٢".

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٦٩/٤٠

٤ أي فيقال: قولكم "لما كانت السنة متروكة على حال" غير مسلم، بل تكون متروكة لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب. "د".

٥ في الأصل: "وإذا فإذا".

٦ في "ط": "معنى المبين هو معنى البيان".." [1]

"٧ جواب عما يقال: إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير، وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله، عليه السلام: "أوتيت القرآن ومثله معه"، وقوله: "وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله"؛ فهو يقول: لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب؛ فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟ "د".." [2]

"٤ يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقا بقوله: "بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل"؛ أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولا، ولكنه تركه قصدا يعد مما لا حرج فيه، وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك، وقوله: "تركه قصدا" مفهومه أنه إذا كان تركه -صلى الله عليه وسلم- له اتفاقا ومصادفة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه، وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه. "د".." [3]

"ص -٤٧٧-...الموضوعات والمحتويات:

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٧٢/٤٠

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٧٣/٤٠

(٣) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٥٥/٤١

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢١٤/٤١

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢١٥/٤١

إشكالات من الأصوليين والجواب عنها ٤٤-٤٦
فصل: فيما ينبني على المسألة من أحكام ٤٦
منها: من المسائل الخطيرة في الدين؛ العام إذا خص
هل يبقى حجة أم لا؟ ٤٦
التخصيص بالمتصل والمنفصل ٤٧
عمومات القرآن ٤٧-٤٨
بعث النبي -صلى الله عليه وسلم- بجوامع الكلام ٤٨
صيغ العموم في الأصل الاستعمالي ٤٩
المسألة الرابعة: ٥٠
العزائم تبقى على عمومها، وإن ظهر أن الرخص تخصصها ٥٠
إشكالات من أوجه على المسألة:
الأول: أن العزيمة مع الرخصة من باب الكفارة ٥١." (١)

"ص -٦٩-...الخيرة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا يشاء إلا من تعارض الأدلة؛ فقد ثبت إذا في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصول الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة؛ فإنها من المواضع المخيلة١.

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعا٢؛ لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها٣ قد وضعت؛ ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه؛ فقد قال تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم

---

١ بضم فكسر؛ أي: المشكلة من أخال الشيء اشتبه، أو بفتح فكسر، أي: التي هي موضع الخيل، وهو الظن، وفي "ط": "فإنها في المواضع..".

٢ الأنسب بقصد الاختلاف: ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾؛ أي: ليموت من يموت عن حجة عاينها، و﴿ويحيى من حي عن بينة﴾، أي: يعيش عن حجة شاهدها، فلا يبقى محل للتعلل بالأعذار لا نظر فيه؛ أي: لا **إشكال فيه**؛ لأنه يستلزم إرادة الاختلاف كما أشار إليه بقوله: فقد قال..." إلخ.

وقال "د": "أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية" ا. هـ.

قلت: وقارن مع حاشية "رقم ٣" بعدها.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤١/٢١٨

٣ أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير آية: ﴿ليهلك من هلك﴾... إلخ لأن هذا وضع قدري ليس تابعا للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية. "د".." (١)

"٤ أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتبا على سابقه من قوله: "ومعلوم أن الراسخين... إلخ"، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جوابا حاسما للإشكال؛ فقوله: "فلما كانوا منقسمين إلى مصيب... إلخ"؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة. "د".

٥ وهي المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها؛ إذ هي وقع الخلاف في أن المصيب فيها واحد أو متعدد، أما العقليات والشرعيات القطعية؛ فالمصيب فيها واحد، وإنما في إثم المخطئ فيها وتكفيره وفيه تفصيل يرجع إليه في كتب الأصول. "ف".." (٢)

"ص -١٣٩-...تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل١ الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوي أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء٢ الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء٣، وأشباهها من المسائل التى خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: إنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم، فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب، فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا إشكال في اطراحه٤، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد

---

١ لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد طرفي النفي والإثبات. "د".

٢ في "ماء": "خطأ".

٣ جمع محشاة، وهي "في الأصل" مبعر الدواب أراد بها هنا أدبار النساء، وفي الحديث محاشي النساء حرام. "ف" و"م". وقال "ماء": "أي: إتيانهن في أدبارهن".." (٣)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٩٨/٤٢

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٠٣/٤٢

(٣) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٠١/٤٢

"ص -٢٦٥-...وكانوا يبحثون عن أفعاله١ كما يبحثون عن أقواله، وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلا يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوما، فكان عمله للاقتداء محلا بلا **إشكال بخلاف** غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلا عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا؛ لأنه ليس بمعصوم، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال؛ لم يكن٢ معتبرا في الأفعال، ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق٣ على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع؛ ليتخذ فيها أسوة.

وأما الإقرار؛ فراجع [في المعنى] إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فكذلك يكون بالنسبة إلى

---

١ وصنفوا في حجيتها وأحكامها كتبا ورسائل، منها: "المحقق من علم الأصول" لأبي شامة "ت٦٦٥هـ"، و"تفصيل الإجمال" للعلائي، و"أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام" لمحمد العروسي عبد القادر، و"أفعال الرسول" لمحمد الاشقر، وهو أوعبها وأحسنها.

٢ الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به؛ ترخصا لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة. "د".." (١)

"ص **-٢٧٣-...فالجواب**: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما١ تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد٢ إن حصل؛ وذلك أنه إن كان موافقا٣ قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا؛ فإن كان الأول؛ فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفا مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق٤ دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه [لك]؛ حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٨٩/٤٢

هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال.

---

١ في الأصل: "إذا".

٢ أي: بل يقع الانتفاع به نادرا، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: "أو كان مظنة للحصول". "د".

٣ في "ط": "بقوله".." (١)

"ص -٢٨٥-...المسألة الثانية:

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة **جوابه**؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله؛ والإجماع على عدم صحة مثل هذا١، بل لا يمكن٢ في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل٣ به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دلني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواء؛ لعد من زمرة المجانين؛ فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هذا أيضا غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال؛ فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذى يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتحد في ذلك النظر٤ أو يتعدد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدد؛ فالنظر في التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان [قد] اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله، وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه البتة، وقد٥ مر في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب؛ فلا نعيده.

---

١ حكى الإجماع الرازي في "المحصول" "٦/ ٨١" وغيره.

٢ أي: حصوله من العقلاء. "د". وفي "ط" بعده: "في الوقائع".

٣ كذا في "ط"، وفي غيره: "بالجهل".

٤ هكذا في الأصل، وفي "د" و"ط" و"ماء": "القطر".

٥ في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها. "د".." (٢)

"ص -٤٠٠-...حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي؛ إذ كان صائما؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: "كل معنا يا فتى. فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر شهر فأبى فقال شقيق: كل ولك أجر صوم

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٠١/٤٢

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤١٣/٤٢

سنة. فأبى؛ فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله". فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده١.
وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: "هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا؛ فعليك بالعراق"٢. فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه٣ في **جوابه**، ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه.
فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها، أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد، فإن عرض **إشكال فالتوقف** أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

---

١ مضت في "٢/ ٤٩٧"، وهي في "رسالة القشيري" "١٥١"، وانظر ما علقناه هناك.
٢ مضى قريبا "ص٣٨٥"، وتخريجه هناك.
٣ لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: "فإن كان كذا...." بإيعاز أصحاب مالك لتهييبهم سؤاله بأنفسهم. "د".." (١)

"ص -٤١٤-...المسألة السادسة:
فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة، فلا بد من فرضها مسلمة.
وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: "هذا مسكر" وكل [مسكر]١ خمر أو وكل مسكر حرام"؛ فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضا، وإذا خالف فيها فلا نكير على الجملة لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف فثي أن كل مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب، فلا يكون٣ هذا المشار إليه خمرا وإن أسكر، وإذ ذالك لا يسلم أن كل مسكر مر، ويخالف أيضا في أن كل مسكر حرام؛ فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذا [قد]٤ صارت منازعا فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة النزاع، وهو خلاف ما تأصل.
والجواب: أن تقدم صحيح، وهذا **الإشكال غير** وارد، وبيانه أن

---

١ سقطت من "د" و"ف"، وكتب "د" ما نصه: "لعله سقط هنا كلمة "مسكر" كما يدل عليه لاحق الكلام".
٢ أي: فلا بدع في ذلك، ولا ضرر في طريق المناظرة. "د".

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٦٦/٤٣

٣ أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من "د".." (١)

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٤٣/٨٥

أحوال السؤال من المتعلم للعالم ٣٧٢-٣٧٣

فقه الإجابات ٣٧٣." (١)

"ص -٢٠٧-...ومن منع ذلك فقد كابر.

ومن سلم وقال: لا أسميه مجازا: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه١. والله أعلم.

---

١ خلاصة ما يريد أن يقوله المصنف: أن القرآن يوجد فيه كثير من الآيات المشتملة على المجاز، وأتى بأمثله لذلك، وأن من منع ذلك فقد كابر وعاند؛ لأنه ينكر شيئا موجودا ومحسا، ثم أشار إلى أن هناك من لا يسميه مجازا، وإنما يطلق عليه إطلاقات أخرى، قال المصنف، فالخلاف مع هذا خلاف لفظي، قائم على الاصطلاح، ولا مشاحة فيه. هذا معنى كلامه.

وقد نقل الطوفي عدة أوجه للمحتجين بأنه ليس في القرآن مجاز، نلخص منها:

أولا: أنه يلزم عليه أن يكون الله -تعالى- متجوزا، أي: مستعيرا؛ لأن مستعمل المجاز يسمى في اللغة متجوزا، والتجوز: استعارة اللفظ لغير موضوعه، فيلزم: أن يسمى الله -تعالى- كذلك، لكنه لا يسمى بذلك، فلا يكون المجاز واقعا في القرآن.

ثانيا: أن المجاز لا ينبئ بنفسه عن معناه، فوقوعه في القرآن يوقع في اللبس **والإشكال وعدم** البيان، ومقصود القرآن البيان.

ثالثا: أن العدول إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، أو يدل عليه، والعجز على الله -تعالى- محال.

ثم أجاب -رحمه الله تعالى- عن هذه الأدلة -بما ملخصه.

أما عن الدليل الأول، فأجيب عنه **بجوابين**:

أحدهما: صحة تسميته -سبحانه- متجوزا بمعنى: أنه مستعمل للمجاز وليس فيه نقص ولا محذور، كما يسمى متكلما باستعماله للكلام.

ثانيهما: عدم التسليم بأنه -سبحانه وتعالى- لو تكلم بالمجاز، لزم أن يسمى متجوزا للفرق بينه -سبحانه- وبين خلقه؛ فإن أسماءه -سبحانه- وصفاته توقيفية، بخلاف غيره. =." (٢)

"قلنا إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنبي جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام فى هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضا قصة عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى بكر رضى الله عنه فى زمان الحديبية من صد النبى صلى الله عليه وسلم عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع فى ذلك العام أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام فقال له أبو بكر أقال العام قال لا قال فسندخل فسكت عمر وعلم الحق من قوله وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٢٣/٤٣

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٢٩/٤٥

ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وسنفصل عنها ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى.

الجواب أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء.." (١)

"ص -٨٦-...وإن قلتم يموت لا عاصيا فلم يبق للوجوب فائدة.

الجواب أنا نقول يموت لا عاصيا ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب وذلك لأنا بينا أن الوجوب على التوسع جائز وردوه مشروعا ومعقولا وبينا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول فى الفعل إلى وقت مثله فى الفعل فلا يكون محرما عليه لأن المحظور عليه فى الواجبات تركها على الإطلاق والترك على الإطلاق هو الترك على وجه يفوت المأمور والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور ثم إذا أحس بالفوات وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير وأما إذا مات بغتة وفجأة فهو غير مفوت للمأمور لأنه إنما آخر من وقت إلى وقت مثله وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتا وإذا صار حيث يؤدى إلى التفويت منعناه من التأخير فصار الفوات عند موته بغتة محالا به على الله تعالى لا على العبد لأنه قد فعل ما كان مطاقا له ذلك فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه إلا أنه صار فائتا بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعده الحياة فى وقته وكان من هذا الوجه على العبد لم يجز أن يوصف بالعصيان وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى كذلك هاهنا وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل ولم نبق على ما قررناه إشكال بوجه ما وهذا الفصل قد أعيي الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول فى أصوله لا يستقيم مع قولنا أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب وكذلك زعم أن الصلاة فى أول الوقت لا تجب والمفعول فى أول الوقت ينبغى أن يكون نافلة وهذا ترك لمذهب الشافعى رحمه الله ومساعدة للمخالفين وليس سبيل من ينصب للتقدم فى." (٢)

"ص -١٧٨-...لأن كل من جعل الآية حجة فى مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصا.

فأما إذا كان المخصوص معلوما فقد بينا وجه كون العموم حجة فى الباقى وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص فإن عليا رضى الله عنه قال فى الجمع بين الأنثتين المملوكتين فى الوطء أحلتهما آية وحرمتهما آية وقد روى عن عثمان رضى الله عنه مثل ذلك١ وعنيا بقولهما أحلتهما آية قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ وعنيا بآية التحريم قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ مخصوص منه البنت والأخت واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فى قليل الرضاع بقوله تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ [النساء: ٢٣] وقال قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير وأن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط وذلك يوجب تخصيص الآية ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة.

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٢٧/٤٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١٣٤/٤٩

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا فى الندب وعلى الشذوذ فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهى عمومات مخصوصة وقد قال الأصحاب فى أصل المسألة أن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازا ولا يخرجه من أن يكون حجة كالمجمل إذا اتصل به البيان وإنما قلنا أن التخصيص بيان لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله وهذا باق بلا إشكال والاعتماد على الدليل الأول.

أما الجواب قلنا قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل فى غير ما وضع له.

قلنا لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليل يوجب تخصيصه فأما عند وجود قرينة مخصصة توجب تخصيصه فلا بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص.." (١)

"ص –٨–...الصحابة وأما قتل الحسين بن على ابن ملجم فإنه على أى جهة قتله كلام كبير وأيضا فإن الصحابة قد كانوا في هذا الوقت تفرقوا تفرقا عظيما واعتزل جماعة من وجوههم وكفوا قولهم وفعلهم والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه في الفرق بين الحاكم والمفتي وهو تفريق حسن فلا بأس به في هذا المكان وهو نافع جدا في صورتي الإيراد في مسألة المبتوتة ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار في الورثة وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة فأما في التابعين ومن بعدهم فلا ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين والأولى التسوية بين الجميع وقال بعض أصحابنا: إن إمساك الناس من إظهار الخلاف إنما يدل على الإجماع إذا كان في شئ يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه وهو منكر لا يمكن استدراكه وأما الذى يمكن استدراكه فلا يكون سكوت الباقين دليلا على الإجماع والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق لأنه ليس فيه كثير معنى والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين وقد ذكر القاضي أبو الطيب في كتاب الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنته فأوردته ويدخل فيه الجواب على خلافهم قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ والثاني: أن الحق واحد وما عداه باطل وإذا ثبت هذان الأصلان فلا يخلوا القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به وإن كان باطلا فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال: إما أن لا." (٢)

"ص –٢١–...وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم في الاجتهاد. ألا ترى أن من طالت صحبته للنبى صلى الله عليه وسلم من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع في الاجتهاد واحد فبطل ما قالوه ولأن هذا الترجيح

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣١٣/٤٩

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ١١/٥١

إن كان قائما يكون فيما يوجد من التنبيه فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين فلا يكون لمن شهد مع النبي صلى الله عليه وسلم مزية على غيره فإن قال قائل: إنكم قد قلتم: من قبل إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع وإذا لم يكن شرطا وقد انعقد الإجماع فكيف يعتبر خلاف التابعي؟ **واجواب**: أنا قد قلنا في أول المسألة ما يبطل هذا السؤال لأنا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد فأما إذا سبق الاتفاق فلا **إشكال أن** أنعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى وموافقته لذلك وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع.

"فصل": قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعا. وقد سبق بيان هذا ومما يتصل بهذا أن من الناس من قال: إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل المصرين الكوفة والبصرة لم يعتد بخلاف غيرهم١ وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا. وقال بعضهم: إذا أجمع الخلفاء الاربعة لم يعتد بغيرهم وذهب إلى هذا القاضي أبو حازم من أصحاب أبي حنيفة وحكاه الضميرى عنه٢. وقالت الرافضة: إذا قال على كرم الله وجهه شيئا لم يعتد بخلاف

---

١ انظر نهاية السول "٣/٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥" إحكام الأحكام "١/٣٤٩" المستصفى "١/١٨٧" روضة الناظر "١٢٦" حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي "٣/٢٦٤، ٢٦٥" أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير "٣/١٥٤، ١٥٥".." (١)

"ص -٣٢-...على المنع زمن عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفة في زمان أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا في زمان عمر رضى الله عنه على [أن]١ ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول **الإشكال فلم** يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شئ وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه وقد قال بعض أصحابنا: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيرا وأما إذا تمادى الخلاف في زمان فتطاول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه في سقوط أحد القولين ليظهر ذلك في الزمان الطويل فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن في اختلافهم وفاقا ضمنيا على أن الخلاف في هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما **الجواب** عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقا ضمنيا فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين في العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٥١/٣٧

فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا: ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ها هنا فإن الإجماع الذي يوجد من بعد من أهل العصر الثاني يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق." (١)

"ص -١٥٨-...بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا في هذا الموضع على وجه السؤال **والجواب** ما يبين أن الإجراء والطرد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الإطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلا أولى ومن جعل ما ذكرناه دليلا يجيب عن هذا فيقول إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن في انتصاب الشئ علما على الحكم ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن.

وعندي: أن **الإشكال لا** يزول بهذا ويدخل على ما ذكروا فصل الشرط الذى قدمنا فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وليس بعلة ومن يقول إنه علة ولا يفرق بين اشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشئ قد يوجد عند الشئ اتفاقا وينعدم عند عدمه اتفاقا ولا يدل على أنه علة.

وقد حكى الإمام أبو المعالى عن الأستاذ أبي إسحاق أن الدليل على صحة العلة إنما يكون بتقرير إحالته ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ومطابقته الأصول وعبر عن هذا فقال وأنا أقرب في ذلك قولا فأقول إذا ثبت حكم في أصل وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشئ فهذا هو الضبط الأقصى الذى ليس عليه مزيد فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو المظنون علما وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على هذا سؤالا فقال فإن قيل: الإخالة مع السلامة هي الدالة على صحة القياس إذا لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.." (٢)

"وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه: قلنا: لا ننكر أن توجد الأمارة في بعض المواضع من غير حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع العلة من العلل شرطنا في كونها أمارة انتفاء تلك العلة وانتفاء الموضع الذي لم يوجد حكم العة فيه حكمها ولا يكون العلة المذكورة طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة في كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد في صحة العلة وفى المواضع التي استشهدوا بها في الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضا وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن وكذلك نقول في تلك المواضع إن قوة الظن تفوت خصوصا إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر **والإشكال مع** ما قلناه قائم لأنه تمكن دعوى زوال الأمارة في الغيم الرطب وفي الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرة أو مرتين فكذلك في مسألتنا وجب أن لا تزول الأمارة بوجود التخصيص في موضع أو موضعين إلا أنا نقول: لابد أن تضعف الأمارة بما ذكرنا ولابد من توفر القوة من كل وجه لأن هذا ظن يثير

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٥٩/٥١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٠٥/٥١

حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم في الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعي به وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمارة في موضع ما. فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه وهذا جواب حسن

---

١ انظر إحكام الأحكام "٣/٣١٥".." (١)

"ص -٢١٠- ... عن الطرق البدعية، فلا يجوز أن يقال إنه ليس في الطرق الشرعية التي بعث الله بها نبيه ما يتوب به العصاة، فإنه قد علم بالاضطرار والنقل المتواتر أنه قد تاب من الكفر والفسوق والعصيان ما لا يحصيه إلا اله تعالى من الأمم بالطرق الشرعية، التي ليس فيها ما ذكر من الاجتماع البدعي. ، فلا يمكن أن يقال: إن العصاة لا يمكن توبتهم إلا بهذه الطرق البدعية، بل يقال: إن في الشيوخ من يكون جاهلا بالطرق الشرعية عاجزا عنها، ليس عنده علم بالكتاب والسنة، وما يخاطب به الناس، ويسمعهم إياه، مما يتوب الله عليهم، فيعدل هذا الشيخ عن الطرق الشرعية إلى الطرق البدعية، إما مع حسن القصد إن كان له دين، وإما أن يكون غرضه الترؤس عليهم، وأخذ أموالهم بالباطل. انتهى.

قلت: ويشكل على بعض الناس عند ذكر هذه القاعدة أن هناك أمور استجدت تستخدم في دعوة الناس لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، واتفق العلماء على استحباب استعمالها في دعوة الناس إلى عبادة ربهم "كالشريط" وما إلى ذلك.

والجواب عن هذا الإشكال: أن المراد بهذه القاعدة هو أن يكون المقتضي موجودا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وليس هناك مانع يمنع منه،ومع ذلك لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم فيكون استعماله بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم بدعة، "فالشريط" مثلا كان هناك مانع يمنع منه،وهو عدم استطاعة إيجاده،وعليه فلا يدخل في هذه القاعدة، كما سيأتي بيانه من كلام شيخ الإسلام في قاعدة المصلحة المرسلة." (٢)

"قوله: "والموجبية والمانعية أعلام" جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم: إن هذا الحد غير جامع؛ لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير، فقال: لا نسلم أن الموجبية والمانعية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام؛ لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة وإن سلمنا أنهما من الأحكام فليسا خارجين من الحد؛ لأنه لا معنى لكون الزوال موجبا إلا طلب فعل الصلاة، ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك، ولا نسلم أيضا أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد، فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع، والمعنى بالبطلان حرمته، فاندرجا في قولنا: بالاقتضاء أو التخيير، وإنما عبر في السؤال بالفساد، وفي الجواب بالبطلان إعلاما بالترادف. واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور، أحدها: وجوب الظهر ولا إشكال في أنه من الأحكام، والثاني: نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه، والثالث: كون الزوال موجبا الشرع وأنه لا معنى للشرعي إلا ذلك، وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم؟ إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في

---

(١) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٣٧٦/٥١

(٢) موسوعة أصول الفقه (١٨) مؤلفا موافقا للمطبوع، ٢٠٩/٥٦

المانعية، وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضا؛ لأن الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه، وأما دعواه أن الصحة هي الإباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به، وأيضا يقال له: صحة العبادات داخلة في أي الأحكام الخمسة، فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع فيقال: بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. قوله: "والترديد في أقسام المحدود لا في الحد" جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم: إن في الحد صيغة أو وهي للشك، فقال: لا نسلم وقوع الشك في الحد." (١)

"واعلم أن الإمام لما ذكرنا أن أمر الله تعالى معناه الإخبار، جعله عبارة الإخبار بنزول العقاب على من يترك، ثم استشكله بالوجهين السابقين، وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو؛ لأن الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه إخبارا بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأمورا تقليلا للإشكال؛ لأن سؤال العفو لا يرد عليه، وإنما يرد عليه الأولان فقط، وهو من محاسن كلامه، على أنا نجيب عن العفو بأن نقول: الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو. وقوله: "قيل: الأمر في الأزل... إلخ" لما شبهنا أمر الله تعالى في الأزل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا، اعترضوا عليه بما سبق فأجبنا عنه، فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا: كيف يعقل الأمر في الأزل، سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء؛ لأن الأمر في الأزل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينتقل، عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهي، بخلاف أمر الرسول -عليه الصلاة والسلام- فإن هناك سامعا مأمورا يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين، ويحتمل أن يريد بقوله: ولا سامع أي: إن جعلناه خبرا، وبقوله: ولا مأمور أي: جعلناه أمرا حقيقة، والجواب عنه: أن نقول: إن أردتم أنه قبيح شرعا فممنوع، وإن أردتم أنه قبيح عقلا فمسلم، ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين، ومع هذا أي: ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسألتنا، وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون في الأزل لفظ هو أمر أو نهي، بل المراد معنى قويم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب، وهذا لا سفه فيه كما لا سفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد، وما قاله المصنف ضعيف من وجهين: أما الأول فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال، والنقص عقليان باتفاق، كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا، والقبح هنا بمعنى." (٢)

"ص -١٣٤- ... والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية؛ لأن كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه، وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم، ومثل له بالطلاق فقال: إنه حقيقة في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما، ثم اختص في العرف بإزالة قيد النكاح فلأجل ذلك إذا قال الرجل لأمته: أنت طالق لا تعتق إلا بالنية، ثم قال: فإن قيل: فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال: فالجواب أنه إنما لم يحتج إلى النية؛ لأنا إن حملناه على المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام، وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه،

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ٣٦/١

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ١٣٠/١

فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق، ولم يذكرهما في المحصول ولا المنتخب، وههنا أمور مهمة أحدها: أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم، فإن مرجع هذه المسألة إليهم ونقله عنهم القرافي أيضا، فقالوا: المجاز له أقسام أحدها: أن يكون مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة كالأسد الشجاع، فلا **إشكال في** تقديم الحقيقة، وهذا واضح. الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة، فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة، ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقا متساويا مع أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال: لأنه إجمالي عارض، فلا يتعين إلا بقرينة، وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمتساوي. الثالث: أن يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فقد اتفقا على تقديم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف." (١)

"ص -٢٧٨- ... وجب قبوله أيضا. قال: وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل، وحاصل هذا **الجواب** منع كون ذلك من المرسل، وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضا. وهذا موافق لكلامه أولا؛ فإنه أطلق عدم قبول المرسل، ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره. واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة، مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم: لاحتمال روايته له عن التابعين، وقال القرافي: لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع، كماعز وسارق رداء صفوان. قال: "فرعان: الأول: المرسل، يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم. الثاني: إن أرسل ثم أسند قبل، وقيل: لا؛ لأن إهماله يدل على الضعف". أقول: المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فإنه يقبل، ويحصل ذلك بأمور، منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله، وإن لم تقم الحجة بإسناده لكونه ضعيفا كما صرح به في المحصول، أو أرسله راو آخر يروي من غير شيوخ الأول، أو عضده قولصحابي، أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسله إلا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد، وهذه الستة نص عليها الشافعي، وممن نقلها عنه الآمدي وكذا الإمام، ما عدا الأول، وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضا. واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له، ومخالف لأصليه: الحاصل والمحصول، فإن قيل: ما فائدة قبوله والأخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح، مع أن القياس والمسند كافيان في إثبات الحكم؟ قلنا: فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث، فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر، إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول،وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا **جواب** له وليس كذلك لما قلناه. قوله: "الثاني... إلخ" اعلم أن الراوي إذا أرسل حديثا مرة ثم أسند أخرى، أو وقفه على الصحابي ثم رفعه، فلا **إشكال في** قبوله، وبه." (٢)

"دليل عليه، وهذا **الجواب** لم يذكره الإمام ولا مختصرو كلامه، بل أجابوا بأنا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين، بناء على أن كل مجتهد مصيب، سلمنا أن المصيب واحد، لكن التمكن من إظهار الثالث لا

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ١/٢٧٤

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ٢/٦٩

يستلزم كونه حقا؛ لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا، وإن كان خطأ في نفس الأمر. وهذا **الجواب** فيه نظر؛ لإمكان جريانه في الإجماع الوجداني، وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة، ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولا، وصرح به الغزالي في المستصفى، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الأعصار فإنه لا يكون مانعا من إحداث الثالث؛ لأنا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا؟ فافهمه ينحل به **إشكالات** أوردت على الشافعي في مسائل. قال: "الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل؟ والحق: إن نصوا بعدم الفرق، أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة، لم يجز لأنه رفع، فجمع عليه، وإلا جاز، وإلا يجب." (١)

"ويرفع كالرضاع. الخامسة: العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين". أقول: لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها الأولى: **الإشكال في** أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة، كما يقال: وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص، وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص؛ لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول، ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم، كما يقال: علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص، وإنما قلنا: إنه لا يجوز لأن العلية نسبة بين العلة والحكم، والنسبة متوقفة على المنتسبين، فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم، فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور، وهذا **الجواب** ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل، أحدهما: أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج. والثاني: أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق، وحينئذ فلا يلزم الدور. المسألة." (٢)

"**الجواب:-** لا، بل هما آيتان متفقتان كل الاتفاق ومؤتلفتان غاية الائتلاف بل بعضها يصدق بعضاً ويؤيد بعضها بعضاً وبيان ذلك أن يقال:- إن العرب في تعبيرهم عن الشيء الواحد إما أن يعبروا عنه بجنسه وإما أن يعبروا عنه بنوعه، والتعبير عن الشيء الواحد بجنسه تارة وبنوعه تارة أخرى ليس من الاختلاف أبداً ولا طرفة عين والقرآن نزل باللغة العربية وليس المراد بألفاظها فقط بل وأساليبها أيضاً، فلو أنك اشتريت تمراً فقيل لك ماذا اشتريت؟ فقلت اشتريت تمراً فهذا نسميه تعبير بجنس المشترى، فلو سُئلت مرة أخرى ماذا اشتريت؟فقلت اشتريت عجوة، فهذا تعبير بنوع المشتري ذلك لأن التمر جنس يدخل تحته أنواع كثيرة فهل تعبيرك الأول يتنافر مع تعبيرك الثاني؟ **الجواب:**لا لأنك عبرت عن الذي اشتريت بتعبيرين:- تعبير عنه بجنسه وتعبير عنه بنوعه والتعبير عن الشيء الواحد بجنسه تارة وبنوعه تارة ليس من الاختلاف في شيء، وهكذا هنا، فإن الله تعالى عبر عن العصى بالجنس تارة وبالنوع تارة أخرى، فلما قال جلّ وعلا: ﴿ فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴾ عبر عنها بالجنس لأن الحية اسم جنس يدخل تحته الذكر والأنثى، أي إنها انقلبت إلى جنس الحيات فلما أردنا أن نعرف نوع هذه الحية قال: ﴿ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾ والثعبان هو ذَكَر الحيات الكبير، فتعبيره عنها بالثعبان لا يتنافى أبداً مع تعبيره عنها بأنها حية لأن المتقرر عند العرب إن التعبير عن الشيء بجنسه تارة وبنوعه أخرى ليس من الاختلاف ولا من التناقض في شيء وبهذا **الجواب** فلا يكون أي **إشكال ولله** الحمد والمنة وبه التوفيق والعصمة والله أعلى وأعلم.

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ٢/٩٨

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ٢/٢٢٢

الفرع الثالث." (١)

"**والجواب:-** بالطبع لا، وإنما يثور هذا **الإشكال في** ذهن من لم يعرف استعمالات حرف الباء في لغة العرب وقد ذكرت لك سابقاً إن القرآن نزل بلسانٍ عربي مبين، كما أنه عربي في ألفاظه فكذلك هو عربي في أساليبه واستعمالاته ووجه الجمع أن يقال:- إن الباء لها في اللغة عدة استعمالات، فتأتي ويراد بها العوض، أي الباء العوضية، أي أن هذا الشيء عوض لهذا الشيء كقولك:- بعتك هذا الثوب بعشرة دراهم، فالباء في قولك(بعشرة) هي باء العوض، أي إن هذه العشرة الدراهم هي عوض لهذا الثوب، وتأتي ويراد بها السببية كقوله تعالى: ﴿ ذَالِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ ﴾ (١) فالباء في قوله (بما) في الموضعين يراد بها السبب، أي بسبب ذلك أصابكم ما أصابكم، إذا علمت هذا فاعلم إن الباء في قوله:((لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)) إنما هي باء العوض، أي إن الجنة أغلى وأعلى من أن تكون عوضاً لعمل عامل حتى لو كان ذلك العامل أحد الأنبياء لأن الجنة غالية لا ينالها الثمن، فالجنة أبداً لا تكون عوضاً لعمل أحدٍ كائناً من كان، وأما الباء في قوله تعالى: ﴿ جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُون ﴾ ونحوه فإنها باء السبب، أي بسبب عملكم ونحن نعتقد الاعتقاد الراسخ أن من أسباب دخول الجنة الأعمال الصالحة، وبناءً عليه فأقول:- العمل الصالح سبب لدخول الجنة ولكنه ليس بعوضٍ تنال به الجنة، فهو سبب لاعوض، فالنصوص المخبرة بأنه لايدخل أحد الجنة بعمله هي في باب المعاوضة والنصوص التي تخبر بأن الجنة إنما نالها أهلها بأعمالهم إنما هي في باب السببية، والبابان مختلفان وبهذا فلا يكون بين النصوص **إشكال ولا** اختلاف، فلا يجوز الاعتداء عليها بظن فاسد أو رأي كاسد حاقد لأن الجمع بين الأدلة واجب ماأمكن والله أعلم.

الفرع الرابع

---

(١) سورة غافر آية (٧٥)." (٢)

"لقد ثبت أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال:((إن الشيطان أيس أن يعبده المصلون في جزيرة العرب ولكن في التحريش بينهم))" رواه مسلم من حديث جابر" فهذا الحديث يفيد أن الشيطان أيس أن يعبده أحد في جزيرة العرب ولكننا نجد أحاديث فيها إثبات عبادته ففي الحديث((لا تقوم الساعة حتى تضطرب أليات نساء دوس على ذي الخلصة)) وهو طاغية دوس الذي كانت تعبده في الجاهلية، وفي الحديث الآخر:((لا تقوم الساعة حتى تُعبد اللات والعزى)) وفي الحديث الآخر:((لا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين وحتى تُعبد فئام من أمتي الأوثان)) وقد علمنا في التاريخ قبل دعوة الشيخ محمد رحمه الله ماكان عليه أهل هذه الجزيرة من الوثنية وعبادة غير الله تعالى، فكيف نجمع بين ذلك وبين الحديث السابق المفيد بيأس الشيطان من يعبد مرة أخرى في جزيرة العرب؟

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٢٠

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٢٢

والجواب:- الأمر سهل ويسير ولا **إشكال فيه** البتة ولله الحمد والمنة وبيانه أن يقال:- في الجمع بين هذه الأحاديث وجهان:-

الأول:- أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لما أخبر بيأس الشيطان لم يقصد أن ذلك عاماً في كل الأوقات إلى أن تقوم الساعة وإنما هو حكاية حال وقد تقرر في الأصول أن حكايات الأحوال لا تفيد العموم، فإن الشيطان لما رأى دخول الناس في دين الله أفواجاً داخله اليأس من أهل هذه الجزيرة من أن يعودوا لعبادته مرة أخرى وذلك لانتشار الإسلام وقوة أهله وصلابة دينهم ووجود النبي – صلى الله عليه وسلم – بينهم ونحو ذلك من الأسباب التي أوجبت له ذلك اليأس لكن لا يلزم من حكاية هذا اليأس أن يستمر معه في كل وقتٍ وفي كل حين إلى أن تقوم الساعة وإنما هو أصابه في وقت لوجود بعض الأسباب لكن متى مازالت هذه الأسباب وحلت أضدادها فلا يبعد أن يتحول اليأس أملاً، والمقصود أن حكاية اليأس هي من حكايات الأحوال وحكايات الأحوال لا تقتضي العموم.." [1]

"**الجواب:-** بالطبع لا، وإنما هذا شيء يثور في الذهن بسبب قلة الفهم وقصور العلم وإلا فأهل العلم رحمهم الله تعالى قد قالوا في هذه الآيات كلمتهم وبينوا أن الأمر **لاإشكال فيه** أبداً بل هو متفق ومؤتلف ولكن يجب على من خفي عنه شيء من معاني القرآن أن يمتثل قوله تعالى: ﴿ فَسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاتَعْلَمُونَ ﴾ (١) أما أن يقدح أو يسيء الظن في النص مباشرة فإن هذا قلة أدب وذهاب حياء وويل ثم ويل لمن فعل ذلك أو جَرَّأَ على فعله وهذان النصان المذكوران متفقان مؤتلفان ليس بينهما أي نوع **إشكال وبيان** ذلك أن يقال:- إن المراد بالحسنات هنا مايصيب الناس من النعم والمطر والنصر في الحروب وإنبات الأرض ورزق الأولاد ونحو ذلك فكل ذلك يسمى (حسنات) والمراد بالسيئات هنا هي مايصيب الناس من القحط وجدب الأرض وموت الأنفس والهزيمة في الحروب والزلازل والبراكين والفيضانات والأمراض العامة كالطواعين ونحوها فهذه الأشياء تسمى (سيئات)، إذا علمت هذا فاعلم أن الحسنات والسيئات بهذا الاعتبار لنا فيها نظران:-

---

(١) سورة النحل آية (٤٣)." [2]

"أقول:- السيئات تنسب لله تقديراً وإيجاداً وتنسب للخلق تسبباً واكتساباً فلا بد من التفريق بين النسبتين حتى يزول ماقد يثور في الذهن من **الإشكال وهذا** الكلام منبثق من قاعدة :- الجمع بين الأدلة واجب ماأمكن والله أعلى وأعلم.

الفرع التاسع

لقد قال الله ربنا جلَّ وعلا في محكم كتابه الكريم: ﴿ نَسُواْ اللهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿ فَذُوقُواْ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٢٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٣١

هَذَآ إِنَّا نَسِينَاكُمْ ﴾ (٢) ففي هذه الآيات نسبة النسيان له جلّ وعلا بينما نجد في آياتٍ أخرى نفي النسيان عنه كما في قوله تعالى: ﴿ لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَ لاَ يَنسَى ﴾ (٣) وقوله: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ (٤) فهذه الآيات تنفي النسيان عنه، فكيف مرة يثبت النسيان له ومرة ينفيه؟

والجواب:- نحن لانحيد أبداً ولا نزيغ عن أصلنا المتقرر أنه لايوجد بين الأدلة الصحيحة أي اختلاف أو تنافر أو اضطراب لأنها من عند الحكيم الحميد الذي هو أصدق من كل أحد قيلاً وأصدق من كل أحد حديثاً.

ونؤمن أيضاً إيماناً خالياً من الزلل أن الواجب هو الجمع بين الأدلة ماأمكن ذلك، وأنه لايجوز إبطال شيء من الأدلة إذا كان إعماله ممكناً، وهذه الآيات من ذلك وبيان ذلك أن يقال:- إن النسيان له في لغة العرب معنيان:-

---

(١) سورة التوبة آية (٦٧)

(٢) سورة السجدة آية (١٤)

(٣) سورة طه آية (٥٢)

(٤) سورة مريم آية (٦٤)." (١)

"**والجواب:-** الأمر سهل **لاإشكال فيه** ولا اختلاف، وأقول أولاً:- نحن نؤمن إيماناً جازماً ونصدق تصديقاً كاملاً أن النبي – صلى الله عليه وسلم – هو خاتم الأنبياء والرسل وأن الله تعالى قد كمَّل به بناء الرسالة، وأنه لا نبي بعده – صلى الله عليه وسلم – ونؤمن أيضاً بأنه سوف ينزل عيسى بن مريم عليه السلام في آخر الزمان ونزوله من علامات الساعة الكبرى وهذا النزول لايتنافى مع قوله تعالى ﴿ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ لأن النبي المنفي هنا في هذه الآية إنما هو الذي يبعث برسالة جديدة وشريعة جديدة أو يوحى إليه بكتابٍ جديد، فهذا النبي بهذا الوصف قد انقطع بعد محمد – صلى الله عليه وسلم – وهو الذي سيدعيه بعده ثلاثون كذابون كما في قوله – صلى الله عليه وسلم – ((سيكون بعدي ثلاثون كذابون كلهم يزعم أنه رسول الله ... الحديث)) فالنبوة بالمعنى السابق قد انقطعت، أما نزول عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام في آخر الزمان فليس على هيئة أنه نبي جديد برسالة جديدة إذ لو كان كذلك لصار بين الأدلة خلاف ولكن نزوله عليه السلام في آخر الزمان يكون فيه تجديد لشريعة محمد – صلى الله عليه وسلم – ، ولذلك فهو يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويقيم علم الجهاد ويثبت الأمة في زمنه ولا يقبل إلا الإسلام الذي هو شريعة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، ويقيم العدل في الأمة فهو إذاً مجدد، وليس بنبي جديد ولا رسول جديد، وهذا واضح إن شاء الله تعالى فإن قلت:- كيف تقول إن عيسى عليه السلام لم يبعث برسالة جديدة وقد نص النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه يضع الجزية، ومن المعلوم المتقرر أن الشريعة جاءت بقبول الجزية من أهل الكتاب، فلو كان مجدداً لطالب بها لا أنه يضعها، فلما وضعها علمنا أنه جاء بشرع جديد؟." (٢)

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٣٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٤١

"والجواب:- أن تعلم يا رعاك الله تعالى أنه لا اختلاف بين النصوص الصحيحة أبداً، وهذا مما لا نقاش فيه وهذه النصوص منها وبيان الأمر أن يقال:- إن المتقرر في القواعد هو أن خير مافسرت به السنة هو السنة وقد ورد تفسير الأمر المذكور في الحديث في قوله((حتى يأتي أمر الله)) وأن المراد منه ليس قيام الساعة الكبرى وإنما المراد به الريح التي تقبض بها أرواح المؤمنين فأمر الطائفة المنصورة ينتهي عند هبوب هذه الريح فهي ريح تهب أطيب من ريح المسك تدخل تحت أباط المؤمنين فتقبض أرواحهم ثم يبقى شرار الناس بعد هذه الريح فعليهم تقوم الساعة كما ثبت ذلك في الحديث بنحو هذا اللفظ وعليه فأقول:- إن الخطأ إنما هو في فهم المراد من قوله – صلى الله عليه وسلم – ((حتى يأتي أمر الله)) فإن من قام في ذهنه الإشكال إنما فهم أن المراد بهذا الأمر هو قيام الساعة وهذا ليس بصحيح بل الصواب أن المراد به هو هبوب هذه الريح، وهبوب هذه الريح يكون قبل قيام الساعة الكبرى بما شاء الله تعالى من الوقت، وإذا ذهبت هذه الريح فقد انتهى أمر هذه الطائفة المنصورة وأما أمر أشرار الناس فإنه يبقى بعد هبوب هذه الريح بما شاء الله تعالى من الوقت فعليهم تقوم الساعة الكبرى نسأله جلَّ وعلا بأسمه الأعظم أن يجعلنا من هذه الطائفة بحوله وقوته، فلا اختلاف ولا إشكال ولله الحمد والمنة والله أعلى وأعلم.

الفرع الثالث عشر

أقول:- لاشك أن دليل الإجماع من الأدلة الشرعية التي يجب الأخذ بها واعتمادها والعمل بمقتضاها، وقد اتفق أهل السنة – رحمهم الله تعالى – على أن الاحتجاج بالقدر على فعل المعصية لايجوز، ولا نعلم أحداً من أهل السنة مخالفاً في ذلك.." (١)

"ولكن عندنا حديث أبي هريرة في الصحيح في محاجة آدم وموسى عليهما وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام ،وأن موسى عليه السلام قال لآدم عليه السلام((أُخرجنا من الجنة بخطيئتك فقال آدم:- أتلومني على أمرٍ قد كتبه الله علي أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين عاماً)) فهنا آدم عليه السلام قد احتج بالقدر على أكله من الشجرة وهو معصية فكيف يجمع بين هذا الحديث وبين إجماع أهل السنة من أنه لا يجوز الاحتجاج بالقدر على فعل المعصية؟

والجواب:- الأمر سهل ولله الحمد والمنة وقبل أن أبدأ في الجواب أقول:- اعلم – رحمك الله تعالى – أن الاحتجاج بالقدر لا يخلو من ثلاث حالات:-

الأولى:- أن يحتج بالقدر على ما أنزل من مصائب فهذا جائز باتفاق أهل السنة لعموم قوله – صلى الله عليه وسلم – :((وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا لكان كذا وكذا ولكن قل قدَّر الله وما شاء فعل)) والحديث في الصحيح، وقد قال تعالى : ﴿ مَا أَصَابَ مِن مُصِيبَةٍ إِلا بِإِذْنِ اللهِ وَمَنْ يُؤمِن بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَه (١) ﴾ قال السلف:- هو المؤمن تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم، فإذا نزلت المصيبة فالاحتجاج بالقدر هو المسلك الشرعي وهذا لا نقاش فيه.

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٤٦

الثاني:- أن يحتج بالقدر على فعل المعصية التي قد تاب الإنسان منها، وهذا جائز أيضاً.

الثالث:- أن يحتج بالقدر على فعل المعصية التي لا يزال يقارفها ويحتج بالقدر على فعلها ليسوغ لنفسه الاستمرار عليها وهذا هو المحرم باتفاق أهل السنة وهو المقصود بقول أهل السنة:- لا يجوز الاحتجاج بالقدر في المصائب أي الذنوب والمعاصي التي لا يزال يقارفها، فبالتفريق بين هذه الأحوال الثلاث يزول **الإشكال فنقول**:- إن أبانا آدم عليه السلام قد احتج بالقدر ولا شك، ولكن هل احتج بالقدر على معصية لا يزال يفارقها؟

---

(١) سورة التغابن آية (١١)." (١)

"إن قلت:- كيف نجمع بين قوله – صلى الله عليه وسلم – :((لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر)) وقوله عليه الصلاة والسلام:((قال الله تعالى:- يؤذيني ابن آدم بسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار)) فهذه الأحاديث فيها النهي الأكيد والنهي الشديد عن سب الدهر والدهر هو مجموع الليالي و الأيام، فسابُ الدهر مؤذٍ لله تعالى، فكيف نجمع بين هذا وبين قوله عليه الصلاة والسلام: ((الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالم ومتعلم)) فهذا الحديث فيه سب للدنيا فكيف ينهى عن سب الدهر ثم يسب الدنيا؟

والجواب:- أن يقال:- لا **إشكال في** ذلك ولله الحمد والمنة والجمع بينهما من وجهين:-." (٢)

"**والجواب:-** أن **الإشكال إنما** يثور في ذهن من ظن أن العدل المقصود في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً ﴾ هو بعينه العدل المنفي في قوله: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِسَآءِ وَلَو حَرِصْتُم (١) ﴾ وهذا خطأ وليس هو المراد بالآيتين وبيانه أن يقال:- إن العدل نوعان :- عدل واجب يأثم الإنسان إذا أخلَّ به، وعدل مندوب وهو العدل الذي لا يعاقب الله على تركه، فأما العدل الواجب بين النساء فهو العدل في الظاهر، في المبيت والسكن والنفقة والنظرة واللحظة والبسمة ونحو ذلك، فهذا كله من العدل الواجب، ويأثم الإنسان بتركه وهو العدل الذي يبحثه الفقهاء في باب القسم بين النساء وباب معاشرة الزوجين، فهذا العدل بهذا المعنى هو المراد بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً ﴾ وهذا العدل داخل تحت قدرة الإنسان ووسعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وأما العدل الآخر فهو العدل الباطني من العدل في المحبة القلبية والميل إلى إحداهما فهذا مالا يستطيعه أحد، بل وكذلك العدل في الجماع لأنه مبني على الميل في الباطن، فالإنسان إذا أحب واحدة أكثر من الأخرى فلا شك أن جماعه لها سيكون أكثر فهذا العدل بهذا الاعتبار ليس من الواجبات المتحتمات لكنه من الأمور المرغب فيها، ويروى عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه كان يقسم بين نسائه في الظاهر ويقول:((اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك)) والحديث فيه ضعف ولما سُئل – صلى الله عليه وسلم – عن أحب الناس إليه قال عائشة، وهذا العدل بهذا الاعتبار هو المنفي بقوله تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِسَآءِ وَلَو حَرِصْتُم ﴾ فالعدل المطلق من جميع الوجوه ظاهراً وباطناً بين النساء لا يستطيعه أحد لكن يبقى

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٤٧

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٤٩

مطلق العدل ويجب منه العدل في الظاهر وهو الذي قد وردت الأدلة من السنة بالوعيد

---

(١) سورة النساء آية (١٢٩)." (١)

"**والجواب:-** أن يقال:- لقد تقرر في الأصول أن الجمع بين الأدلة واجب ماأمكن ووجه الجمع هو أن تعلم أن الوصف بالخبث لا يستلزم التحريم، ولا النجاسة، فليس كل خبيث يكون حراماً أو نجساً، فالخبث شيء والتحريم والنجاسة شيء آخر، ويوضح ذلك **الإشكال وصفه** – صلى الله عليه وسلم – الثوم والبصل أنهما شجرتان خبيثتان ومع ذلك لم يقل أحد بتحريم أكلهما فيما نعلم فلا تلازم بين الخبث والتحريم ولا بين الخبث والنجاسة إذا علمت هذا فاعلم أن الوصف العام هو أن كسب الحجام خبيث بمعنى رديء وفيه دناءة أن يجعل رزقه هو التكسب بسحب الدم الفاسد فهذا لا شك أنه عمل لا ينبغي للأحرار أصحاب العزة والشرف فهذا الكسب من هذه المهنة لا يطيب للحر أكله ولذلك إذا أخطأ الحر واشتغل بذلك فينبغي له ألا ينفق على نفسه منه ولكن يعطيه البهائم والرقيق ولذلك لما سأله محيصة – رضي الله عنه – عن كسب الحجام نهاه عن ذلك فذكر له الحاجة فقال:- أعلفه ناضحك فالحر لا ينبغي له أن يحترف الحجامة ويجعلها مصدراً لقوته وكسبه، لأنه كسب خبيث رديء دنيء، ومهنة محتقرة ذميمة خسيسة لا تنبغي لأهل المقامات والشرف والحسب والنسب، أما نفس الكسب فإنه حلال في ذاته لكنه خبيث فالنبي – صلى الله عليه وسلم – احتجم وأعطى الحجام ديناراً لأن الكسب حلال، لكنه خبيث بالنسبة للحاجم وليس بالنسبة للمحجوم، أي هو خبيث بالنسبة للأخذ لابالنسبة للمعطي وبعبارة أخرى أقول:- إن الخبث نوعان:- خبث حسي وهو خبث النجاسة الحسية كنجاسة العذرة والبول ودم الحيض والدم المسفوح ونحوها مما ثبت في الشرع نجاستها، وخبث معنوي وهو الخبث باعتبار آخر كخبث الرائحة في الثوم والبصل، وخبث الدناءة في كسب الحجام والخبث المعنوي لا يستلزم النجاسة ولا التحريم وبهذا التخريج فلا يكون بين هذه النصوص أي **إشكال ولكن** أقول:- ينبغي أن يعلم أن الرجل إذا كان محتاجاً إلى هذا الكسب وليس له مايغنيه عنه إلا مسألة الناس فلا شك أنه خير من." (٢)

"المسألة كما قال بعض السلف:- كسب فيه دناءة خير من مسألة الناس، فقوله – صلى الله عليه وسلم – :((كسب الحجام خبيث)) دليل على حكم جعلها مهنة يتكسب منها وإعطاؤه الحجام ديناراً دليل على حله، إذاً فكسب الحجام حلال في ذاته ولكنه خبيث في وصفه، والله ربنا أعلى وأعلم.

الفرع السابع عشر

عندنا نصان يحتاجان إلى جمع وهما:- قوله تعالى ﴿ وَلايَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (٢) فالله تعالى لا يعُذب أحداً بلا ذنب سابق، وهذا ماتقرر في قلوب المسلمين، ولكن ثبت عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه قال:((الشمس والقمر ثوران مكوران في جهنم)) وهو في الصحيح، ولما سمع الحسن

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٥٢

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٥٤

هذا الحديث من أبي سلمة قال:- ماذنبهما؟ فقال أبو سلمة:- إنما أحدثك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسكت الحسن فكيف نجمع بين تعذيبهما ولم يصدر منهما أي ذنب وإنما هما خلق مسخر من آيات الله الكونية وبين المتقرر أن الله تعالى لايعذب أحداً بلا ذنب؟

والجواب:- أن يقال:- إن تكوير الشمس والقمر في جهنم يوم القيامة ليس هو من باب تعذيبهما حتى يرد في الذهن هذا الإشكال، بل إن الشمس والقمر يكوران في جهنم ليعذبا أهل النار لا أنهما يُعَذبا، وإنما هما في النار كسائر الملائكة والأحجار التي في النار، فإنها لاتعذب بذلك، بل هي وسيلة وآلة للعذاب أي لإيصال العذاب لأهل النار، وليعلم من كان يعبدهما أن عبادتهما كانت باطلة وأن من عبد غير الله تعالى وأحبه فإنه يعذب به يوم القيامة، وذكر بعضهم أن الشمس والقمر مخلوقتان من النار وأعيدتا فيها، وعلى كل **فالجواب** الأول كافٍ إن شاء الله تعالى فالله تعالى لايظلم أحداً لكمال عدله جلَّ وعلا والجمع هذا ليس فيه تكلف، بل هو الحق لأن الجمع بين الأدلة واجب ماأمكن والله أعلى وأعلم .

الفرع الثامن عشر

---

(١) سورة الكهف آية (٤٩)

(٢) سورة العنكبوت آية (٤٠)." [1]

"المترفين واقع بأمر الله وقدره الكوني لا بالأمر الشرعي، وهو مراد كوناً وليس مراداً شرعاً، وبهذا تتفق الآيتان ولا يكون بينهما أي **إشكال أو** اختلاف فإنها من كلام الله تعالى المنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزل من حكيم حميد، فالأمر المثبت في قوله تعالى ﴿ : أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ هو الأمر الكوني القدري وهو المرادف للإرادة الكونية القدرية، والأمر المنفي في قوله تعالى ﴿ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ ﴾ هو الأمر الشرعي وهو المرادف للإرادة الشرعية، هذا **جواب** وثمة **جواب** آخر قد نقله بعض السلف وهو أن قوله تعالى ﴿ أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ أي أمرناهم بالإيمان وطاعة الرسل وتصديق الكتب، ولم نوفقهم لذلك بل يُقَدَّر عليهم الفسق والتكذيب وكثرة الإفساد والفساد فيحق عليهم القول، وهو **جواب** مليح أيضاً، وحمل الآية عليهما لااضطراب فيه ولكن **الجواب** الأول كأنه الأقرب والله أعلم.

الفرع الحادي والعشرون

إن قيل:- أوليست العبادة هي ما أمر الله به أمر إيجاب أو استحباب؟ وقد قررتم في كتب العقيدة أن النذر من جملة العبادات وأن صرفه لغير الله شرك، وقد ثبت في الصحيح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن النذر وقال:((إنه لا يأتي بخير وإنما يستخرج به من البخيل)) والحديث في الصحيح، وقد اختلف العلماء في هذا النهي فمنهم من قال للتحريم ومنهم من قال للكراهة وعلى كل قول فالنذر إنما منهي عنه نهي تحريم وإما منهي عنه نهي كراهة، فكيف يدخل في حد

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٥٥

العبادة وهو منهي عنه وقد ذكرتم أن العبادة هي مأمر الله أمر إيجاب أو استحباب فما قولكم في هذا؟

فأقول:– هذا من الأسئلة الحسنة التي تحتاج إلى تحرير محل للنزاع فلا بد من الإطالة في هذا الفرع حتى يتضح **الجواب** ويتحرر القول فيه بحوله وقوته وحسن توفيقه ومحض منته جلَّ وعلا، فأستغفر الله وأتوب إليه ثم أتوب إلى الله وأستغفره وأتوب إلى الله وأستغفره فأقول وبالله التوفيق:–." [1]

"النقطة الثالثة:– نظر للنذر باعتبار الوفاء به بعد عقده فهذا مما **لاإشكال فيه** أنه محبوب لله تعالى قال تعالى:– ﴿ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنفَقْتُمْ مِن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللهَ يَعْلَمُهُ ﴾ (٢) وهو نوع من أنواع العهد وقد قال تعالى ﴿ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ ﴾ (٣) وقال عليه الصلاة والسلام:((من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه)) وهو في الصحيح من حديث عائشة رضي الله عنها فالنذر بهذا الاعتبار لاشك أنه عبادة وبهذا يتضح **الجواب** ويتحرر المقام، فأقول:– النذر ليس عبادة باعتبار إنشائه وابتدائه وأصل إيقاعه ولكنه عبادة باعتبار صرفه لله تعالى وعبادة باعتبار الوفاء به، فهو منهي عنه من جانب واحدٍ فقط ، وهو جانب الابتداء ولكنه مأمور به من جانبين، مأمور به من جانب عقده فهو مأمور أن لا يعقده إلا لله تعالى، ومأمور به من جانب الوفاء به، فالعبد مأمور إذا عقد النذر بشيئين:–

أحدهما:– أن العبد لا يعقده إلا لله.

الثاني:– أن يوفي به بعد عقده، فبالتفريق بين هذه الأحوال لا يبقى أي **إشكال بين** كون النذر عبادة وبين كونه منهياً عنه لأننا نقول:– هو عبادة باعتبار صرفه لله تعالى وعبادة باعتبار الوفاء به، ولكنه منهي عنه باعتبار أصل إيقاعه وابتدائه والعبادة قد يكون مأموراً بها من جانب ومنهياً عنها من جانب، فليست جهة النهي وجهة الأمر واحدة حتى يلزم الاختلاف والتعارض، بل النهي في الحديث له جهته الخاصة والأمر له جهته الخاصة ومع اختلاف الجهتين فلا **إشكال ولله** الحمد والمنة والله أعلى وأعلم.

الفرع الثاني والعشرون

---

(١) سورة الإنسان آية (٧)

(٢) سورة البقرة آية (٢٧٠)

(٣) سورة البقرة آية (١٧٧)." [2]

"إن قلت:– كيف نجمع بين قوله – صلى الله عليه وسلم – :((لا يعذب بالنار إلا ربها)) وبين همه – صلى الله عليه وسلم – أن يحرق بيوت المتخلفين عن الصلاة بالنار كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وفيه((ثم انطلق معي

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٦٢

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٦٨

رجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون معنا الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم ...الحديث)) فكيف الجمع بين ذلك؟
فأقول:- الجمع يسير وسهل ولله الحمد والمنة وهو أن يقال:- إن المنهي عنه هو الإحراق بالنار أي مباشرة الجسد بتحريقه، أي لا يجوز لك أن تحرق بدن غيرك بالنار، لأنه لا يعذب بالنار إلا ربها، أما همه – صلى الله عليه وسلم – أن يحرق بيوت المتخلفين فإنه يثبت جواز التعزير بإتلاف الأموال فإن البيت مال، وهو هَمَّ بتحريق بيوتهم لا بتحريق ذواتهم، فإذا حرق بيوتهم فإنهم قد يحترقون معها فيكونون قد احترقوا تبعاً لا قصداً، وإما أن يفروا وهو الأغلب فيكون التحريق وقع على بيوتهم لا بتحريق الذوات، فالحديث الأول ينهى عن مباشرة تحريق الذوات بالنار والحديث الثاني يجيز إتلاف الأموال التي تعين صاحبها على المحرم بالنار تعزيراً فلا يكون بينهما أي **إشكال بل** الجمع بينهما ممكن وقد تقرر أن الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن.

الفرع الرابع والعشرون

لقد ثبت عنه – صلى الله عليه وسلم – أن أول ما يحاسب عنه المرء يوم القيامة من عمله الصلاة، وثبت عنه أيضاً – صلى الله عليه وسلم – أن أول ما يقضي فيه بين الناس في الدماء، وكلاهما حديثان صحيحان وظاهرهما التعارض لأن الحديث الأول يفيد أن الصلاة أول شيء والحديث الثاني يفيد أن الدماء أول شيء فكيف الجمع؟

والجواب:- أن يقال:- لنا فيه **جوابان** صحيحان:-

أحدهما:- أن الحساب شيء والقضاء شيء آخر فالحساب هو عرض العمل ومطالعة صحيحه من سقيمه وأما القضاء في البدء في ثمرة الحساب السابق فالحساب سابق والقضاء لاحق، فأول شيء يقع عليه الحساب هو الصلاة، وأول شيء يقع فيه القضاء هو الدماء، وهذا واضح.." (١)

"**والجواب:-** لا **إشكال في** ذلك ولله الحمد و المنة وبه التوفيق والعصمة وبيانه أن يقال:- لقد تقرر في الأصول أن العام يبنى على الخاص، فقوله تعالى: ﴿ وَلا تُنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ﴾ عام في كل مشركة أياً كان دينها فيدخل فيه الوثنية والبوذية والسيخية والهندوسية والصائبة واليهودية والنصرانية وكل طوائف أهل الكفر والشرك على مختلف أديانهم وتنوع نحلهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَلا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ﴾ أيضاً هو عام لأنه قد تقرر في الأصول أن الألف واللام الاستغراقية إذا دخلت على الجمع أفادته العموم، وتقرر في الأصول أيضاً أن الأصل هو البقاء على العموم حتى يرد المخصص، ولكن قد ورد المخصص الصحيح الصريح في استثناء نساء أهل الكتاب العفيفات الحرائر اللاتي لايعرف عليهن ريبة، وذلك في قوله تعالى : ﴿ والْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُتُواْ الْكِتَابَ ﴾ فيكون ذلك مخصصاً للعموم السابق للقاعدة المذكورة سابقاً، فيخرج نساء أهل الكتاب من التحريم المذكور بنص الآية فالآيات الأولى عامة والآيات الثانية خاصة والخاص مقدم على العام، ويبقى ما عداهن على أصل التحريم وعلى ذلك فلا **إشكال بين** هذه الآيات والجمع بين الأدلة واجب ما أمكن، وهو هنا ممكن بلا تكلف ولله الحمد والمنة وهو أعلى وأعلم.

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٧١

الفرع السادس والعشرون." (١)

"عليهم وأما أصل الرمي فإنهم لم يستنكروه لأنه كان موجوداً قبل البعثة لكنه كان قليلاً فلم يكن كثيراً بالمقارنة بالرمي بعد البعثة، ويوضح هذا قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسَاً شَدِيداً وَشُهُباً ﴾ (١) يفيد أن الذي استنكروه إنما هو امتلاء السماء بالحرس الشديد والشهب، وبهذا التخريج لا يبقى بين الدليلين أي اختلاف ولله الحمد والمنة، وخلاصته أن يقال:- لقد كانت الشياطين قبل المبعث ترمى بالشهب مطلق الرمي وكانوا يمنعون من خبر السماء مطلق المنع، وأما بعد البعثة فإنهم كانوا يرمون بالشهب الرمي المطلق وقد منعوا من خبر السماء المنع المطلق والله أعلم فإن قلت:- بقي عندنا إشكال، وهو أنه قد ورد في بعض روايات حديث ابن عباس الأول لفظة تفيد أن الشياطين لم تكن ترمى بالشهب قبل البعثة وهي قوله ((ولم تكن النجوم يرمى بها قبل ذلك)) فهذه الزيادة تنفي أصل الرمي وهي صريحة في ذلك **والجواب** أن نقول:- وهذه الرواية أيضاً لا **إشكال فيها** ويجاب عنها بأجوبة:-

الأول:- أن ابن عباس رضي الله عنهما قال ذلك لأنه لم يكن يرمى بالشهب قبل البعثة إلا قليلاً فنزل ابن عباس هذه القلة منزلة العدم، أي أن الرمي الأول مقارنة بالرمي الثاني كأنه لاشيء .

الثاني:- أنه يقصد – رضي الله عنه – أن الشهب لم يكن يرمى بها قبل البعثة مثل هذا الرمي، فالرمي بعد البعثة بهذه الطريقة لم يكن معروفاً من قبل، فابن عباس يقصد إن الرمي الثاني بهذه الصورة المخصوصة إنما كان بعد البعثة وأما قبلها فلم تكن النجوم يرمى بها بهذه الطريقة فالمنفي في كلامه في هذه الرواية إنما المماثلة في الصفة وكيفية الرمي لا أصل الرمي.

---

(١) سورة الجن آية (٨)." (٢)

"فلله در هذه الأدلة انظر كيف التآلف بينها والاتفاق فهي ركن شديد للعبد لابد له منه لاحرمنا الله بركتها وجعلنا وإياك من الذابين عنها والباذلين لأرواحهم دونها فإن قلت:- بقي عندنا **إشكال وهو** قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (١) فهذه إرادة والإرادة أمر باطني خفي، فكيف يذيقه من عذاب أليم وهو لم يعمل ولم يتكلم وإنما أراد فقط، فهذه الإرادة من حديث النفس فكيف نجمع بين هذه الآية والحديث؟

فأقول:- **الجواب** على هذا هو أن يقال:- نحن قسمنا مايخفيه الإنسان إلى قسمين:-

الأول:- قسم هو من إملاء العبد لنفسه فهو يفكر فيه ويريده ويعزم عليه، ويعتقد أحياناً صحته، فهذا الأمر هو مما يخفيه العبد ولكنه مما يدخل تحت وسعه فهو محاسب عليه إن كفراً فهو كفر وإن كان معصية فهو تحت المشيئة.

الثاني:- قسم يخفيه الإنسان لكنه كاره له، ولا قدرة له على عدم وجوده في نفسه لأنه من تسلط الشيطان ووسوسته التي لا يسلم منها أحد فهو من حديث النفس ووسوسة الصدر التي تصيب البشر جميعهم إلا من عصمه الله، فهذا القسم لا

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٧٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٧٧

يوآخذ الله عليه وهو من رحمة الله تعالى أعني عدم المؤآخذة عليه، لأنه لا يدخل تحت الوسع فلو أن الله تعالى حاسبنا على ذلك الأمر لهلكنا إذ لا يسلم منه أحد إلا من شاء الله، إذا علمت هذا فاعلم أن قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ مؤيد لما قلناه فهو داخل تحت القسم الأول من أقسام ما يخفيه الإنسان والدليل على ذلك أمور:-

(١) سورة الحج آية (٢٥)." [١]

"**والجواب** على ذلك أن يقال:- لقد قررنا قاعدة وجوب الجمع بين الأدلة وذكرنا أن وجوب الجمع ليس وجوباً مطلقاً بل هو وجوب مقيد بالقدرة و الإمكان والاستطاعة، ولو رجعت إلى القاعدة لوجدت نفسها تقول الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والمقصود الأدلة الصحيحة في سندها والصريحة في متنها، لكن متى ما تعذر النسخ فإنه ينتقل إلى الترجيح كما قررناه سابقاً وفي الحقيقة أن هذه الأحاديث ظاهرها التعارض ولا شك والجمع بينهما متعذر لأن العين المعقود عليها واحدة وهي ميمونة رضي الله عنها والعاقد واحد وهو رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فالجمع بينهما متعذر، ولا يتصور أبداً أن يقع العقد مرتين في الإحرام والحل، فإن هذا لا يقوله من له أدنى أثارة من علمٍ، وحيث تعذر الجمع بين الأدلة فنذهب إلى النسخ وكذلك أيضاً هذه المرتبة متعذرة لأن الأحاديث كلها متفقة في الزمان فالكل يتكلم عن العقد على ميمونة رضي الله عنها والكل يتكلم عن حال النبي – صلى الله عليه وسلم – حين عقد عليها، فمخرجها واحد، فالنسخ أيضاً متعذر ، لكن لم يبقى إلا الترجيح بين هذه الأدلة فالترجيح بين هذه الأدلة هو الذي يزيل الإشكال، وبعد النظر والترجيح بين هذه الأدلة وجدنا أن حديث ميمونة وأبي رافع أرجح من حديث ابن عباس وذلك لوجوه:-

الأول:- أن صاحبة القصة أثبتت أن النبي – صلى الله عليه وسلم –كان حلالاً حال العقود عليها ولا شك ولا ريب أن صاحبة القصة أي التي وقعت عليها القصة أعلم بها من غيرها وهذا لا أظن أحداً ينازع فيه.

الثاني:- أن السفير بين ميمونة والنبي – صلى الله عليه وسلم –كان هو أبو رافع وذلك لقوله((وكنت السفير بينهما)) وقد أثبت أبو رافع أن النبي – صلى الله عليه وسلم –كان حلالاً يوم عقد على ميمونة رضي الله عنها، ولاشك ولاريب أن رواية من حضر القصة وشاهدها وعلم وقائعها عن يقين يكون أدرى بما جرى من غيره.." [٢]

"**والجواب** أن يقال:- إن الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن وهو هنا ممكن سهل لا **إشكال فيه** ولله الحمد والمنة وحيث وجب فلا يجوز القول بالنسخ ولا بالترجيح لأنهما لا يفزع إليهما إلا عند تعذر الجمع، لكنه هنا ممكن بلا تكلف وهو أن يقال:- لقد تقرر في الأصول أن العام يبنى على الخاص، فقوله – صلى الله عليه وسلم – (ولاطيرة) هذا لفظ عام، وقوله(الشؤم في ثلاثة) هذا خاص، والخاص مقدم على العام، وهذا قول الإمام مالك وابن قتيبة واختاره الشوكاني – رحمهم الله تعالى– لكن مع القول بالتخصيص إلا أنه يجب عليك أن تفهم إن من نحى ذلك المسلك لا يظن به أنه يرخص في الطيرة بهذه الأشياء الثلاثة على نحو ماكانت الجاهلية تفعله وتعتقده، بل المراد بهذا التخصيص أن العبد إذا كره شيئاً

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٨٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٨٦

من ذلك بسبب ما يصيبه بعد مقاربة شيء من هذه الأعيان ثم ابتعد عنها وفارقها فإنه لا حرج عليه، فغاية قولنا بأنها مخصوصة أن الله سبحانه قد يخلق منها أعياناً مشؤمة على من قاربها وسكنها ولذلك فإنه يشرع عند الزواج أو اشتراء دابة أو سكنى دار أن يسأل الله تعالى من خيرها ويستعيذ به من شرها، فمن سكن داراً فكثرت مصائبه فيها وابتعد عنها فلا حرج عليه لكن عليه أن يعتقد أن الله تعالى هو المقدر لهذه المصائب ومن اشترى دابة فكثرت خسارته عليها فباعها فلا حرج عليه وهكذا يقال في المرأة، لأن الله تعالى يقدر ما يشاء ومما قدره جلَّ وعلا أن يجعل بعض هذه الأعيان مشئومة يتضرر من يقاربها أو يسكنها ولذلك لما قيل للنبي – صلى الله عليه وسلم – :- إنا كنا في دار كثير فيها عددنا وكثير فيها أموالنا فتحولنا إلى دار أخرى فقلَّ فيها عددنا وقلّت فيها أموالنا فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ((ذروها ذميمة))"رواه أبو داود بسندٍ حسن من حديث أنس – رضي الله عنه – " فالشؤم المثبت في حديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – هو ما يجده الإنسان في نفسه من الكراهة، فهذه الأشياء عند حصول." (١)

"الضرر منها أو فيها وعلامة ذلك أنه لا يكون إلا بعد تكرر الضرر منها، لكن يجب عليه حال الترك أن يعتقد أن الله تعالى هو الفعال لما يريد وأنه لا يجلب الخيرات إلا هو ولا يدفع المضرات إلا هو جلَّ وعلا وأن هذه الأشياء ليس لها بنفسها تأثير وإنما شؤمها ويمنها ما يقدره الله تعالى فيها من الخير والشر وعلى ذلك فلا يكون في الأدلة أي إشكال كعادتها ولله الحمد والمنة والخلاصة أن هذا الإشكال الذي قد ثار في الذهن أزالته قاعدة الخاص مقدم على العام والله أعلى وأعلم.

الفرع الثلاثون

لقد اختلفت الأحاديث في مسألة انتقاض الوضوء مِن مس الذكر، ففي حديث بسرة بنت صفوان قالت قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ((من مس ذكره فليتوضأ))" رواه الخمسة وسنده صحيح" وفي حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – قال : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ((من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء))"حديث صحيح أيضاً" فهذان الحديثان يفيدان وجوب الوضوء مِن مس الذكر، ولكن حديث طلق ينفي ذلك، فعن طلق بن علي – رضي الله عنه – قال((مسست ذكري)) أو قال ((الرجل يمس ذكره في الصلاة أعليه الوضوء؟ فقال:- لا إنما هو بضعة منك))"حديث صحيح" فكيف نجمع بين هذه النصوص؟

واﻟﺠﻮاب أن يقال:- لقد اختلفت مسالك أهل العلم في هذه الأحاديث فقائل بالجمع وقائل بالنسخ وقائل بالترجيح ولكن قد تقرر عندنا أن الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والجمع هنا ممكن بلا تكلف وبيانه من وجوه:-." (٢)

"والجواب أن يقال:- لا إشكال في ذلك ولله الحمد والمنة والجواب سهل يسير ومثار الإشكال في ذهن البعض إنما هو لَّما ظن أن الهداية المثبتة هي بعينها الهداية المنفية وهذا ظن خاطئ نشأ من الجهل بأقسام الهداية فقد قرر أهل العلم- رحمهم الله تعالى- أن الهداية قسمان:- هداية دلالة وإرشاد وهداية توفيق وإلهام والمراد بهداية الدلالة والإرشاد أي هداية

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٨٨

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٨٩

الظاهر والمراد بهداية التوفيق والإلهام هداية الباطن فأما هداية الدلالة والإرشاد فإنها ثابتة للأنبياء والصديقين والصالحين وأهل الدعوة ونحو هؤلاء لأن معناه التوضيح والتبيين والإفتاء وإزالة اللبس والتعليم والتوجيه والإرشاد وبيان الحلال من الحرام ونحو ذلك وهذه الهداية بهذا الاعتبار هي المثبتة في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ وأما هداية التوفيق والإلهام فإنها حق محض لله تعالى لا يملكها أو يملك شيئاً ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلاً ولا ولياً صالحاً، بل هي من خصائص الله تعالى، لأنها عمل قلبي باطني وأمور القلوب بيد علام الغيوب جلّ وعلا، وهي الهداية المنفية بقوله تعالى :-

﴿ إِنَّكَ لاتَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ وبهذا فلا يكون بين الآيتين أي نوع من أنواع **الإشكال أو** الغموض وهذا هو الواجب قوله لأن الجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والله أعلى وأعلم .

الفرع الثالث والثلاثون." (١)

"لقد ثبت عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه نهى أن تغتسل المرأة بفضل الرجل أو الرجل بفضل المرأة وقال:((وليغترفا جميعاً))"رواه أبوداود والنسائي وإسناده صحيح" فهذا الحديث يفيد النهي عند اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة ، فكيف نوفق بينه وبين حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يغتسل بفضل ميمونة رضي الله عنها " رواه مسلم " ولأصحاب السنن اغتسل بعض أزواج النبي – صلى الله عليه وسلم – في جفنة فجاء يغتسل منها فقالت:- إني كنت جنباً فقال: ((إن الماء لا يجنب))" وصححه الترمذي وابن حبان" فكيف تقول في ذلك؟

والجواب:- أن المتقرر عندنا وجوب الجمع بين الأدلة ما أمكن ذلك، وأنه لايجوز القول بالنسخ ولا بالترجيح مادام الجمع ممكناً والجمع هنا ممكن ولله الحمد والمنة وبيانه أن يقال:- إن الأصل في النهي التحريم إلا لصارف كما تقرر في الأصول فالأصل في قوله ((ولا يغتسل الرجل بفضل المرأة)) أنه للتحريم لكن وجدنا لهذا النهي صارفاً وهو اغتساله – صلى الله عليه وسلم – بفضل ميمونة رضي الله عنها، فهذا يصلح أن يكون صارفاً للنهي من التحريم إلى الكراهة التنزيهية وبناءً عليه فأقول:- القول الصحيح في هذه المسألة هو أن اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة جائز لكنه خلاف الأَولى مع وجود غيره، فإذا وجد الإنسان ماءً غير هذا الماء فإنه يكره تنزيهاً أن يستعمل فضل طهورها، لكن لو خالف واستعمله فطهارته صحيحة لا غبار عليها، فجعلنا قوله((ولا الرجل بفضل المرأة)) يفيد الكراهة وجعلنا اغتساله بفضل ميمونة يفيد الجواز، فيكون الجمع بين الحديثين أن نقول:- يجوز لحديث ابن عباس ، ومع الكراهة لحديث النهي، وبهذا فلا يكون بين الأدلة أي نوع من أنواع **الإشكال ولله** الحمد والجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والله أعلى وأعلم .

الفرع الرابع والثلاثون." (٢)

"الأول:- أن حديث ابن عكيم ضعيف لا يحتج بمثله فقد ضعفه جملة كبيرة من أهل العلم ومع ثبوت ضعفه فإنه لا يثبت به شيء من أحكام الشريعة لأن الأحكام الشرعية تفتقر في ثبوتها للأدلة الصحيحة الصريحة ولكن قد ثبت عن

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٩٣

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٩٤

بعض أهل العلم أنه صححه فحينئذٍ ننتقل للجواب الثاني:- وهو أنه قال(بإهاب) وقد قرر أهل العربية أن الإهاب اسم للجلد قبل الدبغ، بدليل قوله – صلى الله عليه وسلم – ((ألا أخذتم إهابها... الحديث)) وقد نص عليه بعض أئمة اللغة واختاره أبوالعباس ابن تيمية، وأنت تعلم أن الجلد قبل الدبغ لايجوز استعماله، فلا يكون حديث ابن عكيم هذا مخالفاً بل متوافق كل الموافقة مع الأحاديث لأن الأحاديث الأخرى تفيد جواز استعمال الجلد بعد الدبغ لأنه بعد الدبغ يسمى شناً وقربة ونحو ذلك بدليل قول سودة:- ((ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها فما زلنا ننبذ فيه حتى صار شناً))"رواه البخاري" فالجلد قبل الدبغ لاينتفع به لحديث ابن عكيم والجلد بعد الدبغ ينتفع بها للأحاديث السابقة في أول الفرع وعلى هذا فلا يكون بين الأدلة أي نوع من أنواع الإشكال والجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والله ربنا أعلى وأعلم .

الفرع السادس والثلاثون." (١)

"والجواب أن يقال:- لا اختلاف في شيء من ذلك ولله الحمد والمنة وبيان ذلك أن يقال:- إن مريم رضي الله عنها وأرضاها إنما تمنت الموت للخوف على دينها أن تفتن فيه، فإن الناس إذا رأوا معها ولداً وليست بذات زوج فإنهم سيرمونها بالعظائم فخافت رضي الله عنها أن تفتن في دينها فتمنت الموت والمتقرر شرعاً جواز تمني الموت إذا خاف العبد أن يفتن في دينه وعلى ذلك الحديث الأخير أيضاً فإن النبي – صلى الله عليه وسلم – دعا أن يقبضه الله تعالى إذا أراد بعباده فتنة، فيقبضه إليه غير مفتون وبناءً عليه فيجوز للعبد أن يتمنى الموت إذا خاف الفتة في دينه، فإن الفتنة أكبر وأشد من القتل، وأما التمني الآخر فهو التمني بسبب الضر الدنيوي الذي نزل به، كموت قريبه أو فقرٍ مدقع أو خسارة في تجارة أو ديون مثقلة أو حلول أمراضٍ مزمنة ونحو ذلك فهذا لايجوِّز للعبد أن يتمنى الموت المطلق لأن حياة المؤمن خير فهو إما مذنب فيتوب وإما محسناً فيزداد في الإحسان وعلى هذا فلا يكون بين هذه النصوص أي وجه من أوجه الإشكال ولله الحمد والمنة وذلك بإعمال هذه القاعدة المباركة التي ينبغي لطالب العلم أن يهتم بها ويجعلها أصلاً من أصوله في سيرِه الفقهي والله أعلى وأعلم .

الفرع الرابع والأربعون." (٢)

"والجواب أن يقال:- إن المراد بالهجرة التي انقطعت هي الهجرة من مكة وذلك لأنها صارت بعد الفتح دار إسلام ولن ترجع بعده دار كفرٍ أبداً، فالهجرة منها إنما هي لما كانت دار كفرٍ، فكان من أسلم فيها يؤمر بالهجرة إلى المدينة حيث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – والمؤمنون ولكن بعد أن فتحها الله تعالى على رسوله – صلى الله عليه وسلم – انقطعت الهجرة منها فهذا هو المراد بقوله(لاهجرة بعد الفتح) أي أن الهجرة بعد فتح مكة من مكة قد انقطعت، وتبقى الأحاديث الأخرى تفيد بقاءها مابقي الجهاد ومالم تنقطع التوبة وعلى هذا فلاإشكال ولله الحمد والمنة، وهناك جواب آخر في هذه

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/٩٧

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/١٠٨

المسألة وهو أن يقال:- إن الهجرة التي انقطعت بقوله(لاهجرة بعد الفتح) إنما هي الهجرة الخاصة التي لها أحكامها الخاصة وهي الهجرة قبل الفتح من مكة، فإن هذه الهجرة التي قام بها المهاجرون كانت لها أحكام خاصة، ومن ذلك أنه يحرم على من هاجر هذه الهجرة أن يرجع إلى مكة للبقاء فيها إلا لحاجة ثلاثة أيام فقط، ولذلك سأل عمر بن عبد العزيز السائب بن يزيد ما سمعت في سكنى مكة للمهاجر، فقال:- قال العلاء بن الحضرمي عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ((ثلاث بعد الصدر للمهاجر)) وسنده صحيح، بل كان المهاجرون – رضي الله عنهم – يشفقون من إدراك الموت بمكة ويعظمون ذلك ويخشونه على أنفسهم ولذلك لما مرض سعد ابن أبي وقاص في مكة قال:- يارسول الله:- أخلف بعد أصحابي فقال:((إنك لن تخلف فتعمل عملاً صالحاً تبتغي به وجه الله إلا أجرت عليه حتى ماتجعل في فِيّ امرأتك، ولعلك أن تخلف حتى يُسَرُّ بك أقوام ويُضَرُّ بك آخرون اللهم أمضي لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم لكن البائس لكن البائس سعد بن خولة((يرثي له رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن مات بمكة)) "متفق عليه" فهذه الهجرة هي التي انقطعت بفتح مكة، وأما الهجرة العامة التي لايترتب عليها تحريم الرجوع إلى البلد المهاجر منه." (١)

"أقول من الصفات التي أجمع على إثباتها أهل السنة صفة الرحمة لله تعالى وذلك بدلالة الكتاب والسنة والإجماع، كقوله تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (١) وحديث((لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش إن رحمتي تغلب غضبي)) وحديث((فاغفرلي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم)) وحديث((الله أرحم بعباده من هذه بولدها)) والأيات والأحاديث في ذلك لا تكاد تحصر إلا بكلفة، ولكن يشكل على هذا حديث((إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة فأمسك عنده تسعاً وتسعين رحمة وأرسل في خلقه كلهم رحمة واحدة)) وفي رواية ((فأمسك عند تسعة وتسعين جزءاً وأنزل جزءاً واحداً فمن ذلك الجزء يتراحم الخلق.. الحديث)) ومعلوم أن صفات الله تعالى غير مخلوقة فكيف الجمع بين هذه الأحاديث؟

والجواب:- لا **إشكال ولله** الحمد والمنة وبيانه أن يقال:- إن الرحمة المضافة إلى الله تعالى قسمان :-

الأول:- رحمة مضافة إليه إضافة الصفة إلى الموصوف بها، كقوله تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمَاً ﴾ (٢) وهذه الرحمة صفة ذاتية لازمة لله تعالى بالنظر إلى أصلها وهي من صفات الفعل بالنظر إلى آحادها وأفرادها لأن الله تعالى يرحم من يشاء، ويدل عليهما اسماه(الرحمن الرحيم) إلا أن صفة الرحمن صفة عامة وصفة الرحيم صفة خاصة فالأولى من صفات الذات والثانية من صفات الفعل.

---

(١) سورة الأعراف آية (١٥٦)

(٢) سورة غافر آية (٧)." (٢)

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/١١٢

(٢) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/١١٧

"**والجواب:-** لا والله الذي لاإله إلا هو ليس بينهما أي نوع من أنواع التعارض وبيان **الجواب** أن يقال:- لقد اختلف أهل العلم في ذلك، فذهب البعض إلى أن الحكم الخاص بالأمة هو الصلاة أربعاً وأما صلاة ركعتين فإنه من الأحكام الخاصة به والحكم الخاص به لايتنافى مع الخاص بنا، وما أبعد هذا المسلك لأن الأصل أن كل حكم ثبت في حقه – صلى الله عليه وسلم – فإنه يثبت في حق الأمة تبعاً إلا بدليل الاختصاص، والأصل أيضاً في التشريع التعميم والعجب أن يصدر هذا الكلام ممن ينكر- كثيراً- الدعاوى بلا برهان رحمه الله وعفا عنه ورفع نزله وأعلى درجته في الفردوس الأعلى هو وسائر علماء الإسلام وذهب البعض إلى النسخ، وما أسمج هذه الدعوى وأبعدها عن الصراط المستقيم، وذهب البعض إلى الجمع بقولهم:- حديث أبي هريرة يثبت أربعاً وحديث ابن عمر يثبت ركعتين إذاً هما ست ركعات فالسنة بعد الجمعة أن تصلى ستاً، وذهب البعض إلى جمع آخر وهو أن هذا من العبادات المتنوعة فتارة تصلي بعد الجمعة أربعاً وتارة تصلي اثنتين، ولكن الأصح والله تعالى أعلم والذي يتوافق مع التأصيل والتقعيد هو أن العبد إذا صلى سنة الجمعة في المسجد فإنه يصليها أربعاً وإذا صلاها في بيته فإنه يصليها اثنتين، وذلك لأن الثابت في حديث ابن عمر السابق أنه قال((وركعتين بعد الجمعة في بيته)) فقيدها بأنها في البيت والأصل في القيود الإعمال لا الإهمال، وإذا صلاها في المسجد فيصليها أربعاً بدليل أنه قال((إذا صلى أحدكم الجمعة فليصلِ)) والفاء تفيد التعقيب المتقارب فهذا مشعر بتقارب هذه الأربع من تسليم صلاة الجمعة واختار هذا المسلك شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله تعالى- وهذا الجمع **لاإشكال فيه** ولله الحمد والمنة وهو أقرب ماقيل في الجمع بين هذين الحديثين والجمع بين الأدلة واجب ما أمكن والله أعلم .

الفرع الحادي الخمسون." (١)

"مسألة (١):

في المجنون والصغير.

باتفاق العلماء إذا أتلفا مال غيرهما المجنون والصغير يجب عليهما الضمان مع أنهما غير مكلفين لأن حقوق العباد لا تسقط في أي حال من الأحوال ولذلك قال:

﴿ لكن مع الإتلاف يثبت البدل، وينتفي التأثيم عنه والزلل ﴾ يطالب وليه بذلك لأن حقوق العباد مضمونه حتى لو كان الذي أتلفها مجنون أو صبي ولا أحد يتعلل بذلك.

المسألة (٢):

أن الصبي والمجنون إذا كانا لهما مال فإن الزكاة تجب عليهما على الصحيح من أقوال العلماء مع أن الزكاة حكم شرعي ؟ فكيف يخاطبان به ؟ ونحن قلنا أن المجنون غير داخل في الخطاب.

هذا **إشكال أورده** بعض أهل العلم.

والإجابة عليه من وجوه:

---

(١) وجوب الجمع بين الأدلة، ص/١٢١

الجواب الأول: أن إيجاب المال في بدل المتلفات والزكاة في بدل المتلفات يعني كما لو أن للصبي والمجنون مالا غيرهما والزكاة كما لو كان لهما مال إذا أتلف شيئا والزكاة إذا بلغا النصاب فإيجاب المال هذا من الخطاب الوضعي وليس من الخطاب التكليفي، الأحكام التكليفية الخمسة (الواجب، المندوب، المحرم، المكروه، المباح) والوضعي لا يتعلق بالمكلفين ولو كان يتعلق بالمكلفين لأسقطناه عنهم لم يجب عليهما البدل إذا أتلفا شيئا، ولوجبت عليهما الزكاة إذا بلغ المال النصاب، ولكن الخطاب الوضعي يتعلق بالأسباب والموانع بمعنى أن الصبي والمجنون إذا أتلفا مال غيرهما وجب عليهما ضمانه ليس من باب التكليف ولكنه من باب وجود السبب، والزكاة كذلك إذا وجد السبب: وهو المال، وبلوغ نصاب المال وجبت.

الجواب الثاني: قالوا بأن ذلك أي إيجاب المال في البدل والزكاة أنه ليس متعلق بالأموال وإلا لما أوجبنا عليهما شيئا.." (١)

"الحادثة فيكون العلم النظري كسب العبد، وإيضاح الرأي الحق من جملة ذلك لا يليق بما هو النظر الفاسد ما هو، وترى الكتب مشحونة بتطويلات في معنى هذه الألفاظ من غير شفاء. و إنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط لا ينبغي أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح، وان خالف المعتاد.ة فيكون العلم النظري كسب العبد، وإيضاح الرأي الحق من جملة ذلك لا يليق بما هو النظر الفاسد ما هو، وترى الكتب مشحونة بتطويلات في معنى هذه الألفاظ من غير شفاء. و إنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط لا ينبغي أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح، وان خالف المعتاد.

مغالطة من منكري النظر: وهو أن يقول ما تطلبه بالنظر هو معلوم لك أم لا، فإن علمته فكيف تطلبه وأنت واحد وان جهلته فإذاً وجدته، فبمَ تعرف أنه مطلوبك، وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه، وحتها أن تقول أخطأت في نظم دليلك، فإن تقسيمك ليس بحاصر، إذ قلت تعرفه أو لا تعرفه بل هاهنا قسم ثالث وهو إني أعرفه من وجه وأجهله من وجه، وأعني ألان بالمعرفة غير العلم. فإني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل، ولو كنت أعلمه بالفعل لما طلبته ولو لم أعلمه بالقوة لما طمعت في أن أعلمه، إذ ما ليس في قوة عليه يستحيل حصوله كالعلم باجتماع الضدين، ولولا أني أدركه بالمعرفة والتصور لأجزائه المفردة لما كنت أعلم بالظفر بمطلوبي إذا وجدته، وهو كالعبد الآبق فإني أعرف ذاته بالتصور، و إنما أنا طالب مكانه وأنه في البيت الفلاني أم لا، وكونه في البيت أعلمه بالمعرفة والتصور أي لفهم البيت مفرداً وأفهم الكون مفرداً وأعلمه بالقوة، أي في قوة أن أصدّق بكونه في البيت ولكن لست مصدّقاً بالفعل، وإنما أطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر، وإذا رأيته في البيت بالمشي إليه صدّقت بكونه في البيت بالفعل، فلولا معرفتي البيت والكون والعبد بطريق التصور للمفردات لما عرفت وجه المطلوب عند رؤية العبد، ولولا أنه في قوة التصديق لما صار بالفعل، فكذلك أطلب أن العالم حادث فأفهم العالم مفرداً بالمعرفة والتصور واعلم الحادث بالمعرفة وفي قوة التصديق بأن العالم حادث فإذا صار بالفعل علمت أنه مطلوبي ولو كان بالفعل لما طلبته.

مغالطة أخرى: قال بعض منكري العلم، أتعلم كل اثنين زوج فقيل نعم، فقال فما في يدي زوج أم لا، فإن قلت نعم فبمَ

---

(١) شرح الورقات في أصول الفقه – للصقعبي، ٩/٢

أعرفه والكف مجموع، وإن قلت لا فقد ناقضت قولك، إذ قلت عرفت إن كل اثنين زوج وما في يدي اثنان فكيف لم تعلم أنه زوج، فاجيب عن هذا بأنا عنينا بما ذكرنا أن كل اثنين عرفنا أنهما اثنان فهما زوج، وما في يدك لم أعرف أنه اثنان، ولو عرفت أنه اثنان لقلت أنه زوج. وهذا **الجواب** مع وضوحه خطأ فإنا إذا قلنا كل اثنين زوج إن أردنا به أن كل الاثنين زوج سواء عرفنا أن ما في يده اثنان أو لم نعرف كان خطأ بل كل ما هو اثنان في نفسه وفي علم الله تعالى فهو بالضرورة زوج، لكن **الجواب** الحق أن ما بيدك زوج إن كان اثنين، وقولي لا اعرف أنه اثنان لا يناقض قولي كل اثنين زوج بل نقيض قولي كل اثنين زوج قولي كل اثنين فليس بزوج أو بعض ما هو اثنان ليس بزوج.

هاتان المغالطتان وإن كانتا من الجليات فإنما أوردتهما ليقع الأنس بتحرير الكلام في حل الإشكالات، فإن الأغاليط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها، ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجياً حتى لا يخفى قليلاً قليلاً فيتضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات، ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة **الأشكال وطلب** الأمر الخفي البعيد عن الأوائل الجليّة بعد أن تخللت بينه وبيني الأوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلي ولا يقوى الذهن على الترقي في المراقي الكثيرة دفعة فتزلُ الأقدام وتعتاص المطالب وتنحطُ العقول، ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا إلا عصابة الحق الذين هداهم الله تعالى بنوره وأرشدهم إلى طريقه.

الفصل الرابع

في انقسام القياس

إلى قياس دلالة وقياس علة." (١)

"قوله (وإذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة) يعني إذا قتله بالسيف حتى يكون عمدا بالإجماع فإنه لو قتله بالمثقل يجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وهذه المسألة ترد إشكالا على **الجواب** الذي ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه أن المسلم إذا قتل مستأمنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية أحمد بن عمران أستاذ الطحاوي عن أصحابنا ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف ؛ لأن الشبهة المبيحة تنتفي عن الدم بعقد الأمان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا .

وجه الاستحسان أن الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فإنه حربي ممكن من الرجوع إلى دار الحرب فجعل في الحكم كأنه في دار الحرب ولهذا يرث الحربي ولا يرث الذمي وإن كانا في دار الإسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من أهل دارنا في العصمة ، والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم ؛ لأن أصل العصمة يثبت التقوم في نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم في ماله حتى يضمن بالإتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي فكما يسوى بين دية المسلم والذمي عندنا ، فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن ، ثم الشبهة في المسألة الأولى أعني مسألة المثقل أثرت في إيجاب الكفارة كما أثرت في إسقاط القصاص والشبهة في هذه المسألة أثرت في إسقاط

---

(١) محك النظر، ص/٢٤

القصاص ولم تؤثر في إيجاب الكفارة .

فأجاب وقال : الشبهة." (١)

"هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا إلى الصدق ، وعدم دعوة الطبع والهوى إليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب أمر غير متصور عادة .

وكذا الثالث ؛ لأن كثرتهم وتفرق أماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة .

، وكذا الرابع ؛ لأن الداعي إما الرغبة أو الرهبة فإنه يحتمل أن المرء يقدم على الكذب لرغبته إلى الجاه والمال ، وأنواع النفع أو لخوف الإضرار على نفسه ، وماله ، وأهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك ، وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البعض على حشمة الأمر وجاهه ، وماله بالكذب لكمال جاهه ، وكثرة أمواله ، وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه ، وأتباعه نحو السلاطين والأمراء والرؤساء ، وإذا لم يجز أن يكون كذبا تعين كونه صدقا إذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الأخبار فكان مفيدا للعلم .

واعلم أن فتح باب الاستدلال في هذه المسألة يفضي إلى تطويل الكلام ويزداد ذاك إشكالات واعتراضات لا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عنها ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد تدقيقات عظيمة ، ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة ، ومحمد صلى الله عليه وسلم أظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسألة ، والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر ، وبناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين أن الحق ما ذكرنا أن حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات." (٢)

"عليه فيقتل ، وله الجنة فقال رجل أنا فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام إلى السماء ﷺ .

ثم يرد على هذا الجواب إشكال ، وهو أن القول بإلقاء الشبه يؤدي إلى إبطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فإنه لما جاز إلقاء شبه عيسى على غيره جاز إلقاء شبه كل شيء على غيره .

ويؤدي أيضا إلى أن ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا للعلم ؛ لأن من الجائز أن السامعين تلقوه من رجل ظنوه أنه رسول الله ، ولم يكن بل ألقي شبه الرسول عليه .

ويؤدي أيضا إلى أن الإيمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والإيمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن ألقي عليه شبه المسيح كان الإيمان به واجبا على زعمكم ، وفي هذا قول بأن الله سبحانه أوجب على عباده الكفر بالحجة ، وهي المعجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا .

فأجاب عنه بقوله وذلك جائز استدراجا يعني إلقاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله أنهم لا يؤمنون ليزدادوا طغيانا ، ومرضا إلى مرضهم ، ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع

---

(١) كشف الأسرار، ١٥/٤

(٢) كشف الأسرار، ٣٥٨/٤

الله الشبه منه لئلا يؤدي إلى التلبيس فإنه قد قيل لو ادعى أحد النبوة بين قوم ، وفي يده حجر المغناطيس ، ولم يعرف القوم الحجر ، وقال الدليل على صحة دعواي أن يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية." (١)

"سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الأدلة ووجوب ضم التيمم إليه للاحتياط .

لا أنه يعني به الجهل : أي لا أن يعني بهذه العبارة أن حكمه مجهول ؛ لأن حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم إليه على ما بينا ، قوله (وكذلك الجواب في الخنثى) أي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الأصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الإشكال الجواب في الخنثى المشكل أيضا وهو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به أحد الجانبين على الآخر أعني الذكورة والأنوثة فإنه لما أشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الأصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال أكبر النصيبين في الميراث أعني نصيبي الرجل والمرأة لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلاة احتياطا ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تشترى أمة تختنه من ماله أو مال بيت المال /٩٧ على ما عرف في كتاب الخنثى /٩٧ ، والألف فيه للتأنيث كما في حبلى والبشرى وكان ينبغي أن يقال الخنثى المشكلة ويؤنث الضمير الراجع إليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء إلا أن الفقهاء نظروا إلى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامة التأنيث في وصفه وضميره تغليبا للذكورة .

وقد يوصف الرجل به أيضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر : لعمرك ما الخناث." (٢)

"بأن القدر بعده هو الباقي وإن قلنا هو داخل فيهم فكذلك ؛ لأن المتكلم إذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجيء إليه ؛ لأنه منهم فإذا أخرج بعد ذلك فقد نفي عنه المجيء فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدي إلى أن لا يكون الاستثناء في كلام إلا وهو كذب من أحد الطرفين وهو باطل فإن القرآن مشتمل عليه .

قال والصواب الذي يجمع رفع الإشكالين أن يقول لا يحكم بالنسبة إلا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فإذا قال المتكلم قام القوم إلا زيدا فهم القيام أولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وأن منهم زيدا وفهم إخراج زيد منهم بقوله إلا زيدا ، ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا المفرد الذي أخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو أن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات وفيه توقية بإجماع النحويين وتوقية بأنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيدا فلا يؤدي إلى المناقضة المذكورة فاستقام الأمر في الوجهين جميعا .

قوله (وقد دل على هذا الأصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور أجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء قال القاضي الإمام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين أو دل على أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي وأصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الأصل ليس بمنقول عن السلف أو عن الشافعي نصا

---

(١) كشف الأسرار، ٣٦٦/٤

(٢) كشف الأسرار، ٢١٤/٥

وإنما يستدل عليه بالمسائل .

، وبيان ذلك أي بيان أن المسائل." (١)

"قوله (وحصل بما قلنا) لما فرغ من إقامة الدليل على صحة القياس أشار إلى الجواب عن كلمات الخصوم فقال : حصل بما قلنا من جواز القياس اعتقاد حقية ثبوت الأحكام المنصوصة بظواهر النصوص أي بنفسها ونظمها .

وطمأنينة القلب وشرح الصدر بإثبات معانيها ؛ فإن القلب يطمئن بالوقوف على المعنى الذي هو متعلق الحكم وإن حصل له اليقين قبله ، ألا ترى أن إبراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله ﴿ رب أرني كيف تحيي الموتى ﴾ بعدما قد حصل اليقين له حتى قال ﴿ بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾ .

وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه إليه وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيحه لقبول الحق والشرح يضاف إلى الصدر ؛ لأنه فناء القلب والتوسع يضاف إلى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الأئمة رحمه الله إن الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ﴾ ، وقال ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ﴾ والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ، ثم لا إشكال أن برؤية العين يحصل من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر إذ ليس الخبر كالمعاينة ، ونعلم أن من ضل الطريق إذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وإنما يتم انشراحه إذا عاين أعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب ؛ فإنه إذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل." (٢)

"وأراد بما فيه ما قاله البعض وقد علمت سقوطه "حَمَوِيّ"(١).

ووجه سقوطه تصريح "قَاضِي خَان"(٢) بأنَّه إذا حصل الشَّكُّ بعد خروج الوقت لاشيء عليه، فتصريح "قَاضِي خَان" هو القرينة على أنَّ المفهومَ من القاعدة ليسَ على إطلاقه بل هو مقيَّد بما إذا حصل قبل خروج الوقت، وحينئذٍ فما ذكره "المصنف" من التقييد بالوقت في قوله: شكَّ في صلاة هل صلَّاها أعاد في الوقت أي بأن كان الشَّكُّ قد حصل قبل خروج وقتها متجه، ولا يكون مخالفاً للقاعدة خلافاً للفاضل الأول؛ حيث استشكل ذلك بقوله: إنَّ القاعدةَ تقتضي الإعادةَ ولو بعد الوقت فما فائدة التقييد. ويستغنى حينئذٍ عمَّا ذكره الفاضل [الثاني](٣) حيث ذكر ما محصله أنَّه: ليس المراد بالوقت في قول "المصنِّفِ" أعاد في الوقت وقت/(٤) الصلاة. بل المراد به الوقت الذي حصل فيه الشَّكُّ ولو بعد خروج

٥٦= إلا أَنْ تَشْتَغِلَ الذِّمَّةُ بِالْأَصْلِ

٥٧= فَلَا يَبْرَأُ إلَّا بِالْيَقِينِ وَهَذَا الِاسْتِثْنَاءُ رَاجِعٌ إلَى قَاعِدَةٍ ثَالِثَةٍ هِيَ مَا ثَبَتَ بِيَقِينٍ لَا يَرْتَفِعُ إلَّا بِيَقِينٍ، وَالْمُرَادُ بِهِ غَالِبُ الظَّنِّ

٥٨= وَلِذَا قَالَ فِي الْمُلْتَقَطِ: وَلَوْ لَمْ يَفُتْهُ مِنْ الصَّلَاةِ شَيْءٌ،

وقتها، وما ذكره من الجواب ينبني على تسليم ما ذكره "الفاضل الأول" من الإشكال وقد علمت سقوطه.

---

(١) كشف الأسرار، ٣١٥/٥

(٢) كشف الأسرار، ٢٨٩/٦

(١) غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر ١/٢٠٤.

(٢) "قاضي خان": الحسن بن منصور بن محمود بن عبد العزيز الأوزجندي الفرغاني الحنفي، المعروف بقاضي خان، المتوفى سنة ٥٩٢هـ، من تصنيفاته: الفتاوى، وشرح أدب القاضي للخصاف، وشرح الزيادات وغيرها. ينظر:معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٩٧/٣،و الأعلام للزركلي ٢/٢٢٤.

(٣) ما بين المعقوفين لم يرد في (أ)و(د) .

(٤) بداية ٩٦/ب في النسخة (د).." [1]

"العدل(١)[الواحد](٢) في الديانات إلا أنه مخالف لما مشى عليه أصحاب المتون "حَمَوِيّ"(٣).

وما ذكره من قبول خبر العدل في الديانات يحمل على ما إذا كان في ضمن المعاملات كما سيأتي عن "الزيلعي".

وما ذكره من قوله: يشكل على قولهم لا يثبت الرضاع(٤) **الخ.جوابه** أنه لا إشكال؛ لأن الكلام هنا ليس في الثبوت، وإنما هو في حرمة الإقدام، وخبر العدل مقبول فيه؛ لأنه من الديانات وكلام المتون في ثبوت الحرمة بعد النكاح لينشأ عنها التفريق، أو قبل النكاح ليمنعه القاضي من الإقدام عليه كذا لبعض الأفاضل.

لكن يعكر عليه ما/(٥) ذكره الغزي(٦): من أن الحكم عندنا أنه لا يثبت إلا برجلين أو رجل وامرأتين كما في المتون والشروح وبه جزم/(٧) في «الهداية»(٨)، و«الكنز»(٩)،...

....

(١) العدل: لغة: القصد في الأمور، وهو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. والعدل في اصطلاح الفقهاء من تكون حسناته غالبة على سيئاته، وهو ذو المروءة غيرُ المتهم. ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٦/٢٦٨، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للشربيني ٦/٣٤٦، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/١٤٦، المغني لابن قدامة ١٠/١٦، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي /٣٩٧/.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (ب)، (ج)، (د).

(٣) غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر ١/٢٢٨.

(٤) أي لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين.

(٥) بداية ١٠١/أ من النسخة (ب).

(٦) ينظر: زواهر الجواهر النضائر على الأشباه والنظائر للغزي "مخطوط" ورقة(٥٠/أ).

(٧) بداية ٢٦٠ من النسخة (ج)، وبداية ١١٨/أ من النسخة (د).

(١) تحقيق الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص/٨٦

(٨) ينظر: الهداية ٣/٤٦١. أعلى صفحة فتح القدير.

(٩) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٢/١٨٧.." [١]

"ومنه يعلم ما ذكرناه في **الجواب** عما سبق من الإشكال؛ حيث قلنا: إن القائل بعدم النقض في العصر يقول بعدمه أيضاً في المص(١) محمول على ما إذا كان بحال لو سقطت العلقة لا يوجد السيلان قلت: وإذا علم النقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد/(٢) [سقوط العلقة فكذا ينتقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد](٣) ترك العصر في القرحة.

وأما ما يخرج من الأذن من الصديد ففيه تفصيل قال "الزيلعي": ((القيح والصديد الخارج من الأذن مع الوجع ناقض لا دونه)) (٤)وفيه نظر «البحر»(٥) بأنهما لا يخرجان إلا عن علة، فالظاهر/(٦) النقض مطلقاً.

نعم هذا التفصيل في الماء حسن، وتعقبه في «النهر» بجواز أن يكون القيح الخارج من الأذن من جرح برأ(٧) وعلامته عدم التألم، فالحصر ممنوع وقد جزم "الحدادي"(٨) بما في الشرح انتهى.

٢٥٥= فَصَلَّى بِطَهَارَتِهِ يَنْبَغِي أَنْ لَا تَصِحَّ.

---

(١) في (أ) المصنف.

(٢) بداية ٢٩٧ من النسخة (ج).

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من (د).

(٤) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ١/٩.

(٥) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ١/٣٤.

(٦) بداية ١٥٥/ أ من النسخة (أ).

(٧) في (أ) يرى.

(٨) "الحدادي": أبو بكر بن علي بن محمد الحداد العبادي اليمني، الفقيه الحنفي،من تصانيفه الجوهر المنير مختصر السراج الوهاج، والرحيق المختوم شرح قيد الأوابد في الفقه، المتوفى سنة ٨٠٠هـ.ينظر: هدية العارفين ١/٢٣٥ و٢٣٦.." [٢]

"ش : أي لا يلزم على أبي يوسف الأكل في الصوم(١)، والأكل منهي عنه في الصوم لا قصدا ، كترك القراءة في النفل في الشفع الأول، فإنه منهي عنه لا قصدا.

والنهي في الموضعين ثابت في ضمن الأمر، ومع هذا كان ترك القراءة في الشفع الأول غير مبطل للتحريمة ، وكان الأكل مبطلا للصوم ؛لأن فرض الصوم ممتد لقوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾

فبوجود ضد الصوم من الأكل والشرب والجماع عامدا ينقطع امتداد الصوم ، فيفوت الصوم لا محالة، وهذا كالإيمان بالله تعالى ، فإنه فرض ممتد فبوجود ضده،

---

(١) تحقيق الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص/٢٦٠

(٢) تحقيق الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص/٣٧٨

(١) هذا إشكال يمكن أن يَرِدِ على قول أبي يوسف – رحمه الله تعالى – ، ووجه وروده : أن الأكل في باب الصوم منهي نهيا ضمنا ؛ لأن الأمر بالكف عن المفطرات الثلاث هو المقصود من قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة:١٨٧] ؛ فصار النهي عن المفطرات نهيا ثابتا في ضمن الأمر ، كالنهي الثابت عن ترك القراءة في الأمر بالقراءة — قصدا في الصلاة، كما في قوله تعالى: : ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ ﴾ ، وهناك :أي عند أبي يوسف – رحمه الله تعالى – لا تنقطع التحريمة بترك القراءة في صلاة النافلة ؛ فيجب أن لا يفسد الصوم هنا أيضا بمجرد مباشرة المنهي عنه وهو الأكل وغيره، فما الفارق بين الحالين ؟

(الجواب : أن فرض الصوم ممتد إلى غروب الشمس ، فكان ضده مفوتا أبدا، كالإيمان بالله تعالى، فإنه فرض ممتد أبدا،وكان ضده وهو الارتداد والعياذ بالله مفوتا له = = وإن قل ، أما فرض القراءة فليس بممتد حقيقة من أول الصلاة إلى آخرها ، فترك القراءة في الشفع الأول لا يقطع التحريمة ، لاحتمال بناء شفع آخر عليها .

هذا هو تقرير الإشكال الذى يرد على قول أبي يوسف – رحمه الله تعالى – وبيان الجواب عليه ، والله أعلم . الكافي شرح أصول البزدوي :٣/١٢٠٤، ١٢٠٥.." (١)

"ومنها : رجل يطوف وشك وهو أثناء الطواف هل طاف أربعا أم خمسا فما الحكم ؟ الجواب : أننا نسأل أولا هل هذا الرجل ذو شكوك كثيرة أو معتدل الشك فإن كان الرجل ذا شكوك كثيرة فنقول لا تلتفت إلى هذا الشك ؛ لأنك مريض بكثرة هذه الشكوك واجزم في الفعل ولا تلتفت إلى هذا الشك ، وإن كان الشك من معتدل الشكوك فنقول شكك معتبر ولم تطف إلا ثلاثة أشواط لأن الأصل عدم الرابع وقلنا شكه معتبر(١) ، لأنه معتدل الشك ووقع أثناء الفعل .

ومنها : رجل توضأ وانتهى ثم شك هل مسح رأسه أو لا ؟ فنقول : إن كان كثير الشك فلا يلتفت إليه مطلقا وإن كان معتدل الشك أيضا لا يلتفت إليه ؛ لأنه حصل بعد الانتهاء من الفعل والشك بعد الفعل لا يؤثر .

ومنها : رجل في أثناء رمي الجمرات شك هل رمى سبعا أم ستا ؟ فالجواب : إن كان كثير الشك فلا يلتفت إليه ويرمي ما في يده إن بقى معه شيء وإلا فليمض وإن كان معتدل الشك فشكه معتبر ويزيد سابعة(٢) ؛ لأن الأصل عدمها وهكذا .

وبهذا تكون القاعدة قد بانت ولا إشكال فيها – إن شاء الله تعالى – .

وخلاصة الكلام أنه إذا وجه إليك سؤال فيه شك فقبل الجواب تسأل عن سؤالين :

الأول : هل الذي صدر منه الشك كثير الشكوك أو معتدل الشكوك ، فإن كان الأول فأبطل شكه ، وإن كان الثاني فاسأل هل حدث الشك بعد انتهاء الفعل أو في أثناء الفعل ، فإن كان الأول فأبطل شكه ، وإن كان الثاني فهو شك معتبر ، والله تعالى أعلى وأعلم .

---

(١) تحقيق جزء من كتاب الشامل لأمير كاتب الفارابي من أول باب الأمر والنهي، ص/١٠٤

القاعدة الخامسة

إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل

---

(١) والراجح أنه إن كان عنده غلبة ظن فليبن عليه .

(٢) والراجح بناؤه على غلبة ظنه إن وجد .." (١)

"مسألة : لو سأل سائل وقال : في حديث أنس في الصحيحين أن النبي – صلى الله عليه وسلم – رخص لكعب بن عجرة أن يحلق رأسه ويفدي مع أن رأسه كان يتساقط قملا فهو أتلفه ليدفع ضرره عنه فكيف يضمن الفدية ؟

الجواب : هذا سؤال جيد ، لكن يتضح الأمر إذا قلنا : هل أتلف كعب بن عجرة شعره ؛ لأن الأذى صدر من الشعر ذاته أم أن الأذى صدر من القمل ولكن لا يمكن إتلاف القمل إلا بذلك ؟ **الجواب** هو الثاني فالشعر لا أذى منه وإنما الأذى حصل من القمل فالأذى من غير الشعر فيكون هو أتلف الشعر لينتفع هو بإتلاف القمل فيكون أتلفه لينتفع به ، ومن أتلف شيئا لينتفع به ضمنه ، فلا **إشكال حينئذ** ، والله تعالى أعلم .

القاعدة الثامنة عشر

إذا اجتمعت عبادتان من جنس واحد ووقت واحد وليست إحداهما مفعوله على وجه القضاء والتبع دخلت إحداهما في الأخرى(١)

وهي من أنفع القواعد الفقهية وبيانها أن يقال : أنه إذا اجتمعت عندنا عبادتان فهل تدخل إحداهما في الأخرى ؟

الجواب : نعم تدخل إحداهما في الأخرى إذا توفرت أربعة شروط :

الأول : أن تكون هاتان العبادتان من جنس واحد أي صلاة وصلاة ، وطواف وطواف ، وصيام وصيام ، وغسل وغسل ، ووضوء ووضوء ، وهكذا وبناء على اشتراط هذه الشروط فإنه إذا اجتمعت عبادتان مختلفتان في الجنس فلا يدخل إحداهما في الأخرى كصيام وصلاة ، وطواف وسعي .

---

(١) التحقيق في هذه القاعدة أنه إذا اجتمع عبادتان من جنس واحد ووقت واحد وإحداهما ليست مرادة لذاتها دخلت إحداهما في الأخرى ، كطواف الوداع مع طواف الإفاضة وتحية المسجد مع سنة الوضوء أو مع الفريضة لأن المراد في المثال الأول أن يكون آخر عهده بالبيت الطواف وقد حصل ، والمراد بالمثال الثاني أن لا يجلس المصلي إذا دخل المسجد حتى يصلي .." (٢)

---

(١) تلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية، ١/١٥

(٢) تلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية، ١/٦٨

"ومنها : قوله – صلى الله عليه وسلم – : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية ولهذا لا يكون عمل إلا بنية ، ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه ، وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال ، فمن نوى بعمله شيئا فإنه إنما يحصل له ما نواه ويحكم عليه بمقتضاه .

فإذا علم هذا فقد يثور في بعض الأذهان **إشكال على** هذه القاعدة وهو قولهم : أنتم قررتم أن المقاصد لها تأثيرها في صحة العقود والأقوال والأفعال وبطلانها وتحليلها وتحريمها وحكمتم على الناس باعتبار نياتهم ومقاصدهم ونحن باستقراء الأدلة الشرعية نجد المنع التام من الحكم على الناس بالنظر إلى سرائرهم ؛ لأنها من جملة الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ومن أصول أهل السنة والجماعة أننا نحكم على الظواهر ونذر السرائر إلى الله تعالى ، وقال النبي – صلى الله عليه وسلم – : (إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم) وعتب على أسامة بن زيد لما قتل الذي قال : لا إله إلا الله مع أن ظاهره يدل على أنه إنما قالها خوفا من السلاح لكن هذا الأمر أمر باطني وكان مأمورا أن يحكم عليه بما ظهر منه ويكف عنه ، وقال – عليه الصلاة والسلام – : (إنما أقضي بنحو ما أسمع) وكان يحكم على المنافقين بما يظهر منهم ولا يتعرض لما يبطنونه من الكفر وسيئ القصد ، فالمقاصد أمرها إلى الله تعالى ونحن مأمورون أن نحكم على الناس بما يظهر منهم ، فكيف تقولون إن القصود في العقود معتبرة ؟ أقول : هذا سؤال مهم جيد ، **والجواب** عليه أن يقال : نعم إن الأدلة التي ذكرتموها لا غبار عليها صحة ولا استدلالا فإنها تفيد أن المقاصد والنيات إنما يعلمها الله وحده لا شريك له وأنه لا يعلمها إلا هو جل وعلا لكن عليكم أن تنظروا إلى أدلتنا فإن فيها أكبر دلالة على اعتبار المقاصد في." (١)

"–المناظرات:

لقد ألمحنا سابقا إلى الإطار العام للمناظرات المزمع التحدث عنها، لما لهذا الإطار من أهمية في فهم الأسس والمنطلقات التي ينطلق منها الفقيهان أو المذهبان الظاهري والمالكي، ولم يبق إلا الحديث عن هذه المناظرات آخذين بعين الاعتبار القضايا التالية:

١–سنميز في هذه المناظرات بين مناظرة ابن حزم للمالكية ومناظرة الباجي لابن حزم، وإن كان ابن حزم لم يميز بينهما، ولكن باجتهاد منا استطعنا بيان القضايا التي تخص المالكية والقضايا التي تخص الباجي، وهذا التمييز له ما يبرره، فالمالكية لم يكونوا على وتيرة واحدة من الاجتهاد، فالباجي كان فقيها مجتهدا في المذهب ولعل اجتهاداته جعلته يختلف مع المالكية وهذا بشهادة ابن حزم(١).

٢–لا ننكر الصعوبات التي وجدنا في فصل موقف المالكية عن موقف الباجي وكذلك عن موقف باقي الفقهاء، فمعروف أن ابن حزم بمذهبه هذا قد خاصم جميع المذاهب، وفي كثير من الأحيان لا يتعرض لذكر اسم المذهب ولا صاحب الموقف.

٣–إننا في دراستنا هذه رأينا أن نتصرف في المتن الحزمي من الجهة الباجي وكذلك عن موقف باقي الفقهاء، فمعروف أن ابن حزم بمذهبه هذا قد خاصم جميع المذاهب، وفي كثير من الأحيان لا يتعرض لذكر اسم المذهب ولا صاحب الموقف.

---

(١) تلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية، ٣١/٣

٣-إننا في دراستنا هذه رأينا أن نتصرف في المتن الحزمي من الجهة الشكلية لنقدمه على شكل محاورات بدعوى وتثنى بالدليل وتثلث باجواب وبعدها بالدليل.. ونحن بهذه الطريقة سنسهل علينا العمل من جهتين معرفة الدعوى من جهة ومعرفة الدليل من جهة أخرى، وهذه العملية كان لا بد من السير عليها خاصة بالنسبة لكتاب ابن حزم المعروف بكثرة مواقفه وعدم ترتيب مادته ترتيبا مركزا كما هو الشأن بالنسبة للباجي.

٤-إننا في هذه المناظرات سنأخذ أولا: المناظرة بين المالكية وابن حزم حول إشكال الأمر بين الوقف والوجوب.

وسنأخذ ثانيا المناظرة بين ابن حزم والباجي حول الدعاوى التالية:

أولا: أقل الجمع

ثانيا: خطاب النساء والرجال

ثالثا: الفور والتراخي

رابعا: دليل الخطاب

(١) -الذخيرة : ابن بسام، القسم الثاني، المجلد : ١، ص : ٣٦.." (١)

" الطهارة نسخا للصلاة وأن تكون زيادة التغريب نسخا للحد لأنه لا يجزىء وحده فالكلام مترجح على ما ترى وأنا أذكر طريقة بينة يزول معها كل إشكال فأقول إن الكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلاثة في معنى النسخ وفي اسمه وفي حكمه ولا رابع لذلك

أما معنى النسخ فبأن يقال هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ أم لا والجواب أنها تفيده لأن معنى النسخ هو الإزالة وكل زيادة هي مزيلة لحكم من الأحكام لأنها إما أن تكون زيادة في الوجوب أو في الندب أو في الإباحة أو في الحظر فإن كانت زيادة في الوجوب فقد رفعت نفي وجوب تلك الزيادة وإزالته نحو زيادة التغريب في الحد لأنه لم يكن واجبا ثم صار واجبا وكذلك القول في الزيادة على الندب وعلى الإباحة وعلى الحظر

وأما الكلام في الاسم فبأن يقال هل الزيادة على النص تسمى نسخا أم لا والجواب أن الزيادة التي كلامنا فيها هي زيادة شرعية فان كانت قد ازالت حكما ثابتا بدليل شرعي وكانت متراخية عنه سميت الزيادة نسخا ويسمى الدليل المثبت للزيادة ناسخا وإن كان الحكم الذي رفعته الزيادة حكما ثابتا في العقل لا في الشرع لم تسم الزيادة نسخا على ما تقدم بيانه

وأما الكلام في الحكم فبأن يقال هل يجوز إثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس أم لا والجواب أنه إن كان ما أزالته الزيادة حكما ثابتا بالعقل لا بالشرع فانه يجوز إثباته بخبر واحد وقياس إلا أن يمنع من ذلك مانع نحو أن يكون البلوى بما أثبتته الزيادة عاما فلا يقبل فيه خبر واحد على قول بعض الناس أو يكون حدا أو كفارة أو تقديرا فلا يثبت

(١) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، ٣٧/٢

بالقياس على قول بعضهم ولا يقبل عند هؤلاء خبر الواحد والقياس في ذلك لا للنسخ لكن لأمور أخر وإن كان الحكم الذي أزالت الزيادة مثله ثابتا بالشرع وكان دليل الزيادة متأخرا عن ذلك الشرع فإنه لا يجوز إن كان دليل الزيادة قياسا لأن القياس المتأخر لا يرفع حكم النص على ما مضى وإن كان دليل الزيادة خبر ." (١)

"ومما يناقشه الشاطبي اختلاف المجتهدين في الأحكام. فإذا قال أحدهم إن الفعل جائز، وقال آخر إنه حرام، فعلى اعتبار المصالح والمفاسد إذا كان الفعل مفسدة فكيف جاز عند الأول، وإذا كان مصلحة فكيف حرمه الآخر؟ فهذا مشكل عند المعتبرين للمصالح والمفاسد.

يقول الشاطبي إنه لا **إشكال هنا**، فإذا كان جائزا عند الأول فهذا يعني أن مصلحته راجحة عنده في ظنه، وإذا كان حراما عند الثاني فهذا يعني أنه مفسدة عنده في ظنه، وهكذا فإن اعتبار المصالح والمفاسد يختلف عند المجتهدين، ولا إشكال. قال: "وقد زعم بعض المتأخرين – وهو القرافي – أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول إن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد، لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض، بل متى كان أحدهما راجحا كان الآخر مرجوحا، وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحدا وهو المفتي بالراجح، وغيره يتعين أن يكون مخطئا لأنه مفت بالمرجوح، فتتناقض قاعدة المصوبين مع القائلين بالقياس وإن الشرائع تابعة للمصالح. هذا ما قال، ونقل عن شيخه ابن عبد السلام في **الجواب** إنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون إلا في الأحكام الإجماعية"(١). ثم رد هذا القول فقال: "المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه، ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة، فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخضر والفواكه الرطبة جائز فجهة المصلحة عنده هي الراجحة وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه"(٢). أي إن الفعل جائز شرعا وبالتالي فهو مصلحة عنده. "وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز، فهي عنده داخله تحت حكم الربا المحرم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه"(٣).

(١) الشاطبي، الموافقات. ٣٦/٢.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ٣٧/٢.." (٢)

"ويؤكد الشاطبي أنه يعارض الأصوليين قبله في قوله بالتخصص ويعترض عليهم. يقول: "فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع وليس بمراد الدخول تحتها وإلا كان التخصيص نسخا"(١). إلى أن يقول: "فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون؟" (٢). يجيب الشاطبي: "**فالجواب** أن الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع

(١) المعتمد، ٤١٠/١

(٢) المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، ٢٧١/١

الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي. وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص. فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق"(٣). وقال: "فإن قيل: حاصل ما مر أنه بحث في عبارة والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم. **فالجواب** أن لا بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام"(٤). وقال في منهج الأصوليين في التخصيص إنه شنيع. قال: "ولقد أدى **إشكال هذا** الموضع إلى شناعة أخرى(٥)، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإبطال الاستدلال به جملة إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها"(٦). ثم خلص إلى القول: "فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع"(٧).

(١) الشاطبي، الموافقات، ١٦٣/٣.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) الموضع نفسه.

(٤) الموضع نفسه.

(٥) والشناعة الأولى – بنظره – هي اختلافهم في العام إذا خص هل يبقى حجة بعد التخصيص أو لا.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ١٦٤/٣ – ١٦٥.

(٧) المصدر نفسه، ١٦٥/٣.." [١]

"وبعد عرض حجج الفريقين قال: "وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذا كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي باقية الإشكال"(١). وهذا الموقف مستغرب ومضطرب، إذ إنه بناء على ما تقرر لديه من وجوب إعمال الكليات والجزئيات معا ينبغي أن يرد حجج المجيزين بلا تردد، لا أن يستشكل الأمر، وبناء على ما تقرر لديه في كيفية تحصيل الكليات ينبغي أن يرد أدلة المانعين التي تتحدث عن خصوصية الجزئيات وخصوصية المكلفين، إذ إن هذه الأدلة لا تمنع اجتهاد صاحب هذه المرتبة وحسب، وإنما هي تسقط المنهج من أصله إذ تمنع تحصيل الكليات من الجزئيات، ولقد سبق له أن ردها عندما كان الأمر يتعلق بصحة أو خطأ منهجه. قال: "فإن قيل: اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين من أوجه: أحدها: أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات"(٢). "والثاني: أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائدا على ذلك المعنى العام أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز"(٣). "والثالث: أن التخصيصات في الشريعة كثيرة فيخص محل بحكم ويخص مثله بحكم آخر، وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد"(٤). والوجهان الثاني والثالث هنا هما الوجهان الثاني والثالث في حجج المانعين لاجتهاد من لا يعمل الجزئيات، وقد أجاب على

(١) المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، ٤٥١/١

هذه الوجوه الثلاثة فقال: "فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات"(٥). "وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن الخصوصيات وما به الامتياز غير معتبرة"(٦). "وعن الثالث أنه الإشكال المورد على القول بالقياس فالذي قال به الأصوليون هو الجواب هنا"(٧).

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ١٢٩/٤.

(٢) المصدر نفسه، ١٧٠/٣.

(٣) الموضع نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ١٧١/٤.

(٥) الموضع نفسه.

(٦) المصدر نفسه، ١٧٢/٤.

(٧) الموضع نفسه.." [1]

"الثاني : أن من تدبر إجابة النبي – صلى الله عليه وسلم – وجد أن هذا الحديث دليل لنا لا لكم وبيان ذلك أنه قال ((فحجوا)) ثم قال الأقرع (أفي كل عام) فقال عليه الصلاة والسلام ((لو قلت نعم لوجبت)) أي لوجب تكرارها بقوله ((نعم)) أي لو أجاب الأقرع بنعم لأفاد التكرار ، فدل ذلك على أن الأمر في قوله ((فحجوا)) لا يفيد التكرار ، لأنه لو كان يفيد التكرار لقال يا أقرع نعم الحج في كل عام لكن يكفيك مرة وما زاد فهو تطوع ، لكنه قال ((لو قلت نعم)) وحرف (لو) في اللغة حرف امتناع لامتناع ، أي لما لم يقل ((نعم)) امتنع التكرار فالتكرار مستفاد من قوله ((نعم)) لكنه لم يقله فلا تكرار إذاً ، فإذا انتفى التكرار بانتفاء قول (نعم) بقينا على دلالة الأمر في قوله ((فحجوا)) ولذلك قال مبيناً لهذه الدلالة في آخر الحديث ((الحج مرة فمن زاد فهو تطوع)) وهذا حقه أن يكون في سياق الأدلة لمذهبنا لكن الغفلة عنه أوجبت تأخيره فالله المستعان .

فإن قلت : فإذا كان الأمر كذلك والأمر في قوله ((فحجوا)) لا يفيد التكرار فلماذا يسأل الأقرع هذا السؤال ؟ ولماذا لم يكتف بدلالة الأمر الأول ؟ فما الداعي لسؤاله هذا ؟

فنقول : لعل الأقرع أراد زيادة الاحتياط لدينه ولم يكتف بالوضع اللغوي بل أراد أن يسمعها من النبي – صلى الله عليه وسلم – ليزول الإشكال وينتفي الاحتمال ، وهذا من الاحتياط المطلوب شرعاً ، وما العيب في هذا ؟ أو لعل الأقرع نظر إلى الفرائض المشروعة ووجدها متكررة فالصلاة تتكرر كل يومٍ وليلة والزكاة كل سنة والصيام كل سنة فغالب الفرائض متكررة إما في اليوم وإما في السنة فلما سمع الأمر بالحج والحج يتكرر موسمه كل عام ظن – رضي الله عنه – أنه كالصيام ونحوه ، فأراد إزالة هذا الظن بالسؤال ، فسأل فأجيب ، فهذا بالنسبة للإشكال الأول والجواب عليه .." [2]

---

(١) المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، ١٩٩/٢

(٢) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٦٠

"وقال بعض أهل العلم : لا يلزم إعادته ما لم يحدث بل له أن يصلي الصلوات الخمس بتيمم واحد وذلك لأمور : الأول : القياس على الوضوء لأن التيمم بدل له والبدل يأخذ حكم المبدل إلا ما دل الدليل على خلافه ، ومن أحكام الوضوء أنه يجوز أن تصلي بالوضوء الواحد جميع الصلوات فكذلك التيمم ، وأما الآية فإن فيها الأمر بالتيمم والأمر لا يفيد التكرار وأما حديث ابن عباس فليس يصح من جهة سنده بل هو ضعيف جداً ، فقد ضعفه المحققون العارفون بالعلل ، والأحكام الشرعية لا تثبت بمثله ، وهذا القول هو الراجح وهو اختيار أبي العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى وذلك لأن الأمر لا يقتضي التكرار كما رجحنا سابقاً وأما الحديث فسبق الجواب عنه ، والله أعلم .

ومنها : لو قال لوكيله: طلق زوجتي ، فكم يملك الوكيل من الطلقات؟

فيه خلاف بينهم ، فقال بعضهم : يملك الوكيل جميع ما يملكه موكله من الطلقات، والموكل يملك الثلاث فكذلك وكيله ولأنه أمره بالطلاق والأمر يفيد التكرار ، فللوكيل أن يطلق واحدة واثنتين وثلاثاً ، وقال بعضهم : بل لا يملك إلا طلقة واحدة لأن الأمر لا يفيد التكرار وإنما المراد إيقاع الطلاق من غير تعرضٍ لعدده ، وقد وقع بالطلقة الأولى ، فتبقى الطلقات الزائدة لا وكالة فيها فتكون لاغية لأنها وقعت ممن لا يملك حل العقد وهذا هو القول الراجح إن شاء الله تعالى ، لكن لو قال له : طلق زوجتي ثلاثاً ، فهذا لا إشكال في إفادته للتكرار لوجود القرينة وهي قوله (ثلاثاً) ، والله أعلم .

ومنها : الأمر بالعمرة في قوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ وفي قوله – صلى الله عليه وسلم – لمن سأله : ((وتحج وتعتمر)) ، وحديث : ((عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة)).." (١)

"وأما النظري : فلأن فعل المكرَه – بالفتح – لا ينسب في الحقيقة له ، وإنما ينسب إلى المكرِه – بالكسر – لأنه هو الذي حمله على هذا القول أو الفعل فكيف يعاقب الإنسان بما ليس من فعله حقيقة ، فصار محض العدل الرباني أن يتجاوز عن المكلف إذا فعل ما أُكره عليه .

إذا علمت هذا فاعلم أن المشهور عند الحنابلة هو التفريق بين الإكراه الملجئ والإكراه غير الملجئ ، ولا دليل على هذا التفريق بل كل ما يدخل في مسمى الإكراه يعد عذراً من الأعذار المسقطة للتكليف وذلك لأن الأدلة لم تفصّل وتفرّق بين إكراه وإكراه ، بل وردت مطلقة والمطلق لا يجوز تقييده ببعض أفراده إلا بدليل ولا دليل ، ثم اعلم أن بعضهم ذكر إشكالاً على اشتراط الاختيار وقال : " بل الإنسان مكلف حتى مع الإكراه " واستدل بحديث طارق بن شهاب عند أحمد بسند حسن في قصة الذي دخل النار في الذباب الذي قربه للصنم وأنه ما قربه إلا مكرهاً ومع ذلك دخل النار مما يدل على أنه مكلف إذ لو لم يكن مكلفاً لما استوجب النار .

فنقول : هذا إيراد قوي يحتاج إلى جواب ، وقد فصلنا أجوبته في كتاب " تلقيح الأفهام " ونعيده هنا باختصار فنقول : قد ذكر العلماء عن هذا الإشكال عدة أجوبة :

منها : أن الحديث ضعيف لأنه من رواية طارق بن شهاب وهو تابعي ومرسل التابعي ضعيف فلا يكون معارضاً للقرآن وصحيح السنة ، وتُعقّب بأن الصحيح أن طارق بن شهاب صحابي من صغار الصحابة وحديثه مرسل صحابي ، والصواب

---

(١) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٦٣

أن مراسيل الصحابة مقبولة .

ومنها : أن الرجل قرب الذباب للصنم تعبداً لا فراراً من الإكراه ، والأدلة إنما أجازت قول الكفر وفعله بشرط ثبات القلب على الإيمان ، وتُعقّب بأن هذا أمر قلبي لا يعلمه إلا الله ، والظاهر يدل على أنه ما قرب إلا لما ألزموه بذلك .." (١)

"والجواب : هو أن هذا الحديث رواه أحمد والدارقطني بزيادة مفيدة جداً وهي أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : ((هذا ركس ، ائتني بحجرٍ)) ، وفي لفظٍ عند الدارقطني ((ائتني بغيرها)) وهي زيادة صحيحة من قبل سندها ، وقال الحافظ عنها في الفتح : ورجاله ثقات أثبات . فإذا كان الأمر كذلك فلا يستقيم استدلال الحنفية بالحديث ، فإن هذه الزيادة تقضي على ما قالوه ، وعلى هذا فمذهب الجمهور هو الصواب أن استيفاء ثلاث مسحات شرط لصحة الاستجمار ولو حصل الإنقاء بدونها ، والله أعلم .

ومنها : استدل بعض الفضلاء من أسيادنا أهل العلم – رحمهم الله تعالى – على أن الروث جميعه نجس بحديث ابن مسعود المتقدم ووجه الشاهد أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال في الروثة : ((إنها ركس)) وفي رواية ((إنها رجس)) والرجس النجس ، لكن هذا المذهب لا يحالفه الصواب ، ذلك لأن هذه الروثة التي أتى بها ابن مسعود ورد الإفصاح عن حقيقتها في زيادةٍ رواها ابن خزيمة في صحيحه من طريق عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن ابن مسعود وفيه "فأتيته بحجرين وروثة حمار" ، وهي زيادة صحيحة لأنها من ثقة فحقها القبول ، فلا يتم إذاً تنجيس جميع الروث من كل الحيوانات ، بل الأدلة الصحيحة دلت على جواز الصلاة في مرايض الغنم ولا تخلو غالباً من روثها ، وأجازت شرب بول الإبل ، والبول والروث شيء واحد ، فإذاً يترجح القول بأن ما أكل لحمه فروثه وبوله طاهر ، وما لا فنجس والحمار روثه نجس لأنه لا يؤكل لحمه ، والآدمي بوله وروثه نجس لأنه لا يؤكل لحمه ، وقد نقل أبو العباس رحمه الله تعالى أنه لا يعرف عن أحدٍ من الصحابة أنه أفتى بنجاسة روث الحيوان المأكول ، وعلى كل حال فهذه الزيادة أزالت الإشكال ووضحت المراد ، ولله الحمد والمنة .." (٢)

"وقال بعضهم : بل إن هذه القراءة منسوخة أعني زيادة ((وصلاة العصر)) والدليل على أنها منسوخة حديث البراء المتقدم فإنه صرح بنسخها بلفظٍ صريح فإنه قال : ثم نسخها الله فنزلت ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى ﴾ وهذا الجواب هو أصح الأجوبة عندي لصراحة هذا الدليل ولعدم التكلف فيه ، وقد رواه مسلم كما ذكرنا فتكون زيادة ﴿ وصلاة العصر ﴾ منسوخة لكن اعلم أن هذا مما نسخ لفظه وبقي حكمه وهو جائز وواقع كآية الرجم والدليل على بقاء حكمها الأحاديث المصرحة بأن الوسطى هي العصر ، فإن قلتَ : كيف تقول عائشة إذاً : " سمعتها من رسول الله " ؟ قلتُ : نعم صدقت والله الذي لا إله غيره ، لقد سمعتها من النبي – صلى الله عليه وسلم – وقد كانت قرآناً يتلى ، بل قال البراء : " فقرأناها ما شاء الله " وفي رواية مسلم أيضاً " فقرأناها مع النبي – صلى الله عليه وسلم – زماناً " لكنها نسخت وعائشة وحفصة لم تعلما بأنها نسخت ، فالبراء حفظ القراءة والنسخ وهما حفظا القراءة فقط ، ومن حفظ حجة

---

(١) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٩٤

(٢) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٢١١

على من لم يحفظ ، وهذا القول هو الذي تتآلف به الأدلة ولله الحمد والمنة فلا إشكال وبالله التوفيق وهو أعلم وأعلى .

القاعدة الثامنة عشر

(شرعية الأصل لا تستلزم شرعية الوصف)

وهذه القاعدة وإن كانت أصولية لكنها عقدية أيضاً ، وهي مفيدة جداً لطالب العلم فبها يعرف الفرق بين مشروعية الأصل ومشروعية الوصف ، وهل يتطلب الوصف دليلاً زائداً على دليل الأصل أو يستدل له بدليل الأصل ؟

هذا ما ستعرفه إن شاء الله تعالى في هذه القاعدة فأقول :." (١)

"فإن العلماء قالوا : من جنى جناية في داخل الحرم فإنه يقام عليه الحد في الحرم ، ويقاس عليه من جنى جناية خارج الحرم ثم دخل الحرم بجامع وجود الجناية منهما ، وهذا هو الصحيح وهو مذهب الجمهور ، ولأن سد الذرائع مطلوب فقد يؤدي القول بعدم إقامة الحد في الحرم إلى اتخاذه ذريعة للجناية ثم دخول الحرم فتضيع حقوق الناس ، ولأن هذا الجاني ظالم معتدٍ والظالم والمعتدي لا حرمة له ، ولأن إقامة الحد على هذا الجاني في الحرم هو من باب الأخذ بالحق وإقامة العدل وهذا مأمور به شرعاً .

فالقياس الصحيح يقضي أن من جنى خارج الحرم ثم لاذ بالحرم أنه يقاد منه قياساً على الإقادة ممن جنى داخل الحرم ، فإن قلت : لقد قدمت سابقاً في القاعدة الخامسة عشر أن القياس إذا خالف النص فهو فاسد الاعتبار أي أنه مردود ، فكيف تقول هنا إن القياس يخصص النص ، فقياسك العبد على الأمة في تنصيف الحد أليس يعارض عموم الآية ؟ فإن العبد يدخل فيها والقياس يخرجه ، فلماذا عملت بالقياس هنا وأبطلته هناك وهذا الذي جنى خارج الحرم ثم لاذ بالحرم أليس يدخل في عموم قوله تعالى ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ والقياس يخرجه ، فعملت بالقياس ، فما الفرق بين القياس هنا والقياس هناك حتى تعمله هنا تبطله هناك ؟

قلت : هذا والله سؤال جيد يحتاج إلى جواب محرر ولم أر في كتب الأصول من ذكر الإشكال أصلاً فضلاً عن ذكر الجواب عليه ، وإني أجيب عليه مستعيناً بالله الصمد الحي القيوم ، مفتقراً إليه أن يوفقني لهداه وأن يلهمني الحق والصواب فأقول :

إن القياس الخاص إذا أخرج بعض أفراد النص العام لا يكون ذلك من التعارض في شيء ، بل نخص العام بالخاص فيخرج هذا الفرد الذي أخرجه القياس وتبقى سائر الأفراد يعمل بها في عمومها ، فالنص العام معمول به بعد إخراج هذا الفرد ، فالعمل بالقياس لم يبطل العمل بالنص أصلاً وإنما أخرج فرداً من أفراده فقط وهذا هو المراد بقولنا : من المخصصات القياس .." (٢)

(١) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٢٣١

(٢) تحرير القواعد ومجمع الفرائد، ص/٢٤٩

" هناك وقع في الحد والخلاف في الحد لا يسقط الحد كما أن الخلاف في الشيء المنسروق لا يمنع وجوب القطع ولا نظر إلى الخلاف كذا هاهنا في النكاح بلا ولي وقع في إباحة ذلك الوطء وفي إنعقاد النكاح قيل له وكذلك هاهنا وقع الخلاف في أن شربه مباح أم لا فعندنا لا وعند أبي حنيفة رحمه الله مباح فلم ينفصل عنه بشيء

وكتب الشيخ الإمام دوير الكرخي على الحاشي ةجوابا عن هذا الإشكال فقال حد الخمر للجناية على العقل المفضية إلى المفاسد والقليل يدعو وإلى الكثرة المفسدة فزجر عنه تأكيدا وهو أمر حسي كما في الخمر وحد الزنى لإفساد الفرش في موضع إتيان الأمة وذلك حكم لم يثبت ها هنا مع إجازة بعض العلماء مضافا إلى الشرع بالدليل فلذلك سقط ولهذا لا يمنع الشهادة

الثاني

إإذا وقع الخلاف في وجوب شيء فأتى به من لا يعتقد وجوبه إحتياطا كالحنفي ينوي في الوضوء ويبسمل في الصلاة فهل يخرج من الخلاف وتصير العبادة منه صحيحه بالإجماع

قال الستاذ أبو اسحاق الإسفراييني لا يخرج به عن الخلاف لأنه لم ." (١)

"ومما يشكك هاهنا أستعمال لفظة النوع في حد الجنس. فإنك إذا أردت أن تحد النوع، يشبه أن لاتجد بدا من أن تدخل فيه اسم الجنس، كما يبين لك بعد إذ يقال لك إن النوع هو المرتب تحت الجنس، وكلاهما للمتعلم مجهول، وتعريف المجهول بالمجهول ليس بتعريف ولا بيان؛ وكل تحديد أو رسم فهو بيان. وقد أجيب عن هذا فقيل: إنه لما كان المضافان إنما تقال ما هية كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، وكان الجنس والنوع مضافين، وجب أن يؤخذ كل واحد منهما في بيان الآخر ضرورة إذ كان كل واحد منهما إنما هو هو بالقياس إلى الآخر .فهذا الجواب هو زيادة شك في أمور أخرى غير الجنس والنوع، يشكل فيها ما يشكل في الجنس والنوع. وزيادة الإشكال ليست بحل، فإن المحقق يقول: ورد حدود المضافات على حد الجنس والنوع، وعرفني أنها إذا كانت مجهولة معا، فكيف يعرف الواحد منها بالآخر ؟ وأيضا فإن من شأن الحل أن تقصد فيه مقدمات.الشك فتنكر جميعها، أو واحدة منها. وليس في الحل الذي أورده هذا الحال تعرض لشئ من تلك المقدمات؛ فإنه لم يقل إن الجنس والنوع ليسا معا مجهولين عند المبتدئ المتعلم، ولم يقل إنه إذا عرف كل واحد منهما بالآخر وهو مجهول، فليس هو تعريف مجهول بمجهول، فإن هذا لايمكن إنكاره؛ ولا أيضا يسوغ إنكار الثالثة وهي أن تعريف المجهول بالمجهول ليس ببيان، ولا الترتيب الذي لهذه المقدمات غير موجب لصحة المطلوب بها؛ فإذا كان هذا الحال لم يتعرض لمقدمة من قياس الشك ولا لتأليفه، فلم يعمل شيئا. وأيضا فقد وقع فيه غلط عظيم: أنه لم يميز فيه الفرق بين الذي يعرف مع الشيء، وبين الذي يعرف به الشيئ؛ فإن الذي يعرف به الشئ هو مما يعرف بنفسه ويصير جزءا من تعريف الشيئ، إذا أضيف إليه جزء آخر توصل إلى معرفة الشيئ، ويكون هو قد عرف قبل الشيئ. وأما الذي يعرف مع الشيئ فهو الذي استتمت المعرفة بتوافي المعرفات للشيئ معا عرف الشيئ وعرف هو معه، ولا تكون المعرفة به تسبق معرفة الشيئ حتى يعرف به الشيئ، فذلك لايكون جءا من جملة تعريف الشيئ؛ فإن أجزاء الجملة التي تعرف الشيئ ما لم تجتمع

---

(١) المنثور، ١٣٧/٢

معا، لم تعرف الشئ، والواحد منها يكون دالا على جزء من المعنى الذي للشئ فقط. فما دامت الأجزاء تذكر ولم تستوف جميعها، يكون الشئ بعد مجهولا؛ فإذا توافت عرف الشئ حينئذ، وعرف ما يعرف مع الشئ. والمضافات إنما تعرف معا، ليس بعضها يعرف بالبعض فتكون معرفة بعضها قبل معرفة البعض فتكون معرفة البعض لامع معرفته. وبالجملة ما يعرف مع الشئ غير الذى يعرف به الشيء؛ فإن الذى يعرف به الشيء هو فى المعرفة قبل الشيء. وكذلك فإنا نقول: إن المتضايقات لا تحد على هذه المجازفة التى أومأ إليها من ظن أنه يحل هذا الشك، بل في تحديدها ضرب من التلطف يزول به هذا الانغلاق؛ ولهذا موضع بيان آخر. وأما مثاله فى العاجل، فهو أنك أذا سئلت: ما الأخ ؟ لم تعمل شيئا إن أجبت؛ أنه الذى له أخ، بل تقول: إنه الذى أبوه هو بعينه أبو إنسان آخر الذى يقال إنه أخوه، فتأتى بأجزاء بيان ليس واحد منها متحددا بالمضاف الآخر؛ فإذا فرغت تكون قد دللت على المتضايفين معا. وإذ قد تقرر أن هذا الحل غير مغن، فلنرجع نحن إلى حيث فارقناه فنقول: إن تحديد الجنس يتم، وإن لم يؤخذ النوع فيه نوعا من حيث هو مضاف إليه، بل من حيث هو الذات؛ فإنك إذا عنيت بالنوع الماهية والحقيقة والصورة، وقد يعنى به ذلك كثيرا في عادتهم، لم يكن النوع من المضاف إلى الجنس. وإذا عنيت بالمختلفين بالنوع المختلفين بالماهية والصورة، تم لك تحديد الجنس. فإنك إذا قلت: إن الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق والماهيات والصور الذاتية في **جواب** ما هو، تم تحديد الجنس، ولم تحتج إلى أن تأخذ النوع من حيث هو مضاف فتورده فى حده، وإن كانت الإضافة تندرج فى ذلك اندراجا لا يكون معه جزء الحد متحددا بالمحدود بالحد. أما الاندراج فلأنك إذا قلت: مقول على المختلف بالماهية، جعلت المختلف بالماهية مقولا عليه، وهذه إشارة إلى ما عرض لها من الإضافة. وأما أنك لم تجعل جزء الحد متحددا بالمحدود بالحد، فلأن جزء الحد هو الماهية، أو كلية تخالف بالماهية؛ والماهية من حيث هى ماهية، والكلية المخالفة بالماهية." (١)

"ويجب أن تعلم أن المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفا على التعادل فهما معا؛ إذ الشيء إنما تقال ما هيته بالقياس إلى شيء يكون معه. وأما إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، فقد زال التعادل. لكن على هذا إشكال، وهو أن لقائل أن يقول: إن المتقدم فى الزمان مقول بالقياس إلى المتأخر، ولا بد من أن تكون بينهما إضافة بالفعل، ولا تضاد، فهما موجودان معا.

وأيضا فإنا نعلم أن القيامة ستكون، والقيامة معدومة غير موجودة، والعلم بها موجود، ولا بد أن تقع بينهما إضافة بالفعل، ولا تضاد، فهما معا، فنقول: أما الشك المورد من جهة المتقدم والمتأخر فإنه ينحل بأن نقول: إن هذا المعنى يعتبر من وجهين: أحدهما بحسب الذهن مطلقا، والآخر بحسب الوجود مستندا إلى الذهن. أما بحسب الذهن فأن يحضر الذهن الزمانين معا فى الوهم، فيجد أحدهما متقدما والآخر متأخرا، فيكون قد حصلا جميعا فى الذهن؛ أو يكون أحد الزمانين كيوم من الأيام حاضرا فى الوجود والذهن، فيضيف الذهن إليه زمانا بعقله مستقبلا، فيحكم حينئذ بينهما بتقدم، لأنه قد أحضرهما معا.

وأما الوجه الآخر فهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا،فموجود من الآخر أنه ليس هو، وممكن أن يوجد إمكانا يؤدى

---

(١) المنطق، ١٩/١

إلى وجوب، وهذا كونه متأخرا. وهذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود الزمان المتقدم. وإذا وجد المتأخر فإنه موجود فى الذهن حينئذ أن الزمان الثانى ليس موجودا، ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد. وهذا أيضا أمر موجود مع وجود الزمان المتأخر. فأما نسبة المأخر إلى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له فى الأمور، لكن فى الذهن فقط، فإن كل زمان وجد فلا يكون – من حيث هو موجود – لا متقدما ولا متأخرا، ولا مضافا إلى شيء من الأزمنة، وإلا لكان مضافا إلى أشياء بلا نهاية فى وقت واحد، وكانت هناك إضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل؛ بل هو فى نفسه بحيث إذا عقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بأنه متأخر عن أمر موجود فى الذهن.

وأما العلم بالقيامة، فإنه إنما هو فى حكم سيكون، فإن العلم بها أنها ستكون علم بحال من أحوالها موجود فى الذهن مع وجود العلم بأنها هى ستكون لا عندما تكون، بل قبل ذلك عندما هى معدومة فى الأعيان موجودة فى النفس. وأما تصور ماهية القيامة مجردة فإنه غير مضاف إلى شيء فى الوجود من حيث هو تصور.

واعلم أن جميع أمثال هذه إضافات إنما تتقرر فى الوهم، والمتضايفات فيها أيضا إنما تكون متضايفات فى الوهم. والبيان المستقصى لهذا إنما هو فى العلوم الحقيقية؛ لكن قوما من المتكلفين أجابوا فى شبهة تكافؤ العلم والمعلوم فقالوا: إن الذى قيل من أن المعلوم قد توجد ذاته والعلم به لا يكون، قول غير حق؛ فإن ههنا علما موجودا بكل شيء وجودا لا يتأخر عن الأشياء، وهو علم البارى والملائكة؛ ولم يعلموا أن هذا وإن كان حقا، فليس جواب المتشكك، فإن المتشكك ليس يقول: إنه ولا شيء من المتضايفات لا يكون معا، ولا أيضا يقول: إنه ولا شيء من العلم والمعلوم يكون معا؛ ولا يحتاج إلى ذلك، فإن دعواه انه ليس كل متضايفين يكونان معا. وهذه الدعوى تصح بمثال واحد يورده المتشكك فى علمواحد فيقول: إن علمى بوجود العالم لا يصح أن يكون علما وذاتا؛ والعالم غير موجود الذات، ثم العالم قد يكون موجودا فى ذاته، وليس علمى به بموجود؛ وكذلك إن لم يعتبر شرط الذات؛ فإذا كان علمه بالعالم على هذه الصفة، ولم يكن علم البته غير هذا العلم الواحد إلا وهو موجود والعالم دائما معا، لا العلم الذى أشار إليه فقط بل جميع العلوم، فكان العالم قد يكون موجودا وعلم ما من العلوم بوجوده ليس بموجود، فالشبهة تكون قائمة؛ فإن الشبهة لم ترد بسبب أن المعلوم قد يكون موجودا ولا علم ألبته؛ بل هى شبهة أخرى، وينبغى أن يرتاد لها حل آخر، وأقله أن يقال: إن العالم حينئذ لا يكون مضافا إلى هذا العلم إذ لا يكون معلوما له.

الفصل الخامس

فصل فى تحقيق المضاف

الذى هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الإضافة أو لازم وخواص المضاف الذى هو المقولة." (١)

"فالوجه الأول من التقدم هو الذى يكون بالزمان؛ فان الأكبر سنا أقدم من الأحدث،والوجه الثانى ما يقال له إنه متقدم بالطبع، وقد حد أنه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى لزوم الوجود، كحال الواحد، عند الاثنين، فإنه إن كانت الاثنينية

---

(١) المنطق، ١/١٠٥

موجودة فالوحدة موجودة، ولا ينعكس مكافئه، فليس إن كانت الوحدة موجودة، فالاثنينية لا محالة موجودة. ومن المشهور أن ما يكون كذا فهو متقدم بالطبع وليس فى المشهور له شرائط وأما تحصيل الأمر فى ذلك فيؤخر إلى صناعة أخرى.

وأما الثالث فهو المتقدم فى المرتبة على الإطلاق؛ وهو الشيء الذى تنسب إليه أشياء أخرى فيكون بعضها أقرب منه وبعضها أبعد، مثل الجنس الأعلى فى حكم الجنسية والنوع السافل فى حكم النوعية. وأما بعد المطلق فذلك ما هو أقرب المنسوبين إلى هذا المنسوب إليه منه، فإن ما هو أقرب للاثنين من هذا المنسوب إليه فهو أقدم فى المرئية مثل الجسم فإنه يتقدم على الحيوان إن اعتبرت الابتداء من الجنس الأعلى، والحيوان أقدم من الجسم، إن اعتبرت ذلك من النوع الأسفل. والمتقدم بالمرتبة ليس يجب له بذاته أن يكون متقدما، بل بحسب اعتبار النسبة المذكورة، ولذلك قد ينقلب الأقدم فيصير أشد تخلفا. وكما أن الترتيب قد يوجد فى الأمور طبعا مثل ما فى ترتيب الأنواع والأجناس التى بعضها تحت بعض وفى ترتيب أوضاع الأجسام البسيطة، وقد يكون وضعا كترتيب الصفوف فى المكان منسوبة إلى مبدأ بالوضع، كالبلد الفلانى مثلا أو كدار فلان، كذلك المتقدم بالترتيب قد يكون فى أمور طبيعية، وقد يكون فى أمور وضعية.والمتقدم فى المكان من هذه الجملة قد يكون بالوضع كالصف الأول من صفوف المجلس، وقد يكون بالطبع كالنار المستقرة فى مكانها بالقياس إلى الهواء.

وقد يوجد المتقدم بالمرتبة أيضا فى العلوم البرهانية، فإن المقدمات قبل القياسات والنتائج والحروف قبل الهجاء، والصدر فى الخطبة قبل الاقتصاص، وههنا مواضع إشكال وهو أن لقائل أن يقول: إن الأمثلة المذكورة فى هذا الموضع داخلة فى الباب الأول؛ فإن المقدمات قبل القياس ليس فى المرتبة بل فى الطبع، فإنه إن كان القياس كانت المقدمات، وليس إن كانت المقدمات كان القياس، وكذلك الحال فى الحروف والهجاء،، فنقول فى جواب ذلك، إنه وان كان الأمر كذلك فليس يمتنع أن يكون المتقدم بالطبع متقدما فى المرتبة من وجه آخر؛ وذلك لأن النظر ههنا فى المقدمة ليس بحسب نفسها ولكن بحسب استعمالنا إياها فى التعليم. ونحن نتناول المقدمات مرة على طريق التحليل ومرة على طريق التركيب؛ فإن سلكنا مسلك التركيب كانت المقدمات قبل القاسات، وإن سلكنا سبيل التحليل بأن فرضنا أولا النتيجة وطلبنا وسطا، كما ستعرف بعد، انعقد لنا القياس بعد النتيجة؛ ولأن أخذ الوسط بين الطرفين على أنه مشترك بينهما فى مثل هذا الموضع هو قبل تخصيصه بأحدهما حتى تحصل إحدى المقدمتين بصفة وتخصيصه بالأخرى حتى تحصل الأخرى بصفة؛ فيكون القياس أولا ما بينا ثم يتدرج منه إلى أعتبار مقدمة مقدمة ما حالها. وكذلك الأمر فى الهجاء والحروف. فقد ظهر أن الترتيب الواحد يكون موضوعا للتركيب والتحليل؛ ويكون ابتداء التركيب غير ابتداء التحليل، وكون المتقدم بحسب التحليل غير المتقدم بحسب التركيب، وذلك بحسب استعمالنا المقدمة؛ فهى وإن كانت متقدمة بالطبع، من حيث نفسها، فليست متقدمة بالطبع من حيث انتهاؤنا إليها بالتحليل. على أن النتيجة قد يجوز أن تكون من مقدمات أخرى، وعلى أنا فى اعتبار التقدم فى المرتبة لا نلتفت إلى حال الشيء فى نفسه ولا إلى حاله من جهة استعمالنا، بل إنما نلتفت إلى حال نسبته إلى طرف ينتهى إليه. والمقدمات المنتظمة من الأوائل وما يجرى مجراها إلى النتيجة القصوى المقصودة منتظمة بين طرفين أحدهما النتيجة والآخر المبدأ الأول، فما هو أقرب من النتيجة فهو أبعد من المبدأ الأول، وما هو أقرب من المبدأ الأول فهو أبعد من النتيجة. وقد

تختلف مقدمتان فى القرب من جانب والبعد من جانب لآخر، فيصير أحدهما أقرب منه والآخر أبعد ويكون حكمهما بالقياس الى الطرف الآخر مخالفا، أو يكون أبعدهما من الطرف الأول أقربهما من هذا الطرف الآخر، وأقربهما من ذلك الطرف أبعدهما من هذا الطرف.." (١)

"فقد بين الوجه الذي عليه تتصور هذه القضايا. وذلك إذا كانت موجباتها المقابلة لها كاذبة. وذلك لإحدى العلل المذكورة. ثم يشكل ههنا أنه هل يصدق إما أن يكون كل، وإما أن يكون كل، وإما أن يكون لا شيء، وإما أن يكون لا شيء. وذلك لأنه لقائل أن يتشكك فيقول: كيف تصدق القضية القائلة: إما أن يكون كل آ ب، وإما أن يكون كل ج د؛ أو القائلة: إما أن يكون لا شيء من آ ب، وإما أن لا يكون شيء من ج د. وكيف يتفق أن يقع هذا التعاند بين كليتين؟ فنقول: إن هذا الإشكال أكثر عرضوه إنما هو في المشتركات في الموضوع، وذلك أنه كيف صار يصح أن يقال: إما أن يكون كل آ ب، وإما أن يكون كل آ ج. ويوقف عليه ويترك القسم الثالث، وهو أنه إما أن يكون بعض وبعض. فنقول أو: إن حوزا هذا في المنفصلات اللاتي انفصالها وارد بعد الموضوع، فهون أمر ظاهر متعارف، كقولك: كل عدد إما زوج، وإما فرد. فإن العموم قد تناول كل واحد من حالتي الانفصال. وإنما يشكل في الانفصال السابق لوضع المقدم. والذي نقوله في جواب ذلك: أما أولا: فإنه ليس كلامنا في هذه القضايا على أنها صادقة، أو كاذبة، بل على أنها قضايا. فلا يكون فقدان الصدق في صنف منها موجبا علينا أن نسقطه عن جملة الأصناف. وأما ثانيا، فليس علينا أيضا أن نطلب فيها الصدق الحقيقي، بل الشهرة قد تكفينا في استدعاءها إلى تعديدها، أعني إذا كان قد يقبل صدقها، وإن لم تكن حقيقية. فليس يلزمنا لا محالة أن نورد من الصادق ما كان الصدق في صنفه موجودا بالبديهية؛ بل إن كان مما يتبين صدقه بالحجة، فهو أيضا من جملة الصادقات. فمثال ما وجد من المشهورات مطابقا لهذا الصنف، أن القوم الذين صح عندهم وقام في أنفسهم أن الفاعل لا يكون إلا واحدا، فإنه مشهور عندهم مقبول لديهم أنه إما أن تكون كل حركة فعل الله؛ وإما أن تكون كل حركة فعل العبد. فإذا استثنوا أنه ليس كل حركة فعل العبد، أنتجوا أن كل حركة من عند الله وفعله. ويكون مشهورا فيما بينهم أيضا أنه إما أن لا يكون شيء بقضاء الله، وإما أن لا يكون شيء بفعل الناس. وربما لم تكن هذه كثيرة الاشتهار، أعني التي من سالبتين كليتين. لكن إذا قلبت إلى الإيجاب كان يكون مشهورا عندهم، كقولهم: إن كل شيء إما أن يكون إما أن يكون بقضاء الله، أو يكون كل شيء بفعل العبد؛ لا لأنه لا فاعل إلا واحد. وأما في العلوم وفي الصدق الحقيقي، فإن الشيء الذي يقتضيه النوع إما مسلوبا عن كل واحد، أو موجبا لكل واحد، مثل طلب طبيعة النار مكانا معينا، والأرض مكانا معينا، فإن ذلك يكون للكل، وبالجملة كل ما هو أفضل أو لازم للنوع مما ليس بعرض عام زائل. فإن ما كان هذا صفته، واعلم أن هذا صفته، علم يقينا صدق القضية التي بنى انفصالها على متقابلين: أحدهما هذا الشيء، والآخر مقابله. مثاله إما أن تكون كل نار متحركة إلى فوق، وإما أن تكون كل نار متحركة إلى أسفل؛ أي إما أن تكون كل نار مكانها بالطبع فوق، أو تكون كل نار منها بالطبع أسفل. وهذا إن كان يحتمل التقسيم الذي يبني على البديهة قسما ثالثا، وهو إما أن يكون بعض النار كذا، وبعضه كذا. فهذا القسم الثالث مستحيل إثباته في القسمة التي تكو ن بعد

---

(١) المنطق، ١٤٨/١

العلم، فإن طبيعة النار لا تختلف عن ذلك؛ بل يكون القسمان المذكوران كافيين والقضية صادقة، حتى أيهما استثنى عينه أنتج نقيض الثاني، وأيهما استثنى نقيضه أنتج عين الثاني. و إذا استثنى نقيض أحدهما صح أن نقول: فيجب أن يكون لا محالة القسم الثاني بعينه. ولو كان في الأقسام قسم ثالث لم يجب أن يكون من رفع الأول إثبات هذا الثاني، كما يكون إذا كان الأصل الذي يبنى عليه مجهولا. فكان حينئذ إلى قسم ثالث؛ وكان إذا رفع القسم الأول لا يجبه عند الذهن إثبات الثاني وحده، لجهالته، لا لأنه غير واجب في نفس الأمر. فقد بان أنه قد تكون قضية صادقة بهذا الصفة. وكذلك قد نجد لهذا أمثلة في القياس الثاني من القياسات الاستثنائية عن مقدمات منفصلة، إذ انتقل عن الاستثناء الأول إلى الاستثناء من النتيجة وهي ناقصة قسم.." (١)

"ص -١٠٣-...الله"١.

والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين **الجواب** عن **الإشكال الثاني**؛ فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة -والفقه فيما رووا أمر آخر- أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله.

على أن المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه؛ يجر إلى العمل به ويلجئ إليه، كما تقدم بيانه، وهو معنى قول الحسن: "كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرنا إلى الآخرة"٢.

وعن معمر؛ أنه قال: "كان يقال: من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله"٣.

وعن حبيب بن أبي ثابت: "طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية، ثم جاءت

---

١ أخرجه أحمد في "الزهد" "١٨٥"، وأبو داود في "الزهد" "رقم ١٨٢"، والطبراني في "الكبير" "٩/ ١٠٥/ رقم ٨٥٣٤"، وابن بطة في "إبطال الحيل" "ص٢١"، وأبو نعيم في "الحلية" "١/ ١٣١"، والبيهقي في "المدخل" "رقم ٤٨٦"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٤٠٠، ١٤٠١"، بإسناد كلهم ثقات؛ إلا أن عون بن عبد الله لم يدرك ابن مسعود، كما قال أئمة هذا الفن، وبالانقطاع أعله الهيثمي في "المجمع" "١٠/ ٢٣٥"؛ فإسناده ضعيف بسببه.

وذكره ابن الجوزي في "صفة الصفوة" "١/ ٤١٦".

٢ أخرجه ابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٥" بسند فيه عبد الله بن غالب مستور، والربيع بن صبيح صدوق، سيئ الحفظ؛ كما في ترجمتيهما في "التقريب".

٣ أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" "١١/ ٢٥٦"، ومن طريقه البيهقي في "المدخل" "٥١٩"، والخطيب في "الجامع" "٧٧٤، ٧٧٥"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩" بإسناد صحيح.." (٢)

---

(١) المنطق، ١/٢٩٦

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٥٦/٢

"ص -١٣٢-...له؛ فكلاهما إبطال للحد على زعمك، فإذا جاز إبطاله مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولما لم يعد هذا إبطالا للحد؛ فلا يعد الآخر.

والثالث:

أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص؛ صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثلوا ذلك بقوله، عليه السلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"١؛ فمنعوا -لأجل معنى التشويش٢- القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف، وذلك خلاف ما أصلت، وبالجملة؛ فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب: أن ما ذكرت لا **إشكال فيه** على ما تقرر.

= والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به، ويقول: إن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصا مما حده الشرع، **الإشكال بالزيادة** على الطريق الذي قرره كما راعى **الإشكال بالزيادة** والنقص في **الإشكال الثالث**، وقد وجه همته في **الجواب** عن **الإشكال الثاني** إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: "فلا يصح قياس المجاوزة عليه"، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدرجا في قوله: "وهو نقص" يعني، وهذا إشكال، ثم أخذه مقدمة؛ فقال: فلتجز الزيادة". "د".

١ سيأتي تخريجه "ص٤١١"، والحديث في "الصحيحين" وغيرهما.." (١)

"ص -١٣٣-...أما الأول:

فليس القياس١ من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي -صلى الله عليه وسلم- على العمل بها؛ فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته.

وأما الثاني:

فسيأتي في باب العموم والخصوص٢ إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص٣، وإن سلم أنها تخصص؛ فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلت على ذلك؛ فالعقل مثله، فقوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات البارئ وصفاته؛ لأن ذلك محال٤، بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٩٣/٢

١ تأمل لتأخذ جواب أصل جواب الإشكال الأول؛ لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة، أي؛ فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندعيه. "د".

٢ انظر: "٤/ ٤٤".

٣ ادعى المصنف فيما يأتي أن الشارع نقل ألفاظ العموم عن مدلولاتها اللغوية إلى معان أخر، وصار له في هذه العمومات عرف يخالف عرف اللغة؛ فيكون العام الذي يراه الأصوليون مخصوصا بمنفصل مستعملا عنده في المراد منه فقط، وبهذا يخرج عن العام الذي دخله التخصيص، وستطلع إن شاء الله تعالى على ما يطعن في هذه الدعوى. "خ".." (١)

"ص -١٦٢-...ولا زلت منذ زمان أستشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى أفريقية؛ فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة؛ أن جمهور مسائل الفقه١ مختلف فيها اختلافا يعتد به، فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلاف٢ وضع الشريعة.

وأيضا؛ فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه، وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم٣: بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف

---

١ جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدا به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الخلافات غير معتد به خلافا، على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذا؛ فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر. "د".

٢ سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية. "د".

٣ كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: "المراد بهذا البعض هو الشيخ الإمام ابن عرفة التونسي، كما يعلم ذلك بمراجعة أوائل "البرزالي"؛ فإنه ذكر ورود السؤال من بعض فقهاء غرناطة -يعني: المصنف- عن الشيخ ابن عرفة في مسائل عديدة، من جملتها هذه المسألة؛ فذكر عن السائل المذكور البحث فيها من سبعة أوجه:

أحدها:." (٢)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/١٩٥

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٢٣٥

"ص -١٦٤-...عنه، وقد قال عليه السلام: "حفت الجنة بالمكاره"١، هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه: بأن ما قررتم من **الجواب** غير بين؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده، والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه، وأما المقلد؛ فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين، والعامي -في عامة أحواله- لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين والذي دليله أضعف، ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؛ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر، وليس العامي كذلك، وإنما بني **الإشكال على** اتقاء الخلاف المعتد به، والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يعتد به قليل٢؛ كالخلاف في المتعة٣، وربا النساء، ومحاش٤ النساء، وما أشبه ذلك.

---

١ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ١١/ ٣٢٠/ رقم ٦٤٨٧"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه ٤/ ٢١٧٤/ رقم ٢٨٢٣" من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه.

٢ أشرنا آنفا إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعا إلى ما سيقرره في موضعه، وأن القليل هو الذي يعتد به خلافا. "د".

٣ أبيحت المتعة في صدر الإسلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريما مؤبدا بقوله -عليه الصلاة والسلام- كما في "صحيح مسلم" "رقم ١٤٠٦ بعد ٢١": "قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة"، ومن حكمة تحريمه أنه يحط من شأن المرأة، ويجعلها كالأدوات المبتذلة يتناولها الرجال واحدا بعد آخر، ثم إن المقصد الأعظم من النكاح التناسل، ومصلحة الولد تستدعي أن يتربى بين أبوين يرتبطان بعاطفة وداد روحي وإخلاص في المعاشرة، وهذه الرابطة لا تستقيم حيث يعقد النكاح لأمد معلوم. "خ".." (١)

"ص -١٦٥-...وأيضا؛ فتساوي الأدلة١ أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض؛ فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف، لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعي أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر؛ فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور، وهو شديد جدا، و"من يشاد هذا الدين يغلبه"٢، وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبين **جوابه** بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه، كما أنه لا **إشكال في** أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة.

وإذا تأملنا مناط المسألة؛ وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا، فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديدا في مخالفة النفس، وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع قبل النظر في

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٢٣٩

١ يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله: "ولا يعلم هل تساوت أدلتهم..." إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له. "د".

٢ قطعة من حديث أوله: "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه..."؛ أخرجه البخاري في "الصحيح" "كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ١/ ٩٣/ رقم ٣٩" عن أبي هريرة، رضي الله عنه.." (١)

"ص -٢٠٥-...ولم يرضه العلماء١، بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.

وفي القرآن: ﴿ولا تمش في الأرض مرحا﴾ [الإسراء: ٣٧]؛ إذ٢ يشير إلى هذا المعنى.

وفي الحديث: "كل لهو باطل إلا ثلاثة"٣، ويعني بكونه باطلا أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمرا ضروريا وهو النسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام؛ فإنهما يخدمان أصلا تكميليا وهو الجهاد٤، فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا بين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه٥.

وهذا **الجواب** مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية؛ فلنضعه [ها] هنا، وهي:

---

١ في الأصل: "العقلاء".

٢ في الأصل: "قد".

٣ مضى تخريجه قريبا.

٤ عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضروريا في حال، وتكميليا في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين. "د".

وكتب "خ" هنا ما نصه: "عد المصنف في المسألة الثالثة من كتاب المقاصد الجهاد في قسم الضروريات، وهو الذي يقتضيه تعريف الضروري بما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا؛ فإن هذا المعنى متحقق في الحرب التي يقصد بها دفاع الهاجمين أو مناجزة المتحفزين".

٥ هذه هي فائدة **الإشكال والجواب** عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة "بخصوصه" "د".." (٢)

"ص -٣١٦-...إلى المسبب.

فإن قيل١: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٢٤١

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٢٩٢

إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه٢ من هذا الكتاب، فإذا طابقه صح، فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع؛ كان بذلك مخالفا له، وكل تكليف قد خالف٣ القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك؛ لما مر أن المسببات غير مكلف بها، وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على إثر إيقاع المكلف للأسباب٤ ليسعد من سعد ويشقى من شقي، فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له

---

١ هذا **الإشكال مبني** على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة. "د".

٢ في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب "المقاصد" "ص٢/ ٢٨٩ وما بعدها".

٣ ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقا، لا بموافقة ولا بمخالفة. "د".

٤ هذا جار على مذهب أهل السنة من أن الآثار صادرة عن قدرة الخالق مباشرة، ولكنه يوجدها عند وجود أسبابها المرتبطة بها في النظام العام ما لم يرد خرق السنن المعروفة لحكمة بالغة، وقالت القدرية: وهم المعتزلة أن الله أودع في العبد قدرة تصدر عنها آثارها بطريق الاختيار أو التوليد والسببية، ووافقوا الفلاسفة في قولهم: إن السبب يوجب أثره إلا أن يمنع منه مانع؛ فالسبب والمسبب عندهم مقدوران للعبد؛ إلا أن أحدهما مباشرة والآخر بواسطة. "خ".

قلت: قارن لزاما بـ"مجموع فتاوى ابن تيمية" "٩/ ٢٨٧، ٢٨٨ و١٠/ ٣٨٨-٣٩٣ و٤٨٤-٤٨٨".." [1]

"ص -٣٤٣-...فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سببا شرعيا؛ فالطهارة مثلا سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث؛ فهو معنى رفض النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينهض سببا في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب١ لا إبطال المسببات.

فالجواب: أن الأمر ليس كذلك، وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصدا بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث، ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها؛ فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد؛ فالفرق بينهما ظاهر. ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال إنه يؤثر، ولم يفصل٢

---

١ أي: فيعود **الإشكال الأول**. "د".

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٤٣٨

٢ بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له. "د".

قلت: من نسب القول إلى مالك بأن رفض النية له أثر في بطلان الطهارة بعد تمامها لم يأخذه من نص كلامه، وإنما قاسوه على قوله: "من تصنع لنوم؛ فعليه الوضوء، وإن لم ينم". قالو: هذه عبادة يبطلها الحدث؛ فصح رفضها.." (١)

"ص -٤١٤-...لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث فعند ذلك كمل مقتضى اليمين والزهوق١ أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب٢ للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفا٣، والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات، فإن العقل إن لم يكن؛ فالتكليف محال عقلا أو سمعا، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف، وكذلك لا يصح أن يقال: إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان، وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال٤ بأمرين:

أحدهما:

أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية٥، وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

١ خروج أي روح. "ماء".

٢ إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإن كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني. "د".

٣ فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم، ولكن شرطه الموت. "د".

٤ أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ **فجوابه** يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته. "د".

٥ ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلا أن يقال: إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطا، وقد سلمه. "د".." (٢)

"ص -٤٨١-...والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك؛ فكذلك قوله: ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ [البقرة: ١٥٨]، يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجبا١؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨]، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢/٤٧٣

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣/٧٠

مجرد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أن نحمله٢ على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية٣: ﴿من شعائر﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا إشكال فيه، وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى٤، وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين

---

١ ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلا وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه. "د".

٢ أي: فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة "الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة" فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿من شعائر الله﴾ صارفا للفظ ﴿لا جناح﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط. "د".

٣ في النسخ المطبوعة: "ويكون مثل قوله في الآية"، وما أثبتناه من الأصل و"ط".

٤ إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. "د".." (١)

"ص -٥٤١-...كون الصوم أياما معدودات ليست بكثيرة؛ فهو تيسير أيضا ورفع حرج.

وأيضا؛ فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفا بها وفيها حرج كلي أو أكثري ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨].

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجا ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفا بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات؛ فكذلك نقول في محال الرخص: إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذا العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول:

فظاهر، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها،

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣/١٦٢

= فيها الرخصة والسهولة -في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهورا مثلا- ففي أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانيا قال: "وأيضا... إلخ"؛ أي: إن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل **الجواب** عن الجميع قوله: "فإذا العزيمة... إلخ"؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضا، وقوله: "ونحن نجد في بعض... إلخ" تمهيد **للجواب،** ولا يخفى أن كلا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله. "د".." (١)

"ص -٥٧٩-...أحدها: متعاطي الأسباب على وجه صحيح ثم قصد أن لا يقع المسبب

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣/٢٤٨

النصب والخوف والإشفاق من النبي -صلى الله عليه وسلم- على الناس ٣٥٤

نفوذ القدر المحتوم ٣٥٦

فصل: تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى ٣٥٧

الصوفية لفظ مبتدع والتزكية لفظ شرعي ٣٥٨

المسألة العاشرة: ٣٥٩

اعتبار المسببات بالأسباب ٣٥٩." (١)

"ص -٥٨٢-...وأدلة ذلك ٣٩١

والثاني: فيه خلاف على تأثيره على أصل المشروعية وأدلة المجيز ٣٩١

١- القضايا الكلية لا تقدح فيها قضايا الأعيان ٣٩١

٢- الحكمة تعتبر بمحلها أو بوجودها ٣٩٢

التمثيل على ذلك بمشقة السفر والملك المترفه ٣٩٢

مناقشة ذلك والرد والرد على الرد ٣٩٢

٣- اعتبار وجود الحكمة في محل عينا لا ينضبط ٣٩٣

مناقشة المسألة ٣٩٤

أدلة المانع ٣٩٤

١- قبول المحل ذهنا أو في الخارج ٣٩٤

٢- فيه نقض لقصد الشارع ٣٩٥

٣- غلبة الظن في ذلك ٣٩٥

الملك المترفه والربا في الصدق ٣٩٥

العلة في موضع الحكمة ٣٩٦

فصل: ٣٩٦

مسألة التعليق والجواب عنها ٣٩٦

النكاح للبر في اليمين ٣٩٦

اعتماد ذلك على أصلين ٣٩٩

فصل: القسم الثالث: أن يقصد مسببا لا يظن أو يعلم أنه

مقصود الشارع وهو محل إشكال ٤٠٠

المسألة الرابعة عشرة: ٤٠٠

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣/٢٩٠

الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا وكذلك غير المشروعة ٤٠١

أمثلة على ذلك منها قتل الحر بالعبد ٤٠١

قد يكون ذلك يسبب مصلحة ليس ذلك سببا فيها ٤٠٢

وقد يكون يفعل ذلك لقصد وهو على وجهين ٤٠٢

- أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ٤٠٢

أمثلة على ذلك ٤٠٣." (١)

"ص -٦٨-...أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع، أو نفع ما مندفع.

- ومنها: أن القرافي أورد أشكالا في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

"المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماها كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلويث الأيدي.... إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمن يؤثر وقيد١ النيران وملابسة الدخان وغير ذلك٢؟ فيلزم أن لا يبقى مباح ألبتة.

وإن أرادوا٣ ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول٤ عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا٥: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على

"١، ٢" انظر: "الاستدراك ٢".

٣ أي: حتى تبقى المباحثات قائمة. "د".

٤ أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع، نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء، لكان تحكما وسفها وخلوا عن الحكمة، تعالى الله عن ذلك. "د".

٥" أي: **جوابا** عن **الإشكال بأن** إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئا من المباح، يعني: فإن قالوا: "نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الإشكال"، نقول لهمك يلزمكم الدور. "د".." (٢)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٩٣/٣

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٧٨/٤

"ص -٧٠-...في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر **الجواب**، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط، وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: ﴿ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و ﴿يحكم ما يريد﴾ [المائدة: ١]، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء لا غرو في ذلك١، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب٢ تزلزلت قواعد الاعتزال". هذا ما قاله القرافي٣.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها، لم يبق لهذا **الإشكال موقع**، أما على مذهب الأشاعرة، فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك٤، والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير [إخلال بالخروج٥ في

---

١ في "د": "لا غيره"، وفي الأصل و"خ": "لا غير وفي ذلك"، وكتب "م": "الذي يظهر لي أن أصل العبارة "لا غير ذلك" يعني إنهم يتمسكون بهذا الكلام، ولا يذكرون غيره"، والمثبت من "ط" و"النفائس".

٢ أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة. "د".

٣ ذكر ذلك في النفائس" "١/ ٣٥٢-٣٥٣"، وانظر مناقشته في "شرح الأسنوي" "١/ ١٣٠- ط السلفية".

٤ **جواب** عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر **الجواب**. "د".." (١)

"ص -٧٢-...واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة١ في أنفسها.

وقد نزع إلى هذا المعنى أيضا٢ في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها "جواز الإقدام مع قيام المانع"، قال:

"هو٣ مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله، وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه، كقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨]، وفي الحديث: "لا ضرر ولا ضرار"٤، وذلك مانع من وجوب

---

١ أي: فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم."د".

٢ أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة، فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذلك، فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا، ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد بها الدليل على الأصل الذي استثنيت منه

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨١/٤

هذه الرخصة كما سبق بيانه جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة، لكان تفسير الرازي لها جيدا، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذلك، لاتجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيرا عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين. "د". قلت: انظر كلام الرازي في "المحصول" "١/ ١٢٠".

٣ في "ط": "وهو".." (١)

"ص -٧٥-...هذه الأمور، والآخر أن صورة الإنسان مكرمة لقوله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤]، وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد، ولا يلزمه المشاق والمضار.

وأيضا الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعد منها، واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس، وإن قلت على العبد كالكفر والإيمان، فما ظنك بغيرهما؟

وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعين؛ لأنه لا يمكن١ أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح، فإن أكل الميتة وغيره.

---

١ أي: لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص، فإن المانع فيها قوي، فلذلك كانت رخصا -قال: إن هذا الجواب لا يحسم الإشكال؛ لأن بعض الرخص- كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذا، فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا، فتدخل أحكام الشريعة كلها؛ لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال، هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب، وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقة لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين، فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه، فللرازي أن يلتزم أن كل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعا. "د". وفي "ط": "لأنه يمكن" بحذف "لا".." (٢)

"ص -١٠٥-...المسألة الثانية:

للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

أحدهما:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/ ٨٥

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/ ٩١

والثاني:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة١.

فالجهة الأولى:

هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام، تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين -ممن ليسوا من أهل اللغة العربية- وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية:

فهي التي يختص٢ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب [الخبر والمخبر و] المخبر عنه والمخبر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: "قام زيد" إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت: "زيد قام"، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: "إن زيدا قام"، وفي جواب المنكر

---

١ وتنتقل حيث انتقل المتبوع

٢ في نسخة "ماء/ ص ١٣٧": "اختص.." (١)

"٣ كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا: "وعلى هذا، فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية"، وهنا يقول: "إنها أمور إضافية"، و"إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة"، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصا بالاعتقاديات، لأنا نقول: الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال، فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق؟ "د".." (٢)

"ص -٣٤٤-...المسألة السادسة:

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة، فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال١، وإن كان سعيا في حظ النفس.

وأما الثاني، فعمل بالحظ والهوى مجردا.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٢٣/٤

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٨٤/٤

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلا: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به، فأنا أستمتع٢ بالمباح وأعمل باستجلابه؛ لأنه مأذون فيه، وإما بالقوة ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه٣ من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه، فهذا في الحكم الأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحا، إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير٤ المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرر هذا، فبيان كونه عاملا٥ بالحظ والامتثال أمران:

---

١ سيأتي استشكاله، إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد **الجواب** أثر **للإشكال في** نظره. "د".

٢ أي: يقضي شهوة نفسه؛ لأنه مأذون فيه، فقد جمع بين الأمرين كما ترى. "د".

٣ أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع، فيكون في قوة القول المذكور. "د".

٤ وهو المندوب. "د".

٥ أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى. "د".

قلت: وفي الأصل: "عاملا بالحق".." (١)

"ص -٣٥٧-...خلاف١ ما وقع الكلام عليه.

فالجواب أن ما تعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعني، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول، فلا يخلو أن يكون الحظ [المطلوب]٢ دنيويا أو أخرويا.

فإن كان أخرويا، فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعا، فطلبه من حيث أثبته صحيح؛ إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي، وذلك غير قادح في

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/٤٦٣

١ لم يقل: "سقط كونه متعبدا بها" مع أن هذا هو محل الإشكال على أصل المسألة، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاما، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: "وأيضا إلى هنا"، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: "وأيضا"، واستنتج فيه قوله: "فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد"، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن الغرض. "د". وفي "ط": "فالعامل ملتفتا إلى...".

٢ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ونسخة "ماء/ ص١٩٣".." (١)

"ص -١٨-...في معناه.

والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك، أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا إشكال فيه، وأما العادايات، فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه، لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه؛ فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، أما تعلق الوجوب بنفس العمل١؛ فلا إشكال في صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله، بخلاف قصد التعبد بالعمل؛ فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه؛ فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعا.

والثاني: من وجهي الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح في عبادة٢، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا؛ كأخذ٣ الأموال من أيدي الغصاب، وما افتقر منها إلى نية التعبد؛ فلا يجزيء فعلها بالنسبة إلى المكره في خاصة نفسه حتى ينوي القربة٤ كالإكراه

---

١ الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال بهذا النظر؛ فغير ممكن لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا بالنظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به. "د".

٢ في الأصل و"ط": "عادة".

٣ في الأصل: "لأخذ".

٤ قرر ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "٢٦/ ٣٠" الإجماع على أن الذي يؤدي العبادة خوفا من الضرب أو من السلطان، أو تقليدا للآباء والأجداد لا تقبل منه.." (٢)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤/٤٨٢

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٦/١٨

"ص -٦١-...وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن "لا ضرر ولا ضرار"١، وما تقدم واقع فيه الضرر؛ فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل، ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجانا، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهرا لما كان إمساكه مؤيدا٢ إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهرا؛ لما صار منعه مؤديا٢ لإضرار الغير، وما أشبه ذلك٣.

فالجواب أن هذا كله لا إشكال فيه، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضا؛ فقد تعارض٤ هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، [وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك]٥، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق، والحاصل أن

---

١ مضى تخريجه "٢/ ٧٢".

٢ في الأصل: "مؤيدا لأضرار... مؤيدا".

٣ انظر في هذا: "الحسبة" "ص١٤-٢٥" لابن تيمية، و"الطرق الحكمية" "٢٨٦ وما بعدها"، و"شرح النووي على صحيح مسلم" "٣/ ٨"، "بداية المجتهد" "٢/ ١٣٨"، و"بدائع الصنائع" "٥/ ١٢٩"، و"الاختيار" "٣/ ١١٦"، و"المنتقى" "٥/ ١٧" للباجي، و"الاعتصام" "٢/ ١٢٠" للمصنف.

٤ في الأصل: "تعرض".

٥ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"ص -٩٦-...لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه؟

فالجواب أنه لو كان كذلك -وقد تعين عليه القيام بذلك العام- لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق، نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد؛ فهذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هذا أنه واقع١ في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره -وإن كان لغيره غناء أيضا- فينحتم أو يترجح الطلب، والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨٠/٦

فصل:

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في "المدارك"٢ أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة،

---

١ كذا في "ط"، وفي غيره: "وقع".

٢ "٢/ ٥٨٩-٥٩٠ - ط بيروت".." (١)

"ص -١٥٤-...أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير أم لا؟ فإن قلت لا؛ كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت نعم؛ خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هذا نمط آخر، وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك؛ فهذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا **إشكال فيه**، وقد قال الله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥].

وقال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ الآية [المائدة: ٢].

ومسألة الحفظ من هذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص.

فالحاصل١ لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا؛ فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها:

ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال٢ أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني٣:

ما يقتضي زوالها عينا؛ [فلا **إشكال أيضا** في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا]٤؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

---

١ هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: "وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام..." إلى قوله: "الجهة الرابعة" حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عبادتها، وعادتها. "د".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "فلا شك".

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٦/١٣٣

٣ أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"ص -٢٢١-...طلوع الشمس أو عند غروبها، وهذا الباب واسع جدا.

والثالث:

أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلف١ عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا٢ بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجبا، وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما٣ في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا﴾ [التوبة: ١٠٢]، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني٤؛ لم يكن العمل الصالح صالحا٥، فلم يكن ثم خلط عملين، بل صارا٦ عملا واحدا؛ إما صالحا، وإما سيئا٧، ونص الآية يبطل هذا، وكذلك جريان

---

١ في "ف": "المكلف".

٢ كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: "إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضا؛ كالحج والجهاد مثلا في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره... "إلخ ما ذكر هناك. "د".

٣ أي: بحيث يكون وجدوه الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيء وصفا للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله. "د".

٤ كذا في "ط"، وفي غيره: "للوصف الثاني"، وكتب "د": "لعل الأصل: "كالوصف الثاني"، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: "كالوصف للآخر".

٥ لو زاد هنا جملة "أو السيء سيئا"؛ لناسب قوله بعد: "إما صالحا، وإما سيئا". "د".

٦ في "د": "صار"، المثبت من الأصل و"م" و"ف".

٧ نوسع في البيان، وإلا؛ فسابقه يقتضي أنه سيء فقط. "ف".." (٢)

"ص -٣١١-...ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف؛ حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة؛ فلها شروط أيضا إن اختلت لم تعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص١ منه الأحكام "المفهوم"، وكله مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرع عنه متفقا٢ عليه.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه٣ على القرى بسبب اختلافهم فيه أولا، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢١٠/٦

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٠٦/٦

شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم عن٤ خمسة وعشرين اعتراضا، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهرا جليا.

وأيضا؛ فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين:

إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوما بالضرورة، وبل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضا، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها؛ فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جدا، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب أن هذا كله٥ لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

١ ف "ط": "يقتص".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "منه متفق".

٣ يقال: طم السيل القرى؛ علاها وغلب عليها. "ف".

٤ في "د": "من".

٥ الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: "بحسب التفسير المذكور"؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا **الجواب** خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي **جواب** الثاني في المسألة التالية حيث يقول: "وأما مسائل الخلاف وإن كثرت... إلخ". "د"." (١)

"٤ في الأصل: "لا في حسب".

٥ قد يفهم من التقييد أن هذا **الجواب** إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذلك قوله فيما سبق: "ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى... إلخ"، ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم؛ لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضر الثالث كغيره من الأدلة الشرعية. "د"." (٢)

"ص -٣٧٦-...والثاني:

أن مثل١ هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده، زاعما أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذلك٢

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان – مشهور حسن، ٤٣١/٦

(٢) الموافقات. ط ابن عفان – مشهور حسن، ٤٤١/٦

لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كل آمر قاصدا للمأمور به، وكذلك النهي حرفا بحرف٣، وهو المطلوب.

والثالث:

أن هذا لازم في أمر التعجيز، نحو ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥]، وفي أمر التهديد نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠]، وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر٤ بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة٥،

---

١ إنما قال "مثله"؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل. "د".

٢ عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصوير هذا، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو **جوابهم** فهو **جوابنا**. "د".

٣ أي: في **الإشكالين** جميعا. "د".

٤ أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره. "د".

٥ يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة. "د".." (١)

"قال "د": "أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند **الجواب** عن **الإشكال الأول**".

قلت: قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "١٦/ ٧٩" أنه "ليس تقييد المطلق رفعا لظاهر اللفظ، بل ضم حكم آخر إليه"، وهذا وما قاله المصنف مسلك حسن؛ فإنه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه، وانظر: "المسودة" "ص١٤٩"، و"المحصول" "٢/ ٢٥٤".." (٢)

"ص **-٣٨٣-...فالجواب** عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد١ من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنى اللفظ، [بحيث]٢ لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: "أعتق رقبة"٣؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها٤ لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مما٥ في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٨/٧

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٢/٧

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوما من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي، والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم

---

١ وبهذا يكون قد قال في المسألة قولا وسطا؛ فالأمر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف؛ ليفيد أن له اختيارا خاصا يخلص من الإشكالات فيها. "د".

٢ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"ط".." (١)

"٦ على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله "سوى البضع"؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت إما مطلقا كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**: "وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب... إلخ".." (٢)

"ص -٤٤٦-...الأصل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له، فإن اشترطه المشتري؛ فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع١ من أجل بقاء التبعية أيضا؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه؛ فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل.

وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز٢ شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق٣، غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؟ فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهذا واضح جدا. **والجواب** عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا **إشكال في** حصوله على الجملة، ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل [هي]٤ مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال، أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال: فغير صحيح لأن المنافع

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٨/٧

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١١٧/٧

١ وهو الغرر والجهالة. "د".

٢ أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا.... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هذا، وهو روح المسألة. "د".

٣ في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية. "د".

٤ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"م" و"ط"، وكتب "ف": "الأنسب: "هل هي مقصودة؟" بذكر الضمير العائد على المنافع".." (١)

"ص -٥٣٤-...يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك، هذا خلف، وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك [ما كان]١ في معناه أو شبيها به.

فصل

- ومنها: بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه"٢، ثم دعا له بعد ذلك؛ فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل٣ الطلب؛ فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له٤ كقوله: "إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض". قيل٥ وما بركات الأرض؟ قال: "زهرة الدنيا". فقيل: هل يأتي الخير بالشر؟ فقال: "لا يأتي الخير إلا بالخير، وإن هذا المال حلوة خضرة"٦ الحديث.

وقال حكيم بن حزام: سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني، ثم سألته فأعطاني،

---

١ سقط من "ط".

٢ الحديث ضعيف جدا؛ كما بينته بإسهاب في التعليق على "٢/ ٤٤٨".

٣ في "ط": "وأصل".

٤ في "ط": "مشروعية اكتسابه".

٥ في "ط": "قال".

٦ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١/ ٢٤٤/ رقم ٦٤٢٧"

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٣٣/٧

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

قال "ف": "أي أنه في نضارته كثمرة حلوة المذاق خضرة اللون".." (١)

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٦٨/٧

ذكر الأدلة على حرمة البدع بعموم، ثم الاستشكال بأن من البدع
ما هو غير مذموم بل هو إما مندوب أو واجب ٣٨-٣٩
الجواب عن هذا **الإشكال بنقض** الأمثلة واحدا واحدا ٣٩." (١)
"ص -٥٩٢-...المسألة الثانية: في التشابه ٣٠٧
فوائد هذه المسألة ٣٠٧
ثبت التشابه بقلة في النصوص "الأدلة" لأمور: ٣٠٧
الأول: النص الصريح ٣٠٧
الثاني: أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس **والإشكال كثيرا** ٣٠٨
الثالث: الاستقراء ٣٠٨
فإن قيل كيف يكون المتشابه قليلا؟ وهو كثير على الوجه الذي أراده المصنف ٣٠٩
القواعد الكلية لا تجري على الاطراد ٣٠٩
ثم إن المسائل المتفق عليها قليلة والمختلف عليها كثيرة ٣٠٩
الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص من القوادح العشرة المذكورة ٣١٠
الكلام في أخبار الآحاد وضعف الأسانيد، والاختلاف فيها ٣١١
وهناك القياس ٣١١
مقدمتا الاستدلال الشرعي؛ "الشرعية"؛ و"نظرية" تتعلق بتحقيق المناط ٣١١
الجواب عن هذه **الإشكالات** وأن التشابه إنما هو بحسب الواقع قبل البيان ٣١١-٣١٢
لا بد من جمع النصوص في المسألة وعدم أخذ طرف منها ٣١٢
مثل المعتزلة في اتباع المتشابه ٣١٣
وجميع أهل الطوائف ٣١٣
المسألة الثالثة ٣١٣-٣١٤
المتشابه الواقع في الشريعة حقيقي وإضافي ٣١٥
فالأول: هو المراد بالآية، وهو قليل، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق
به تكليف سوى مجرد الإيمان ٣١٥
اختلاف النصارى في شأن سيدنا عيسى عليه السلام وبالتالي
إفكهم وافتراؤهم على الله جل وعلا ٣١٥-٣١٦
الهوى والفساد عند النصارى ٣١٦-٣١٧

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان – مشهور حسن، ٣٢٢/٧

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٤١/٧

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٤٥/٧

الجواب عن الرابع ٤٤٦

القصد إلى المنافع ٤٤٧

ضوابط المنافع بالكلية ٤٤٧

فصل: أقسام منافع الرقاب: ٤٤٨

الأول: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكما ولا موجودا ٤٤٨." (١)

"ص -١١-...خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة، وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات"١ ونحو ذلك؛ فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم٢ ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم؛ فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

= شاسع بين المقامين؛ لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة القطعية والنقلية، فكل ما ورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد، فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى تتوله أو نطرحه، وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد -وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة- خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: "مقتطعة مستثناة من ذلك الأصل"، وقوله: "ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية... إلخ"، وبالجملة؛ فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: "كما إذا ثبت... إلخ" مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني، والله أعلم، وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين، فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة. "د".

قلت: وانظر ما قدمناه "٢/ ١٩٥، ٢٥٧ و٣/ ٣١٩، ٣٢٣" من قواعد وكليات تخص تأويل الصفات؛ ففيه ما يثلج الصدر، ويريح الفؤاد.." (٢)

"٤ أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية، والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني؛ فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدئ قد لا يعرف

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٤٨/٧

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٧/٨

هذه الاستعمالات الشرعية؛ فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين. "د".

قلت: انظر في هذه الأوضاع: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "١٢/ ١١٣-١١٥ و١٩/ ٢٣٥-٢٣٦"، و"الإيمان" "١٠-١١٢" لابن تيمية، و"نزهة الخاطر العاطر" "٢/ ١٠-١١" لابن بدران، ط دار الكتب العلمية، و"أصول التشريع الإسلامي" "ص٢٤٦" لعلي حسب الله، و"الحقيقة الشرعية" "ص١٣ وما بعدها" لعمر بازمول.." (١)

"ص -٢٩-...الافتراء على الله والتكذيب بآياته؛ فصارت الآية من جهة إفرادها١ بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام مجملة٢ في عمومها فوقع **الإشكال فيها**، ثم بين لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص٣ على هذا بوجه.

---

١ فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها -أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا- وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملا وجعل الآية مجملة، فاحتاجت إلى السؤال **والجواب** للبيان لا للتخصيص. "د".

قلت: وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" "١/ ٤٣٤": "إن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك -أي: إن معنى الظلم في الآية هو الشرك- فإنه الله سبحانه لم يقل: ولم يظلموا أنفسهم، بل قال: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، ولبس الشيء بالشيء تغطيته به، وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر".

وانظر حول تفسير الآية: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "٧/ ٧٩-٨٢".

٢ في "ط": "محتملة".." (٢)

"ص -٣٣-... وبالجملة، **فجوابهم** بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي١ لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل٢ ألبتة، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود **الإشكال**٣ على ما تقرر، **وبالجواب** عنه يتضح المطلوب اتضاحا أكمل.

---

١ أي: العربي البحث الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية؛ فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٨/٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٣٣/٨

أريد من اللفظ. "د".

٢ وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضا. "د".." (١)

٣" الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد، والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها؛ فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال؛ لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي؛ فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: "والجواب عنه" معطوف على لفظ: "ما"؛ فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت، قوله: "يتضح" واقع في جواب الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: "والجواب"كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب. "د".

قلت: يريد بقوله: "بعضهم": "ف"؛ فإن العبارة هذه: "والجواب عنه" وقال: "صوابه: "وبالجواب عنه"".." (٢)

"ص -٤٦-...فصل:

فإن قيل: حاصل١ ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

- منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص؛ هل يبقى٢ حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين؛ فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفا فيها: هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المطلقات٣ فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور؛ لم يبق٤ الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

---

١ يعني: يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل في العام؛ إلا أنهم عند

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٠/٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤١/٨

الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي؛ فالمآل واحد، والخلاف في العبارة، وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه. "د". وفي "ط": "حاصل هذا أنه".

٢ أي: العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلا، أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله؛ فليس بحجة اتفاقا، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقا، وقال البلخي: "حجة إن خص بمتصل لا منفصل". "د".

٣ أي: يوجد فيها. "ف".

٤ أي: لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية =." (١)

"ص -٥٢-...ذلك؛ فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها، وللمخالفة حكم١ آخر.

وأيضا؛ فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال٢ التناقض المتوهم في الاجتماع، ونظير تخلف العزيمة للمشقة٣ تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه٤ الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور، وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها٥، وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن٦ المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص؛ وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها؛ فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدها مسألة على حدتها، وهي:

---

١ وهو رفع الإثم. "د".

٢ كيف والمخاطب واحد؟ على كل حال هو الله تعالى؛ فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول؛ **فالإشكال باق** لا يرتفع بهذا **الجواب** لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفا غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض؛ فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو **الجواب** بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: "هل هي" هي. "د".

٣ أي: لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه؛ فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول؛ لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تتميم الكلام. "د".

٤ ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه. "د".

٥ وإن لم يكن مما يسمى رخصة. "د".

٦ في "ط": "على".." (٢)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨/٦٠

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨/٦٩

"ص -٦٣-...وأيضا؛ فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف١ اللائق بكل واحد منهما؛ كالحيض، والنفاس، والعدة، وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه.

وأما الأول٢؛ فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع؛ كالجمعة٣، والجهاد، والإمامة ولو في النساء٤، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير؛ ففرق بين بول الصبي والصبية، إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد؛ فإن له اختصاصات في القسم المشترك٥ أيضا، وإذا ثبت هذا؛ لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله؛ فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل٦ للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا

---

١ في "ط": "في التكليف".

٢ وهو القسم المشترك. "د".

٣ يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية؛ فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين؛ فقال: "وأيضا... إلخ". "د".

٤ في "ط": "ولو للنساء".

٥ كفرضية الجمعة مثلا. "د".

٦ ويبقى قوله: "لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها"، ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل؛ لم يلتفت إليها في الجواب، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد؛ إن عقليا فعقلي، وإن شرعيا فشرعي. "د"." (١)

"ص -٦٤-...أن الخصوصيات وما به الامتياز غير١ معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأسا، وذلك باطل؛ فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث أنه الإشكال المورد٢ على القول بالقياس؛ فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل:

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨/٨٨

---

١ ويبقى قوله: "وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل"، ولم يلتفت إليه في الجواب؛ لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذا من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقا، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام. "د".

٢ وحاصله أن المنكرين للقياس قالوا: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات، وذكروا لذلك أمثلة كما هنا، ثم قالوا: وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكو ذلك تحكما وتعبدا.

والجواب: بالمنع وأن الأحكام الشرعية ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا، كالحجر على الصبي؛ فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وما عدا ذلك لا يقاس فيه، **والجواب** هنا كذلك.." (١)

"ص -٦٥-...لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن١، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه.

ومن فهم هذا هان عليه **الجواب** عن **إشكال القرافي٢** الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقوله: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾ [البقرة: ٦٥].

وبحديث: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها"٣ إلخ.

وقوله: "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين"٤.

---

١ أي: تعرض. "ف".

٢ في كتابه "الفروق" "٣/ ٢٦٦، الفرق الرابع والتسعون والمائة".

٣ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤/ ٤٢٤/ رقم ٢٢٣٦"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣/ ١٠٢٧/ رقم ١٥٨١"، عن جابر بن عبد الله، رضي الله عنه.

٤ أخرجه أبو داود في "المراسيل" "رقم ٣٩٦"، وأبو عبيد في "الغريب" "٢/ ١٥٥" بسند رجاله ثقات إلى طلحة بن عبد الله بن عوف عن النبي، صلى الله عليه وسلم: "لا شهادة لخصم ولا ظنين"، ولفظ أبي عبيد ما أورده المصنف وهو مرسل؛

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان – مشهور حسن، ٨٩/٨

فهو ضعيف.

ويشهد له ما أخرجه أحمد في "المسند" "٢/ ١٨١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٥". وأبو داود في "السنن" "٤/ ٢٤/ رقم ٣٦٠٠"، وابن ماجه في "السنن" "٢/ ٧٩٢/ رقم ٢٣٦٦"، وعبد الرزاق في "المصنف" "رقم ١٥٣٦٤"، والدارقطني في "السنن" "٤/ ٢٤٣"، وابن جميع في "معجم الشيوخ" "ص١٠٨"، وابن مردويه في "ثلاثة مجالس من أماليه" "رقم ٢٨"، والبيهقي في "الكبرى" "١٠/ ١٥٥" من طرق عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر =." (١)

"ص -٢٢٤-...المسألة التاسعة:

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا **إشكال فيه**؛ لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وقال سبحانه: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ [النحل: ١٠٣].

ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣].

وهذا الرد على شرط **الجواب** في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حبر، وكان نصرانيا فأسلم، أو سلمان١، وقد كان فارسيا فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم، وقال تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك؛ فدل على أنه عندهم عربي، وإذا ثبت هذا؛ فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه؛ فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي؛ فليس٢ من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه

---

١ أخرجه ابن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر عن الضحاك قوله؛ كما في "الدر المنثور" "٥/ ١٦٨"، وهو مردود بأن الآية مكية، وسلمان أسلم في المدينة، وتجد أقوالا أخرى عند ابن جماعة في "غرر التبيان في من لم يسم في القرآن" "ص٣٠٥"، ولم يذكر سلمان من بينها.

٢ سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير. "د"." (٢)

"ص -٣١٢-...معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه؛ فلا يصح لنا أن نقول: إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله، عليه الصلاة والسلام.

وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له؛ فلا يتوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه لا أنها مقدمة عليه١.

وأما خلاف٢ الأصوليين في التعارض؛ فقد مر٣ في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند٤ إلى قاعدة مقطوع بها فهو

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨/ ٩١

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٨/ ٣٠٦

في العمل مقبول، وإلا؛ فالتوقف، وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني

---

١ انظر مناقشة هذا الكلام فيما مضى في التعليق على "ص٢٩٨".

٢ شروع في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**، وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما؛ فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتابا ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا. "د".." (١)

"ص -٣١٣-...كلي، وتبين معنى هذا الكلام هنالك، فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية، والخبر معارضة أصلين قرآنيين؛ فيرجع إلى ذلك، وخرج عن معارضة كتاب مع سنة، وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين١، وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على٢ الخبر بإطلاق.

وأيضا؛ فإن٣ ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز، ولعلك٤ لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة؛ فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه، والله أعلم.

---

١ أي: وسيأتي الكلام فيه بعد. "د". وفي "ط": "لأنه من تعارض...".

٢ كما تقدم في رد عائشة حديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه" بآية: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. "د".

٣ هذا **جواب** **الإشكال الثالث**، وهو أن السنة أيضا فيها قطعي السند؛ فلا تقل عن الكتاب في الدلالة. "د".

٤ كأنه سلم **الإشكال بالمتواترة** على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة، ولكنه جعل أمره هينا؛ لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني: يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه -صلى الله عليه وسلم- وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال. "د".." (٢)

"ص -٣٣١-...قال عبد الرحمن بن مهدي: "الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث". قالوا١: "وهذه الألفاظ لا تصح٢ عنه -صلى الله عليه وسلم- عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديث قوم٣؛ فقالوا: نحن نعرضه٤ على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمده٥ على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله؛ وجدناه مخالفا لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال".

هذا٦ مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب، ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم؛ فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنه.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٣٥/٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٣٧/٨

فالجواب: أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول؛ فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيان للكتاب؛ فلا بد أن تكون بيانا لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا عمل المكلف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان؛ عصى الله تعالى في

---

١ ما سبق نقله عن ابن مهدي وما يأتي بعد: "قالوا" من كلام ابن عبد البر في "جامع بيان العلم" "٢/ ١١٩١".

٢ لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع، صلى الله عليه وسلم. "د".

٣ في مطبوع "الجامع" زيادة: "من أهل العلم".

٤ في مطبوع "الجامع": "نعرض هذا الحديث".

٥ فهي معارضة بالقلب، بنفس دليل الخصم. "د".

٦ أي: ما ذكر في الإشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة. "د"." [1]

"ص -٣٣٣-...ويبقى النظر في وجود١ ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى، وقوله في السؤال: "فلا بد أن يكون زائدا عليه" مسلم، ولكن هذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح إذ كان للشرح٢ بيان ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحا، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب٣؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل٤ الوجه الثاني.

وأيضا؛ فإذاه كان الحكم في القرآن إجماليا وهو في السنة تفصيلي، فكأنه ليس إياه؛ فقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه -عليه الصلاة والسلام-، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين٦، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكما صار كاختلافهما معنى؛ فاعتبرت٧ السنة اعتبار المفرد عن الكتاب.

---

١ يعني: أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث. "د".

٢ في نسختي "ف" و"م": "في الشرح".

٣ إنا لا نريد واحدا بخصوصه كما علمت، بل يكفينا الشمول للاثنين، كما تدل عليه الآيات، فإن زعمت القصر على الشرح؛ فعليك بالدليل، ولا يصح أن يقال: إن شمول الدليل للمدعي محل النزاع، بل محل النزاع هو نفس المدعى. انظر: "حجية السنة" "ص٥١٢".

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٦٩/٨

٤ أي فيقال: قولكم "لما كانت السنة متروكة على حال" غير مسلم، بل تكون متروكة لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب. "د".

٥ في الأصل: "وإذا فإذا".

٦ في "ط": "معنى المبين هو معنى البيان".." (١)

"٧ **جواب** عما يقال: إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير، وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله، عليه السلام: "أوتيت القرآن ومثله معه"، وقوله: "وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله"؛ فهو يقول: لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب؛ فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هذا **الجواب** بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع **الإشكال في** تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟ "د".." (٢)

"٤ يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقا بقوله: "بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل"؛ أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولا، ولكنه تركه قصدا يعد مما لا حرج فيه، وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك، وقوله: "تركه قصدا" مفهومه أنه إذا كان تركه -صلى الله عليه وسلم- له اتفاقا ومصادفة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه، وتقدم الكلام عن **الإشكال في** الشعر **والجواب** عنه. "د".." (٣)

"ص -٤٧٧-...الموضوعات والمحتويات:

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٧٢/٨

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٧٣/٨

(٣) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٥٥/٩

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٩/٢١٤

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٩/٢١٥

إشكالات من الأصوليين **والجواب** عنها ٤٤-٤٦

فصل: فيما ينبني على المسألة من أحكام ٤٦

منها: من المسائل الخطيرة في الدين؛ العام إذا خص

هل يبقى حجة أم لا؟ ٤٦

التخصيص بالمتصل والمنفصل ٤٧

عمومات القرآن ٤٧-٤٨

بعث النبي -صلى الله عليه وسلم- بجوامع الكلام ٤٨

صيغ العموم في الأصل الاستعمالي ٤٩

المسألة الرابعة: ٥٠

العزائم تبقى على عمومها، وإن ظهر أن الرخص تخصصها ٥٠

إشكالات من أوجه على المسألة:

الأول: أن العزيمة مع الرخصة من باب الكفارة ٥١." (١)

"ص -٦٩-...الخيرة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا يشاء إلا من تعارض الأدلة؛ فقد ثبت إذا في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصول الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة؛ فإنها من المواضع المخيلة١.

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعا٢؛ لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها٣ قد وضعت؛ ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه؛ فقد قال تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم

---

١ بضم فكسر؛ أي: المشكلة من أخال الشيء اشتبه، أو بفتح فكسر، أي: التي هي موضع الخيل، وهو الظن، وفي "ط": "فإنها في المواضع..".

٢ الأنسب بقصد الاختلاف: ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾؛ أي: ليموت من يموت عن حجة عاينها، و﴿ويحيى من حي عن بينة﴾، أي: يعيش عن حجة شاهدها، فلا يبقى محل للتعلل بالأعذار لا نظر فيه؛ أي: لا **إشكال فيه**؛ لأنه يستلزم إرادة الاختلاف كما أشار إليه بقوله: فقد قال..." إلخ.

وقال "د": "أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية" ا. هـ.

قلت: وقارن مع حاشية "رقم ٣" بعدها.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٩/٢١٨

٣ أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير آية: ﴿ليهلك من هلك﴾... إلخ لأن هذا وضع قدري ليس تابعا للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية. "د".." (١)

"٤ أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتبا على سابقه من قوله: "ومعلوم أن الراسخين... إلخ"، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بنى على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جوابا حاسما للإشكال؛ فقوله: "فلما كانوا منقسمين إلى مصيب... إلخ"؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة. "د".

٥ وهي المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها؛ إذ هي وقع الخلاف في أن المصيب فيها واحد أو متعدد، أما العقليات والشرعيات القطعية؛ فالمصيب فيها واحد، وإنما في إثم المخطئ فيها وتكفيره وفيه تفصيل يرجع إليه في كتب الأصول. "ف".." (٢)

"ص -١٣٩-...تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل١ الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوي أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء٢ الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء٣، وأشباهها من المسائل التى خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: إنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم، فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب، فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا إشكال في اطراحه٤، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد

---

١ لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد طرفي النفي والإثبات. "د".

٢ في "ماء": "خطأ".

٣ جمع محشاة، وهي "في الأصل" مبعر الدواب أراد بها هنا أدبار النساء، وفي الحديث محاشي النساء حرام. "ف" و"م". وقال "ماء": "أي: إتيانهن في أدبارهن".." (٣)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٩٨/١٠

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٠٣/١٠

(٣) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٢٠١/١٠

"ص -٢٦٥-...وكانوا يبحثون عن أفعاله١ كما يبحثون عن أقواله، وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلا يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوما، فكان عمله للاقتداء محلا بلا **إشكال بخلاف** غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلا عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا؛ لأنه ليس بمعصوم، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال؛ لم يكن٢ معتبرا في الأفعال، ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق٣ على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع؛ ليتخذ فيها أسوة.

وأما الإقرار؛ فراجع [في المعنى] إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فكذلك يكون بالنسبة إلى

---

١ وصنفوا في حجيتها وأحكامها كتبا ورسائل، منها: "المحقق من علم الأصول" لأبي شامة "ت٦٦٥هـ"، و"تفصيل الإجمال" للعلائي، و"أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام" لمحمد العروسي عبد القادر، و"أفعال الرسول" لمحمد الاشقر، وهو أوعبها وأحسنها.

٢ الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به؛ ترخصا لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة. "د".." (١)

"ص **-٢٧٣-...فالجواب**: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما١ تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد٢ إن حصل؛ وذلك أنه إن كان موافقا٣ قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا؛ فإن كان الأول؛ فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفا مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق٤ دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه [لك]؛ حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٠/٣٨٩

هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال.

---

١ في الأصل: "إذا".

٢ أي: بل يقع الانتفاع به نادرا، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: "أو كان مظنة للحصول". "د".

٣ في "ط": "بقوله".." (١)

"ص -٢٨٥-...المسألة الثانية:

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة **جوابه**؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله؛ والإجماع على عدم صحة مثل هذا١، بل لا يمكن٢ في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل٣ به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دلني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواء؛ لعد من زمرة المجانين؛ فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هذا أيضا غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال؛ فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذى يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتحد في ذلك النظر٤ أو يتعدد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدد؛ فالنظر في التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان [قد] اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله، وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه البتة، وقد٥ مر في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب؛ فلا نعيده.

---

١ حكى الإجماع الرازي في "المحصول" "٦/ ٨١" وغيره.

٢ أي: حصوله من العقلاء. "د". وفي "ط" بعده: "في الوقائع".

٣ كذا في "ط"، وفي غيره: "بالجهل".

٤ هكذا في الأصل، وفي "د" و"ط" و"ماء": "القطر".

٥ في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها. "د".." (٢)

"ص -٤٠٠-...حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي؛ إذ كان صائما؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: "كل معنا يا فتى. فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر شهر فأبى فقال شقيق: كل ولك أجر صوم

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤٠١/١٠

(٢) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٤١٣/١٠

سنة. فأبى؛ فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله". فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده١.

وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: "هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا؛ فعليك بالعراق"٢. فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه٣ في **جوابه**، ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه.

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها، أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد، فإن عرض **إشكال فالتوقف** أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

---

١ مضت في "٢/ ٤٩٧"، وهي في "رسالة القشيري" "١٥١"، وانظر ما علقناه هناك.

٢ مضى قريبا "ص٣٨٥"، وتخريجه هناك.

٣ لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: "فإن كان كذا...." بإيعاز أصحاب مالك لتهييبهم سؤاله بأنفسهم. "د".." (١)

"ص -٤١٤-...المسألة السادسة:

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة، فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: "هذا مسكر" وكل [مسكر]١ خمر أو وكل مسكر حرام"؛ فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضا، وإذا خالف فيها فلا نكير على الجملة لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف فثي أن كل مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب، فلا يكون٣ هذا المشار إليه خمرا وإن أسكر، وإذ ذالك لا يسلم أن كل مسكر مر، ويخالف أيضا في أن كل مسكر حرام؛ فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذا [قد]٤ صارت منازعا فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة النزاع، وهو خلاف ما تأصل.

والجواب: أن تقدم صحيح، وهذا **الإشكال غير** وارد، وبيانه أن

---

١ سقطت من "د" و"ف"، وكتب "د" ما نصه: "لعله سقط هنا كلمة "مسكر" كما يدل عليه لاحق الكلام".

٢ أي: فلا بدع في ذلك، ولا ضرر في طريق المناظرة. "د".

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ٦٦/١١

٣ أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من "د".." (١)

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١١/٨٥

أحوال السؤال من المتعلم للعالم ٣٧٢-٣٧٣

فقه الإجابات ٣٧٣." (١)

" وبما ذكر يتبين **الجواب** عن **الإشكال الثاني** فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم وإنما هو رواة والفقه فيما رووا أمر آخر أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله

على أن المثابرة على طلب العلم والتفقه فيه وعدم الإجتزاء باليسير منه يجر إلى العمل به ويلجىء إليه كما تقدم بيانه وهو معنى قول الحسن كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة وعن معمر أنه قال كان يقال من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله وعن حبيب بن أبي ثابت طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد وعن الثوري قال كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة وهو معنى قوله في كلام آخر كنت أغبط الرجل يجتمع حوله ويكتب عنه فلما ابتليت به وددت أني نجوت منه كفافا لا علي ولا لي وعن أبي الوليد الطيالسي قال سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون وقال الحسن لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وما عنده فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده فهذا أيضا مما يدل على صحة ما تقدم

فصل

ويتصدى النظر هنا في تحقيق هذه المرتبة وما هي والقول في ذلك على الإختصار أنها أمر باطن وهو الذي عبر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود وهو راجع إلى معنى الآية وعنه عبر في الحديث في أول ما يرفع من العلم الخشوع رواه الترمذي وقال مالك ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور ." (٢)

" دون حد النقل كالمجاوز له فكلاهما إبطال للحد على زعمك فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ولما لم يعد هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه ومثلوا ذلك بقوله عليه السلام

لا يقضي القاضي وهو غضبان فمنعوا لأجل معنى التشويش القضاء مع جميع المشوشات وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف وذلك خلاف ما أصلت وبالجملة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه

فالجواب أن ما ذكرت لا **إشكال فيه** على ما تقرر

أما الأول فليس القياس من تصرفات العقول محضا وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد وهذا مبين في موضعه من - كتاب القياس فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص

---

(١) الموافقات. ط ابن عفان - مشهور حسن، ١٢٣/١١

(٢) الموافقات. ط المعرفة - دراز، ٧٦/١

عليه معتبر وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها ونبه النبي صلى الله عليه و سلم على العمل بها فأين استقلال العقل بذلك بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية يجرى بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفته

وأما الثاني فسيأتي في باب العموم والخصوص إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص وإن سلم أنها تخصص فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب ." (١)

" ولا زلت منذ زمان استشكله حتى كتبت فيها إلى المغرب وإلى إفريقية فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر بل كان من جملة الإشكالات الواردة أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيها إختلافا يعتد به فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات وهو خلاف وضع الشريعة وأيضا فقد صار الورع من أشد الحرج إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة ولا معاملة ولا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه وفي هذا ما فيه

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه المختلف فيه إختلافا دلائل أقواله متساوية أو متقاربه وليس أكثر مسائل الفقه هكذا بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمل من محصلي مواد التأمل وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلا الأقل وأما الورع من حيث ذاته ولو في هذا النوع فقط فشديد مشق لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه وقد قال عليه السلام

حفت الجنة بالمكاره رواه مسلم هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ما قررتم من الجواب غير بين لأنه إنما يجري في المجتهد ." (٢)

" يتبين جوابه بعد

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة وإذا تأملنا مناط المسألة وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع وإن كان شديدا في مخالفة النفس وورع الخروج من الخلاف صعب فى الوقوع قبل النظر في مخالفة النفس فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج وأنه ليس ما أشرتم إليه اه ما كتبت به وهنا وقف الكلام بيني وبينه

ومن تأمل هذا التقرير عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد ولا يجري في الواقع مجرى الإستقامة للزوم الحرج في وقوعه فلا يصح أن يستند إليه ولا يجعل أصلا يبنى عليه والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جدا وعليه ينبني كثير من مسائل الورع وتمييز المتشابهات وما يعتبر من وجه الإشتباه وما لا يعتبر وفي أثناء الكتاب مسائل تحققه إن شاء الله ." (٣)

---

(١) الموافقات. ط المعرفة - دراز، ٨٩/١

(٢) الموافقات. ط المعرفة - دراز، ١٠٤/١

(٣) الموافقات. ط المعرفة - دراز، ١٠٦/١

" ويكون مثل قوله في الآية من شعائر قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع أما ماله سبب مما هو في نفسه مباح فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن ولا **إشكال فيه** وعلى هذا الترتيب يجرى القول في الآية الأخرى وسائر ما جاء في هذا المعنى

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية لا إلى الرخص بعينها وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه أرخص له في أكل الميتة قصدا لرفع الحرج عنه ردا لنفسه من ألم الجوع

فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها كان مأمورا بإحياء نفسه لقوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها إذا أمكنه تلافيه بل هو مثل من صادف شفا جرف يخاف الوقوع فيه فلا شك أن الزوال عنه مطلوب وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة هو ممور ! بإحياء نفسه فلا يسمى رخصة من هذا الوجه وإن سمى ." (١)

" يقولون إن الله ألغى بعضها فى المباحات واعتبر بعضها وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر **الجواب** بل سبيلهم استقراء المواقع فقط

وهذا وإن كان يخل بنمط من الإطلاع على بعض أسرار الفقه غير أنهم يقولون يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويعتبر الله يشاء ويترك ما يشاء لا غيره فى ذلك وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية الصعوبة لأنهم إذا فتحوا هذا الباب تزلزلت قواعد الإعتزال

هذا ما قاله القرافي

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا **الإشكال موقع** أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك والدليل القاطع فى ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج فى جريانها على الصراط المستقيم وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام وفى وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة فى حدود الشرع وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع وكل أصل من أصول التكليف فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط فى كل باب ." (٢)

" إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك فيتنزل ذلك الحكم الشرعي بالإعتبار وعدمه وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف فالممسك عن المفطرات لنوم أو غفلة وإن صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع كأن الشارع جعل نفس الإمساك سببا فى إسقاط القضاء أو فى صحة الصوم شرعا لا بمعنى أنه مخاطب به وجوبا وكذلك ما فى معناه

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣١٢/١

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤٤/٢

والضرب الثانى ليس من ضرورة كل فعل وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هى تعبديات فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الإختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما فلا **إشكال فيه** وأما العاديات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه لكنه فى الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة بناء على منع التكليف بما لا يطاق أما تعلق الوجوب بنفس العمل فلا **إشكال فى** صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال فصار فى عداد ما لا قدرة عليه فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعا

والثانى من وجهى **الجواب** بالكلام على تفاصيل ما اعترض به فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر فلا يصح فيه عبادة إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا كأخذ الأموال من أيدى الغصاب وما افتقر منها إلى نية التعبد فلا يجزىء ." (١)

" قلت لحماد بن أبي سليمان إني أتكلم فترفع عني النوبة فإذا رفعت عني وضعت على غيري فقال إنما عليك أن تكلم في نفسك فإذا رفعت عنك فلا تبالي على من وضعت

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك وإعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسارى ولما نعى الحاج حتى يؤدوا خراجا

كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر أو قتل الكافر المسلم بل قال عليه الصلاة و السلام

وددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل الحديث ولازم ذلك دخول قاتله النار وقول أحد إبني آدم إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام ولأن جانب الجالب والدافع أولى وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فإن قيل هذا يشكل في كثير من المسائل فإن القاعدة المقررة أن

لا ضرر ولا ضرار وما تقدم واقع فيه الضرر فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر إما بعوض وإما مجانا مع أن صاحب الطعام محتاج إليه وقد أخذ من يده قهرا لما كان إمساكه مؤديا إلى اضرار المضطر وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهرا لما صار منعه مؤديا لا ضرار الغير وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا **إشكال فيه** وذلك أن إضرار الغير فى المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران إضرار صاحب اليد والملك وإضرار من لا يد له ولا ملك ." (٢)

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٢٨/٢

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٥٢/٢

" عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وإن فرض أنه يقع به بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع

فإن قيل كيف هذا وقد علم أنه لا يسلم من ذلك فصار كالمتسبب لنفسه في الهلكة فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك وقد تعين عليه القيام بذلك العام لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات وذلك باطل بإتفاق نعم قد يقال إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غضب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف وإنما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها فهو موضع نظر قد يرجح جانب السلامة من العارض وقد يرجح جانب المصلحة العامة وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره وإن كان لغيره غناء أيضا فينحتم أو يترجح الطلب والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة فما رجح منها غلب وإن استويا كان محل **إشكال وخلاف** بين العلماء قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغي مثلها في جانب عظم المصلحة وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها ولذلك مثال واقع

حكى عياض في – المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر ابن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه هؤلاء قوم كفر فسقة لأن الديلم ." (١)

" **فالجواب** أن هذا نمط آخر وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذى يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذى يثاب عليه أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك فهذا عون بالطاعة على الطاعة ولا **إشكال فيه** وقد قال الله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال وتعاونوا على البر والتقوى الآية ومسألة الحفظ من هذا وأما ما وقع الكلام فيه فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص

فالحاصل لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح فى الإخلاص فهو المقصود التبعي السائغ وما لا فلا وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام

أحدها ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها فلا شك أنه مقصود للشارع فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٧٢/٢

والثانى ما يقتضى زوالها عينا فلا **إشكال أيضا** فى أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا فلا يصح التسبب بإطلاق

والثالث ما لا يقتضى تأكيدا ولا ربطا ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا فيصح فى العادات دون العبادات أما عدم صحته فى العبادات فظاهر وأما صحته فى العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب ." (١)

" ما في الأصل وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ومعلوم أن الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها فلا يكون المحكم أم الكتاب لكنه كذلك فدل على أن المتشابه لا يكون في شئ من أمهات الكتاب

فإن قيل فقد وقع في الأصول أيضا فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم

فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة وإنما في فروعها فالآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع إلى المناط فإن **الإشكال الحاصل** في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة وهي الأكثر فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي ." (٢)

" يكن ثم اشتراط وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها لم تنتقل المنفعة إليه بانتقال الأصل إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل إليه فلو صارت للمشتري إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعا وإهمالا للتبعية بالنسبة إلى البائع وهو السابق في استحقاق التبعية فثبتت أنها دون المشتري وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل عنه أشبه الثمرة مع الأصل فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له فإن اشترطه المشترى فلا **إشكال وإنما** جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع من أجل بقاء التبعية أيضا فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفي حوزه لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع كالثمرة التي لم تطب

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية جهة البائع وجهة المشتري فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية وهذا واضح جدا

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٤٠٧/٢

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٩٧/٣

والجواب عن الرابع أن القصد إلى المنافع لا **إشكال في** حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال أم هى مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه ". (١)

" الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك هذا خلف وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك ما كان في معناه أو شبيها به

فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه و سلم لأناس بكثرة المال مع علمه بسوء عاقبتهم فيه كقوله لثعلبة بن حاطب

قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه ثم دعا له بعد ذلك فيقول القائل لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له **وجواب** هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل الطلب فلا **إشكال في** دعائه عليه الصلاة و السلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له كقوله

إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض قيل وما بركات الأرض قال

زهرة الدنيا فقيل هل يأتي الخير بالشر فقال

لا يأتي الخير إلا بالخير وإن هذا المال حلوة خضرة الحديث وقال حكيم ابن حزام سألت النبي صلى الله عليه و سلم فأعطاني ثم سألته فأعطاني ثم سألته فأعطاني ثم قال

إن هذا المال خضرة حلوة الحديث وقال

المكثرون هم الأقلون يوم القيامة الحديث وما أشبه ذلك مما أشار به إلى التحذير من الفتنة ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدي إلى ذلك ولا عن ." (٢)

" إعمال للمعارضة فيما بين الظني والقطعي وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي وهو خلاف القاعدة فلم يبق إلا الوجه الرابع وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب

فإن قيل هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد فإن تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها فيلزم إما بطلان ما قالوه وإما بطلان هذه القاعدة لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ١٧٤/٣

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢٣٨/٣

أحدهما أن ما فرض فى السؤال ليس من مسألتنا بحال فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضا وفي الحقيقة ليس بمعارض فإن القاعدة إذا كانت كلية ثم ورد فى شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة فى تلك القضية المخصوصة وحدها مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخالفا فلا إشكال فى أن لا معارضة هنا وهو هنا محل التأويل لمن تأول أو محل عموم ." (١)

"كذلك حتى قوله يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فهذا من ذلك المعنى أيضا وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت فى الشريعة وأن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي لا بد من تحصيله وبه يحصل فهمها وعلى طريقه يجرى سائر العمومات وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل ألبتة واطردت العمومات قواعد صادقة العموم ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال ." (٢)

" بالتكليف اللائق بكل واحد منهما كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة والإختصاص فى مثل هذا لا إشكال فيه وأما الأول فقد وقع الإختصاص فيه في كثير من المواضع كالجمعة والجهاد والإمامة ولو في النساء وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل مع فقد الفارق فى القسم المشترك ومثل ذلك العبد فإن له اختصاصات فى القسم المشترك أيضا وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به فى مسائل كثيرة كما تقدم التنبيه عليه فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الإختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن ." (٣)

" الخصوصيات وما به الإمتياز غير معتبرة وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأسا وذلك باطل فما أدى إليه مثله

وعن الثالث أنه الإشكال المورد على القول بالقياس فالذى أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها أصلية وفرعية وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقري من غير اعتبار بقياس أو غيره إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢٦٢/٣

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢٨٠/٣

(٣) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٠٣/٣

ومن فهم هذا هان عليه **الجواب** عن **إشكال القرافى** الذى أورده على أهل مذهب مالك حيث استدلوا فى سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى ولا تسبوا وقوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت وبحديث

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها الخ وقوله لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين قال فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد فإنها تدل ." (١)

" المسألة التاسعة

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا **إشكال فيه** لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين وقال سبحانه ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ثم رد الحكاية عليهم بقوله لسان الذي يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين وهذا الرد على شرط **الجواب** في الجدل لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم والبشر هنا حبر وكان نصرانيا فأسلم أو سلمان وقد كان فارسيا فأسلم أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم وقال تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك فدل على أنه عندهم عربي وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان الغربي

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل وقد مر في – كتاب المقاصد بيان هذا المعنى والحمد لله

ومن امثلة هذا الفصل ما ادعاه من لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن كبيان بن سمعان حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى هذا بيان للناس الآية وهو من الترهات بمكان مكين والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الإفتراء البارد ولو جرى له على اللسان العربي لعده الحمقى من جملتهم ." (٢)

" فإن قيل فماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك

فالجواب أنه من وظائف المجتهدين فهم العارفون بما وافق أو خالف وأما غيرهم فلا تمييز لهم فى هذا المقام ويعضد هذا المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي فى حكم كلي ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني والأدلة الظنية متفاوتة كأخبار الآحاد والقياس الجزئية فأما المخالف للقطعي فلا **إشكال فى** اطراحه ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه لا للاعتداد به وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره

فإن قيل فهل لغير المجتهد من المتفقهين فى ذلك ضابط يعتمده أم لا

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣/٣٠٤

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣/٣٩١

فالجواب أن له ضابطا تقريبيا وهو أن ما كان معدودا فى الأقوال غلطا وزللا قليل جدا فى الشريعة وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف حين عد جهة الرواية وأن لها ثماني علل فساد الإسناد ونقل الحديث على المعنى أو من المصحف والجهل بالإعراب والتصحيف وإسقاط جزء الحديث أو سببه وسماع ." (١)

" والكفر فضلا عن الإيمان فأفعاله لا يوثق بها فلا تكون مقتدى بها

فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر مثله في نصب أقواله فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا لأنه ليس بمعصوم ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال لم يكن معتبرا في الأفعال ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان

فحق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة

وأما الإقرار فراجع إلى الفعل لأن الكف فعل وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه و سلم فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب بالفتوى وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جار هنا بلا إشكال ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه ومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار فر بدينه واستخفى بنفسه ما لم يكن ذلك سببا للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف ." (٢)

" يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جدا

فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر لأنا إنما تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي فنحن نقول واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق طابق قوله فعله أم لا لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد إن حصل وذلك أنه إن كان موافقا قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق أولا فإن كان الأول فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة ومن اقتدى به كان مخالفا مثله فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق دون ما خالف فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ١٧٣/٤

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢٠١/٤

حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله لأنه وارث النبي فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة وكذب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على ." (١)

" قرره الأئمة في صناعة النحو أي إن الله يعلمكم على كل حال فاتقوه فكأن الثاني سبب في الأول فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتبا معنويا وهو يقتضي تقدم العلم على العمل والأدلة على هذا المعنى كثيرة وهي قضية لا نزاع فيها فلا فائدة في التطويل فيها لكنها كالمقدمة لمعنى آخر وهى

المسألة الثانية

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه لأنه إسناد أمر إلى غير أهله والإجماع على عدم صحة مثل هذا بل لا يمكن في الواقع لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه أخبرني عما لا تدري وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء إذ لو قال له دلني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواء لعد من زمرة المجانين فالطريق الشرعي أولى لأنه هلاك أخروي وذلك هلاك دنيوي خاصة والإطناب في هذا أيضا غير محتاج إليه غير أنا نقول بعده

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذى يسأل عنه فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر أو يتعدد فإن اتحد فلا إشكال وإن تعدد فالنظر في التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة وقد مر في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب فلا نعيده ." (٢)

" ما حصل أو رفع إشكال عن له وتذكر ما خشى عليه النسيان أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم

والثاني سؤال المتعلم لمثله وذلك أيضا يكون على وجوه كمذاكرته له بما سمع أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسئول أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم أو التهدي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم

والثالث سؤال العالم للمتعلم وهو على وجوه كذلك كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه أو اختبار عقله أين بلغ والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل أو تنبيهه على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم

والرابع وهو الأصل الأول سؤال المتعلم للعالم وهو يرجع إلى طلب علم ما لم يعلم

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢٥٦/٤

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٢٦٢/٤

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق إن علم ما لم يمنع من ذلك عارض معتبر شرعا وإلا فالاعتراف بالعجز

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق بإطلاق بل فيه تفصيل فيلزم الجواب ." (١)

" الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صائما فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي كل معنا يا فتى فقال أنا صائم فقال أبو تراب كل ولك أجر صوم سنة فأبى فقال شقيق كل ولك أجر شهر فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسلة بنت سليسلة إن أرت هذا فعليك بالعراق فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه في جوابه ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد فإن عرض إشكال فالتوقف أولى بالنجاح وأحرى بادراك البغية إن شاء الله تعالى

المسألة الرابعة

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ولسان العرب يعدم فيه النص أو ينذر إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم عن احتمالات عشرة وهذا نادر أو معدوم فإذا ورد دليل منصوص وهو بلسان ." (٢)

" والجواب أن ما تقدم صحيح وهذا الإشكال غير وارد وبيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا فإن لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال وقد مر هذا وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه فليس عنده بدليل فصار الإتيان به عبثا لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصودا ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل وعلى ذلك دل قوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول الآية لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار فإن الله تعالى قال قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون إلى قوله قل فأنى تسحرون فقررهم بما به أقروا واحتج بما عرفوا حتى قيل لهم فأنى تسحرون أي فكيف تخدعون عن الحق بعد ما اقررتم به فادعيتم مع الله إلها غيره وقال تعالى إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا وهذا من المعروف عندهم إذ كانوا ينحتون بأيديهم ما يعبدون وفى موضع آخر أتعبدون ما تنحتون وقال تعالى قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله ربي الذى يحيي ويميت فوجد الخصم مدفعا فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه وقال تعالى إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم الآية فأراهم البرهان بما لم يختلفوا

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣١٢/٤

(٢) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٢٤/٤

فيه هو آدم وقال تعالى يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن فلا يؤتى ." (١)

"كبيان الصلاة والزكاة (أو) كان البيان شافيا (بظني فمؤول) كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة (أو) كان البيان (غير شاف خرج) المجمل (عن الإجمال إلى **الإشكال**) كبيان العدد بالحديث الوارد في الأشياء الستة في الصحيحين فإنه يبقى فيه **الإشكال بعدما** ارتفع الإجمال باعتبار مناط الحكم هل هو الجنس والقدر أو الطعم على ما عرف في موضعه (فجاز طلبه) أي طلب بيانه حينئذ (من غير المتكلم) لأن بيان المشكل مما يكتفي فيه بالاجتهاد بخلاف الإجمال فظهر أن المجمل الذي لحقه البيان قطعيا كان أو ظنيا شافيا كان أو غير شاف لا يوصف بالإجمال عند الحنفية أيضا (فلذا) أي لما ذكر من التفصيل (رد ما ظن من أن المشترك المقترن ببيان مجمل بالنظر إلى نفسه مبين بالنظر إلى المقارن) الظان الأصفهاني والراد

تيسير التحرير ج:١ ص:١٦٢

نفسه في لباس الفقير والله أعلم (وغاية الأمر) أي أمر الخصم وشأنه في المناقشة أن يدعى (أن مقتضى الظاهر) على تقدير كون الجملة المعطوفة لبيان قسم مقابل لقسم الزيغ (أن يقال وأما الراسخون) ليعادل قسيمه ولأن الشائع في كلمة أما في مثل هذا المقام أن يثنى ويكرر ثم أشار إلى **الجواب** بقوله (فإذا ظهر المعنى) المراد بإماراته وهو ههنا بيان حال القسمين على الوجه الذي ذكر (وجب كونه) أي كون الكلام واقعا (على مقتضى الحال) وهو الأمر الداعي لاعتبار خصوصية ما في الكلام (المخالف لمقتضى الظاهر) وهو إيراد كلمة أما والحال التي مقتضى المخالف إبراز الكلام في صورة توهم موجب عطف المفرد ليتمسك به أهل الزيغ فيستحكم فيه ويتميز عنهم الراسخون بالثبات عن الزلل كقوله تعالى – ٢ وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس ٢ – ٢ يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ٢ – (مع أن الحال قيد للعامل)." (٢)

"بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفيا فإنه حينئذ يكون السؤال في محل الحاجة (وإيراده) دليلا (لإيجاب التكرار وجه بعلمه) أي السائل (بدفع الحرج) بنفي الحرج في الدين وفي حمله على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل (وإنما يصحح) هذا التوجيه (السؤال) على تقدير كون الأمر للتكرار فإنه إذا علم من الخارج أن الأمر للتكرار أو يقال لم يكن للسؤال وجه فيتعذر بهذا (لا) أنه يصحح (كونه دليلا لوجوب التكرار أو

---

(١) الموافقات. ط المعرفة – دراز، ٣٣٥/٤

(٢) تيسير التحرير، ١٨٥/١

احتماله) أي أو كونه دليلا لاحتمال التكرار لجواز أن يكون متساويا السؤال عدم درايته لمراد المتكلم كما ذكرنا فلا يتعين كون السؤال لعلمه بدفع الحرج مع علمه بكون الأمر للتكرار (ثم

تيسير التحرير ج:١ ص:٣٥٤

الجواب) للجمهور عن الاستدلال بالسؤال المذكور (أن العلم بتكرير) الحكم (المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه) أي سؤال السائل المذكور (**لإشكال أنه**) أي سبب الحج (الوقت فيتكرر) وجوب الحج بتكريره (أو) أن سببه (البيت فلا) يتكرر لعدم تكرره قال الشارح في أكثر الكتب أن السائل هو سراقة فقال في حجة الوداع ألعامنا هذا أم للأبد (وبنى بعض الحنفية) كفخر الإسلام وصدر الشريعة (على التكرار وعدمه واحتماله) حكم (طلقي نفسك أو طلقها يملك) المأمور أن يطلق (أكثر من الواحدة) جملة ومتفرقة (بلا نية على الأول) أي على أن الأمر للتكرار فإن لفظ طلق إذا كان موضوعا لطلب التطليق مكررا كان التوكيل بأكثر من الواحدة فيملكه من غير التفات إلى نية الموكل لأن الشرع يحكم بالظاهر (وبها) أي ويملك أكثر من الواحدة بالنية (على الثالث) أي احتماله التكرار مطابقا لنيته من اثنين وثلاث فإن لم تكن له نية أو نوى واحدة فواحدة لا غير (وعلى الثاني) أي عدم احتماله التكرار (وهو) أي الثاني (قولهم) أي الحنفية يملك (واحدة) سواء نواها أو اثنتين أو لم ينو شيئا (والثلاث بالنية لا الثنتين)." (١)

"لمقتضاه أي لمقتضى الخطاب الأول وهو التحريم المؤبد فنكاحهن باطل ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو أنه إذا كان باطلا كيف يسقط به الحد ويثبت به النسب أجاب بقوله (وعدم الحد وثبوت النسب حكم الشبهة) أي صورة العقد عليهن وعدم الحد قول أبي حنيفة وسفيان الثوري وزفر وثبوت النسب ووجوب العدة قول المشايخ تفريعا على هذا القول ومنهم من منع ثبوته لا وجوبها لأن أقل ما يبتنى عليه كلاهما وجود الحل من وجه وهو منتف في المحارم فلا **إشكال حينئذ** وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا إشكال أيضا إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه وعدم وجوب الغرة وعدم ثبوت النسب (ويجب مثله) أي مثل هذا البطلان (في العبادات) سواء كان المنهي عنه لوصف ملازم أولا لعدم سببيتها لحكمها الذي شرعت له وهذا بحث المصنف واختاره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع (كصوم العيد) فإن النهي عنه لمعنى ملازم وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى فكان باطلا لما ذكر والإجماع العقد على حرمته وإليه أشار بقوله (لعدم الحل والثواب)

---

(١) تيسير التحرير، ١/٤٤٠

وما انتفى فيه صفة الحل إجماعا ولم يترتب عليه الثواب والذي لم يشرع إلا له فهو حقيق بأن يحكم ببطلانه ثم فيه على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد فقال (فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوبه) أي القضاء بالإفساد (يتبعه) أي يتبع حل الشروع فيه فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يصح نذره إذ لا يصح نذر في معصية الله تعالى كما في صحيح مسلم **فالجواب** ما أشار إليه بقوله (وصحة نذره لأنه) أي نذره (غير متعلقه) بفتح اللام وهو مباشرة الصوم في يوم العيد كذا في التلويح والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بأن يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة كما." [1]

"الوجه وأجيب بأنها لم تثبت مسببة عن الزنا من حيث ذاته بل من حيث أنه سبب للماء الذي هو سبب المعصية الحاصلة بالولد الذي هو مستحق للكراهة ومنها حرمة المحارم إلى آخر ما ذكروا في محله وفيه ما فيه وأشار إليه بقوله (وثبوت حرمة المصاهرة عنده) أي الزنا (بأمر آخر) لا بالزنا (كثبوت ملك الغاصب عند زوال الاسم وتقرر الضمان فيما يجب بملك) شبهة **جواب** هذا **الإشكال بجواب إشكال آخر** وهو أن الغصب تعد على الغير فله جهة قبح لم يرجح عليها غيرها وقد جعلوه مشروعا بعد النهي حيث جعلوه سببا للملك المغصوب إذ تصرف فيه الغاصب تصرفا به تغير بحيث زال اسمه وكان ذلك المغصوب مما يصح تملكه احترازا عن نحو المدبر والملك نعمة وذلك أنه لم يثبت بعين الغصب بل بأمر آخر وهو أن لا يلزم اجتماع البدلين في ملك المغصوب منه إن قلنا يبقى ملكه في عين المغصوب عند تقرر الضمان وصيرورة قيمته دينا في ذمة الغاصب وفي المبسوط ولكن هذا غلط لأن الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا يقع بيع الغاصب ويسلم الكسب له انتهى وقد يقال ثبوته من وقت الغصب بطريق الاستناد وهو لا ينافي ثبوته عند زوال الاسم وإليه أشار المصنف رحمه الله إلى رد ما ذكر من أن سبب الملك غير الغصب أمر آخر بقوله (والمختار) أن (الغصب عند الفوات سبب الضمان مقصودا جبرا) للفائت رعاية للعدل يعني لا نقول سبب الملك أمر آخر غير الغصب بل إنما هو الغصب لكن عند الفوات فالفوات شرط والسبب هو الغصب وطريق سببيته أنه قصد أولا سببيته للضمان جبرا (فاستدعى) كون سبب الضمان (تقدم الملك) أي ملك المغصوب للغاصب لأنه مع بقائه في ملك المغصوب منه لا يمكن إثبات الضمان في ذمة الغاصب لما ذكر (فكان) الغصب

---

(١) تيسير التحرير، ١/٤٧٣

(سببا له) أي للملك (غير مقصود) سببيته بالذات (بل بواسطة سببيته) أي الغصب (لمستدعيه) أي الملك وهو الضمان (وهذا قولهم) أي حاصل قول الحنفية (في الفقه هو)." (١)

"ثبت وجوبه بدليله وفي الثاني على أمر ثبت عدم وجوبه فعبر عن كل منهما بما يليق به

تيسير التحرير ج:٢ ص:١٨٦

(أو) ما (ظن) عدم وجوبه بأن ظن المجتهد الذي ادعى اجتهاده إلى وجوبه ابتداء عدم الوجوب أو ظن غيره (فإنه) أي الشأن أو الواجب المذكور (لا يخاف) العقاب بتركه فلا يصدق التعريف على هذا الفرد من المعرف إذ ليس مثله مما يخاف على تركه خوفا لا يختص بواحد دون واحد أما إذا كان هو الظان فالشارح ذكر أنه لا يخاف بترك ما ظن عدم وجوبه ابتداء عادة وفيه نظر (وهو) أي إفساد عكسه بهذا (حق ومنبع دفع الأول) أي منشأ دفع الإشكال على طرده من غير حاجة إلى تفسيره بما بحث بالمعنى المذكور إذ عدم الخوف مشترك بما ليس بواجب وشك في وجوبه وبين ما هو واجب وشك في عدم وجوبه وذلك معلوم بحسب العادة (وللقاضي أبي بكر) رسم آخر وهو (ما يذم شرعا تاركه بوجه ما يريد) بقوله بوجه ما أحد الوجوه المشار إليها بهذا التفصيل تركه (في جميع وقته) الذي وقت به فاحترز به عن تركه في بعض ذلك الوقت (بلا عذر نسيان ونوم وسفر) فلا يذم إذا ترك بأحد هذه الأعذار وهذا في الواجب عينا وأما في الواجب كفاية فتعتبر هذه القيود مع قيد آخر (و) هو ما أشار إليه بقوله (مع عدم فعل غيره) بأن يتركه الجميع (أن) كان الواجب (كفاية و) ترك (الكل) من الأمور المخير فيها (في) الواجب (المخير) فيه بين الأمور (ولو أراد) القاضي (عدم الوجوب معها) أي الأعذار المذكورة على ما صرح به في التقريب من أنه لا وجوب على النائم والناسي ونحوهما حتى السكران وأن المسافر يجب عليه صوم أحد الشهرين (فلا يذم) المكلف (معها) أي الأعذار المذكورة ولو هاهنا بمعنى أن بدليل دخول الفاء في جوابها (بالترك إلى آخر الوقت) إذ لا وجوب معها (وبعد زوالها) أي الأعذار." (٢)

"لوم الكل وإنما صرنا إلى التأويل (جمعا بين الدليلين) وفي نسخة جمعا للدليلين يعني

تيسير التحرير ج:٢ ص:٢١٤

هذه الآية باعتبار ظاهرها ودليلنا الدال على الوجوب على الجميع فإن هذه تحتمل التأويل

---

(١) تيسير التحرير، ٤٨٢/١

(٢) تيسير التحرير، ٢٦٨/٢

بخلاف ذلك فلو حملناها على ظاهرها لزم إلغاء ذلك وهو أقوى (واعلم أنه إذا قيل صلاة الجنازة واجبة) أي فرض (على الكفاية) كما صرح به بعض الحنفية والشافعية وحكوا الإجماع عليه (فقد يستشكل) بسقوطها (بفعل الصبي) المميز كما هو الأصح عند الشافعية (**والجواب**) عن هذا **الإشكال** (بما تقدم) من أن المقصود الفعل وقد وجد (لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب) يعني لو لم يوصف الفعل بالوجوب كذا نقول قد تحقق الفعل وإن لم يكن موصوفا بالوجوب لكنه ورد في الشرع أن المطلوب فعل موصوف به وفعل الصبي ليس كذلك فلم يتحقق المطلوب

مسئلة

(لا يجب شرط التكليف) أي تحصيله (اتفاقا كتحصيل النصاب) للتكليف بوجوب الزكاة (والزاد) أي تحصيله لوجوب الحج (وأما ما يتوقف عليه الواجب) حال كونه (سببا) له إما (عقلا) أي من حيث العقل (كالنظر) أي ترتيب المعلومة للتأدي إلى مجهول فإنه سبب (للعلم) والمراد به العلم الواجب كالتصديق الإيماني (وفيه) أي في كون النظر سببا عقليا للعلم (نظر) إذ هو سبب عادي له فإن استعقاب النظر العلم بخلقه تعالى إجراء العادة عند الحنفية والأشاعرة (أو شرعا) استعقاب (كالتلفظ) بما يفيد العتق فإنه سبب شرعا (للعتق) الواجب بنذر أو كفارة أو غيرهما (أو عادة كالأول) أي النظر للعلم وقد عرفت (وحز العنق) للقتل الواجب (أو) حال كونه (شرطا) للواجب (عقلا كترك الضد) للواجب (أو عادة كغسل جزء من الرأس) لغسل الوجه إذ لا يتحقق غسل الوجه عادة إلا مع غسل جزء من الرأس (أو شرعا) كالوضوء للصلاة (فالحنفية والأكثرون) على أن كل واحد مما ذكر (واجب به) أي بسبب وجوب ذلك الواجب المتوقف عليه (وقيل)." [1]

"علم صاحب الدينارين حين كفلها أه ولا يخفى عليك أنه قد يقال لمن يعد مثل هذا الكلام للتأكيد والتقرير عليه كما روى عنه – صلى الله عليه وسلم – العدة دين فلا **إشكال وأجاب** في المبسوط بأنه يحتمل أن قوله هما علي كان إقرار بكفالة سابقة ولا يخفى بعده وبأنها واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل بها في خصوص محل النزاع قلت يقاس المنازع فيه على مورد النص لاشتراك العلة هذا في حديث ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أكفل به قال بالوفاء قلا بالوفاء فصلى عليه – صلى الله عليه وسلم – وهذا يقوي قول أبي يوسف رحمه الله لا يشترط قبول المكفول له في المجلس وبه أفتي بعض المشايخ (والمطالبة في الآخرة راجعة إلى الإثم ولا يفتقر إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها وبظهور المال تقوت) ذكر لصحة الكفالة وجهين الأول عدم براءة الميت والثاني الحديث فأجاب عنه بقوله **والجواب** عنه إلى آخره وعلل الأول بالمطالبة في الآخرة فأجاب عنه بقوله والمطالبة في الدنيا عنه وظهور المال فأجاب عنه بأن ظهوره يقوي الذمة فيطالب وبالتبرع

---

(١) تيسير التحرير، ٣٠٨/٢

إلى آخره عن الميت وسيجيب عنه وترقى **الجواب** الآخر فقال (بل ظهور قوتها) يعني كانت موجودة في نفس الأمر لكنها خفيت فلما ظهر ظهرت (وهو) أي في تقويها (الشرط) لصحة الكفالة (حتى لو تفوت بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به) أي بالدين اللاحق (بأن حفر بئرا على الطريق فتلف به) أي بالمحفور والحفر (حيوان بعد موته) أي الحافر (فإنه يثبت الدين) في هذا المتلف (مستندا إلى وقت السبب) أي الحفر (الثابت حال قيام الذمة) الصالحة للوجوب يعني حال الحياة (والمستند يثبت أولا في الحال) ثم يستند (ويلزمه) أي ثبوته في الحال (اعتبار قوتها حينئذ به) أي بالدين اللاحق **وجواب** الشرط ما أفاده بقوله (وصحة التبرع لبقاء الدين من

تيسير التحرير ج:٢ ص:٢٨٣." (١)

"مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يجب اتباع سبيلهم لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم فتأمل (ويعترض) هذا الاستدلال (بأنه إثبات حجية الإجماع بما) أي بشيء (لم تثبت حجيته) أي ذلك الشيء (إلا به) أي بالإجماع (وهو) أي ذلك الشيء (الظاهر) وهو الآية الكريمة (لعدم قطعية) لفظ (سبيل المؤمنين في خصوص المدعي) وهو ما أجمع عليه لجواز أن يراد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته أو فيما صاروا به مؤمنين وإذا قام الاحتمالات كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما ثبت بالإجماع على التمسك بالظواهر المفيدة للظن إذ لولاه لوجب العمل بالدلالة المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى - ٢ ولا تقف ما ليس لك به علم ٢ - فكان الاستدلال به إثباتا للإجماع بما لم تثبت حجيته إلا به فيصير دورا قال

الشارح وأفادنا المصنف في الدرس بأنه يمكن **الجواب** عن هذا على طريقة أكثر الحنفية بأن هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته فإن حكم العام عندهم ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج إلى الإجماع المذكور انتهى يعني أن سبيل المؤمنين عام يتناول جميع تلك الاحتمالات فيعمها ومن جملتها خصوص المدعي ثم قال إلا أن السبكي ذكر أن الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وأنه لم يسبق إليه وحكى أنه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي في المدخل ولم يدع أعني الشافعي القطع فيه

انتهى فإذا ادعى الظن فلا **إشكال لكن** المطلوب القطع وإن ادعى القطع أشكل بقوله بظنية دلالة العام

وأنت خبير بأن هذا لا يضر الحنفية إذا احتجوا به لإفادة القطع (والاستدلال) على حجية

---

(١) تيسير التحرير، ٢/٤٠٩

الإجماع كما ذكره إمام الحرمين (بأنه) أي الإجماع (يدل على) وجود دليل (قاطع في الحكم) المجمع عليه (عادة) فحجيته قطعا بذلك القاطع (ممنوع) فإن مستند الإجماع قد." (١)

"أي العلية (أولا بموجبه) أي الظن (ثم نستقرئ الخ) أي المحال لاستعلام معارضه من التخلف لا لمانع فإن لم نجد استمر الظن بصحتها إلى آخر ما ذكر قريبا فارجع إليه (ويجري فيه) أي في هذا الجواب ما جرى في الجواب السابق وهو (إشكال المقارنة) أي إذا كان العلم بالتخلف مقارنا للعلم بالصحة لا يتأتى الجواب فإن الموقوف على العلم بالمانعية إنما هو الاستمرار (ودفعه) أي ويجري أيضا دفع الإشكال المذكور بأن يقال ما يتوقف على العلم بالصحة وهو العلم بالمانعية بالفعل إنما هو الاستمرار وما يتوقف عليه العلم بالصحة هو العلم بالمانعية بالقوة على ما مر (وجه) المذهب (المختار) من أن عدم النقض في كل من المنصوصة ليس بشرط في صحتها (أنه) أي التخلف وعدم ثبوت الحكم في محل النقض (تخصيص لعموم دليل حكم) وهو ما يدل عليه الوصف من نص في المنصوصة وأحد المسالك في المستنبطة والحكم كون الوصف علة وعمومه شموله جميع صور وجود العلة باعتبار ثبوت الحكم ويحتمل أن يكون المراد بدليل الحكم العلة وبالحكم ما هو المتعارف (فوجب قبوله) أي قبول تخصيص عمومه (كاللفظ) أي كما يجب قبول تخصيص عموم اللفظ عند وجود ما يقتضيه (وما قيل) ما مصدرية والتقدير وقولهم (الخلاف مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم) أو موصولة والتقدير أعني الخلاف إلى آخره أو المحل بدل من الموصول يعني الخلاف المذكور في هذا المقام مبني على الخلاف الواقع في قبول المعاني العموم (فالمانع) ثم أن لها عموما (إذ) المعنى واحد (لا تعدد إلا في محاله) بخلاف الألفاظ لشمولها المتعدد بذاته (مانع هنا) من تخصيص العلة لأنها معنى والمعنى لا يقبل العموم والتخصيص فرع العموم (غير لازم) خبر لقوله ما قيل وقول الشارح الخلاف مبتدأ وخبره غير لازم غير مستقيم وهو ظاهر (لوقوع الاتفاق حينئذ) أي حين كانت حجة المانع." (٢)

"ووجه سقوطه تصريح "قاضي خان"(( )"قاضي خان": الحسن بن منصور بن محمود بن عبد العزيز الأوزجندي الفرغاني الحنفي، المعروف بقاضي خان، المتوفى سنة ٥٩٢هـ، من تصنيفاته: الفتاوى، وشرح أدب القاضي للخصاف، وشرح الزيادات وغيرها. ينظر:معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٩٧/٣،و الأعلام للزركلي ٢٢٤/٢.) بأنه إذا حصل الشك بعد خروج الوقت لاشيء عليه، فتصريح "قاضي خان" هو القرينة على أن المفهوم من القاعدة ليس على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا حصل قبل خروج الوقت، وحينئذ فما ذكره "المصنف" من التقييد بالوقت في قوله: شك في صلاة هل صلاها أعاد في الوقت أي بأن كان الشك قد حصل قبل خروج وقتها متجه، ولا يكون مخالفا للقاعدة خلافا للفاضل

---

(١) تيسير التحرير، ٣٣٠/٣

(٢) تيسير التحرير، ٢٠/٤

الأول؛ حيث استشكل ذلك بقوله: إن القاعدة تقتضي الإعادة ولو بعد الوقت فما فائدة التقييد. ويستغنى حينئذ عما ذكره الفاضل [الثاني](( )ما بين المعقوفين لم يرد في (أ)و(د) .) حيث ذكر ما محصله أنه: ليس المراد بالوقت في قول "المصنف" أعاد في الوقت وقت/(( )بداية ٩٦/ب في النسخة (د).) الصلاة. بل المراد به الوقت الذي حصل فيه الشك ولو بعد خروج

٥٦= إلا أن تشتغل الذمة بالأصل

٥٧= فلا يبرأ إلا باليقين وهذا الاستثناء راجع إلى قاعدة ثالثة هي ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، والمراد به غالب الظن

٥٨= ولذا قال في الملتقط: ولو لم يفته من الصلاة شيء،

وقتها، وما ذكره من **الجواب** ينبني على تسليم ما ذكره "الفاضل الأول" من **الإشكال وقد** علمت سقوطه.." (١)

"وما ذكره من قبول خبر العدل في الديانات يحمل على ما إذا كان في ضمن المعاملات كما سيأتي عن "الزيلعي".

وما ذكره من قوله: يشكل على قولهم لا يثبت الرضاع(( )أي لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين.) **الخ.جوابه** أنه لا إشكال؛ لأن الكلام هنا ليس في الثبوت، وإنما هو في حرمة الإقدام، وخبر العدل مقبول فيه؛ لأنه من الديانات وكلام المتون في ثبوت الحرمة بعد النكاح لينشأ عنها التفريق، أو قبل النكاح ليمنعه القاضي من الإقدام عليه كذا لبعض الأفاضل.

لكن يعكر عليه ما/(( )بداية ١٠١/أ من النسخة (ب).) ذكره الغزي(( )ينظر: زواهر الجواهر النضائر على الأشباه والنظائر للغزي "مخطوط" ورقة(٥٠/أ).): من أن الحكم عندنا أنه لا يثبت إلا برجلين أو رجل وامرأتين كما في المتون والشروح وبه جزم/(( )بداية ٢٦٠ من النسخة (ج)، وبداية ١١٨/أ من النسخة (د).) في «الهداية»(( )ينظر: الهداية ٤٦١/٣. أعلى صفحة فتح القدير.)، و«الكنز»(( )ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ١٨٧/٢.)،...
...." (٢)

"ومنه يعلم ما ذكرناه في **الجواب** عما سبق من **الإشكال**؛ حيث قلنا: إن القائل بعدم النقض في العصر يقول بعدمه أيضا في المص(( )في (أ) المصنف.) محمول على ما إذا كان بحال لو سقطت العلقة لا يوجد السيلان قلت: وإذا علم النقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد/(( )بداية ٢٩٧ من النسخة (ج).) [سقوط العلقة فكذا ينتقض بالاتفاق فيما إذا وجد السيلان بعد](( )ما بين المعقوفين ساقط من (د).) ترك العصر في القرحة.

وأما ما يخرج من الأذن من الصديد ففيه تفصيل قال "الزيلعي": ((القيح والصديد الخارج من الأذن مع الوجع ناقض لا دونه)) (( )تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٩/١.)وفيه نظر «البحر»(( )البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ٣٤/١.) بأنهما لا يخرجان إلا عن علة، فالظاهر/(( )بداية ١٥٥/ أ من النسخة (أ).) النقض مطلقا.

نعم هذا التفصيل في الماء حسن، وتعقبه في «النهر» بجواز أن يكون القيح الخارج من الأذن من جرح برأ(( )في (أ)

---

(١) دراسة وتحقيق قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) من عمدة الناظر، ٩٣/٢

(٢) دراسة وتحقيق قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) من عمدة الناظر، ٢٧٨/٢

يرى.) وعلامته عدم التألم، فالحصر ممنوع وقد جزم "الحدادي"(( )"الحدادي": أبو بكر بن علي بن محمد الحداد العبادي اليمني، الفقيه الحنفي،من تصانيفه الجوهر المنير مختصر السراج الوهاج، والرحيق المختوم شرح قيد الأوابد في الفقه، المتوفى سنة ٨٠٠هـ.ينظر: هدية العارفين ٢٣٥/١ و٢٣٦.) بما في الشرح انتهى.

٢٥٥= فصلى بطهارته ينبغي أن لا تصح.

ومنها: جاء من قدام الإمام وشك أمتقدم عليه أم لا، ومنها: شك هل سبق الإمام بالتكبير، أو لا، ثم رأيت في التتارخانية: وإذا لم يعلم المأموم هل سبق إمامه بالتكبير، أو لا ٢٥٦= فإن كان أكبر رأيه أنه كبر بعده أجزاه، وإن كان أكبر رأيه أنه كبر قبله لم يجزه.." (١)

"ثم ان (هذا) العقل الأول وان كان واحداً في وجوده بسيطاً في صدوره، لكنه لمكان امكانه تلزمه ماهية اعتبارية غير أصيلة، لأن موضوع الامكان هو الماهية، ومن وجه آخر هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى فتتعدد فيه الجهة، ويمكن ان يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد.

---

(١) ص ٦٤٥.

٨٩

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغاً لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأول، فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث، وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبين أن هناك عقولاً طولية كثيرة، وان لم يكن لنا طريق الى احصاء عددها»(١).

إشكال ورد :

وأشكل عليهم : أن هذا يستلزم نسبة العجز الى الله تعالى لأنه تحديد لقدرته المطلقة.

فأجابوا : بان العجز ليس في الفاعل وانما هو في القابل، ويحرر ذلك السيد الطباطبائي بقوله : «وليس في ذلك تحديد للقدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية، وذلك لأن صدور الكثير، من حيث هو كثير، من الواحد، من حيث هو واحد، ممتنع.

والقدرة لا تتعلق الا بالممكن، وأما المحالات الذاتية الباطلة الذوات كسلب الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلاً، فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة وتقييداً لاطلاقها»(٢)

نقد النظرية :

بعد ما ذكرته آنفاً مما حرره الفخر الرازي من حجة القائلين بالنظرية لاثبات أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد.

---

(١) دراسة وتحقيق قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) من عمدة الناظر، ٤٠٤/٢

رد عليهم ونقد النظرية نقداً استهدف منه ابطال النظرية، قال : «**والجواب** أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتياً على ما بيناه – من أنها من الأعراض النسبية فهي اعتبارية – . واذا كان كذلك بطل أن يقال إنه جزء الماهية أو خارج عنها».

ومن نقد النظرية العلامة الحلي وبنفس المفاد الذي أفاده الفخر الرازي، قال :

---

(١)".)

"ومثاله من الكتاب قوله تعالى في سورة السجدة: ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ [السجدة: ٥] مع قوله عزوجل في سورة المعارج ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾ [المعارج: ٤]، فهذا مشكل، ومن العلماء من تقحم **الجواب** فقال باجتهاده، ومنهم من توقف، وهذا شأن العالم عند العجز عن التوفيق بين ما ظاهره التعارض، وهو وارد في الأحكام وفي غيرها.

فمن الأقوال في رفع **الإشكال**: أنه في الموضعين يوم القيامة، والمعنى: أن الزمان يطول بحسب الشدائد الواقعة فيه، فيطول على قوم ويقصر على آخرين بحسب الأعمال.

وعن ابن أبي مليكة، قال: سأل رجل ابن عباس عن ﴿ يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾ قال: فاتهمه، فقيل له فيه، فقال: ما يوم ﴿كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾ ؟ فقال: إنما سألتك لتخبرني، فقال: هما يومان ذكرهما الله جل وعز، الله أعلم بهما، وأكره أن أقول في كتاب الله بما لا أعلم [أخرجه جرير في ((تفسيره)) ٢٩/٧٢ بسند صحيح]..." (٢)

"أنها على الأول إنشائية محضة وعلى الثاني صالحة للخبرية والإنشائية بالاعتبارين المذكورين فتأمل وقول السيد الصفوي ولو قيل إن المعنى إلخ يشير إلى **الجواب** عن **الإشكال وفيه** أن جعل الباء للتعدية مستبعد هنا جدا فإن باء التعدية هي المعاقبة للهمزة في تصيير الفاعل مفعولا كما في ذهبت بزيد وأن كون الجملة لإنشاء الجعل غير مستقيم ؛ لأن الجملة الإنشائية إنما يقصد بها استحداث مدلولها والجعل المذكور ليس مدلا لا لها بل هو معنى خارجي عنها وقوله ولا يجري حقيقة إلخ يعني أن التأليف ونحوه مما يكون من مقولة اللفظ يصح أن يفتتح بالبسملة على سبيل الجزئية بأن تجعل جزءا منه ؛ لأن الشيء إنما يفتتح بجزئه فجعل البسملة جزءا من التأليف واضح .

وأما نحو الأكل والذبح مما ليس من مقولة اللفظ فجعل البسملة بداءة له يستدعي جزئيتها منه وليس كذلك إلا أن يدعي أنها كالجزء في كونها تذكر قبل الشروع فيه وحال ملابسة أوله فقد ظهر لك وجه ما ادعاه من المسامحة ومخالفة المشهور ولبعض أشياخنا هنا تفصيل طويل مبني على أمور لا تتم منها أنه قال فإن قلت الجار والمجرور ليس بكلام إلى آخر السؤال **والجواب** ولا يخفى على من تأمل كلامنا في تقرير معنى كون الجملة خبرية الصدر إنشائية العجز أنه لا ورود لهذا السؤال

---

(١) خلاصة علم الكلام، ص/٧

(٢) تيسير علم أصول الفقه .. للجديع، ٣/٣٦

أصلا .

وأما الجواب ففيه أن دعوى الجار والمجرور في معنى الكلام ؛ لأنه في معنى أستعين بسم الله مم كيف وأنه يلزم عليه خروجه عن." (١)

"(قوله : على النعم) لم يقل على الإنعامات مع أنها المرادة كما أسلفه مجاراة لكلام المصنف (قوله : أي في مقابلتها) أشار به إلى أن المحمود عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله : لا مطلقا) استشكل بأن المصنف علق الحمد أولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا في مقابلة نعمة وحينئذ يكون قد حمد حمدا مطلقا أيضا ففيه تنبيه على الاستحقاق الذاتي أشار لمثل ذلك التفتازاني في شرح قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم قال سم ويمكن أن يجاب بأن قوله لا مطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور ؛ لأن معناه حينئذ لما كان الأول أي الحمد على النعم واجبا وكان الواجب أهم من المندوب ، لم يطلق الحمد على الإطلاق لئلا يخرج الأهم بل قيد بالنعم ليحصل وإن حصل غيره أيضا فتأمل ا هـ .

قال شيخنا وما أشار إليه التفتازاني وتبعه المستشكل نظر فيه غير واحد من المحققين كالعصام في أطواله بأوجه منها أن إفادة تعليق الحكم بشيء يفيد علية ذلك الشيء إنما هو فيما إذا كان ذلك الشيء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على علية الذات ولئن سلمت فإنما هي إذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما في حمد المصنف وهو تنظير في محله وإن تكلف بعضهم الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت أن التحقيق أنه ليس في كلام المصنف الحمد المطلق أصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتي وحينئذ يسقط الإشكال المتقدم ا هـ .

وأقول قد سلف منا ما." (٢)

"المكلفين على ما هو مذهب الشيخ الأشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه .

والجواب أن السفه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه .

وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فأمره بطلب العلم حال الوجود وأما الجواب بأنه مأمور في الأزل أن يفعل فيما يزال فلا يدفع الإشكال .

(قوله : أي البالغ العاقل) قال الشهاب كان الأولى التعبير بيعني بدل أي ا هـ .

ووجهه أنه معنى مجازي والمعنى الحقيقي للمكلف الملزوم بما فيه كلفة وجوابه أنه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والأصوليين وقد فسره هنا بالبالغ العاقل وفيما يأتي في قوله من حيث إنه مكلف بالملزوم بما فيه كلفة لسلامته هنا من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق الإلزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف الملزم بالفعل على صيغة اسم الفاعل الملزم بالفعل على صيغة اسم المفعول وفسره فيما يأتي بالملزوم إلخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر فائدته إلا باعتبار الوصف اللازم للبالغ العاقل وهو إلزام ما فيه كلفة .

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٦/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤٦/١

(قوله : تعلقا معنويا) أي صلوحيا بمعنى أنه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزي فإنه حادث لأنه التعلق بالفعل ولا يحصل إلا بعد وجوده مستجمعا للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسي بذاته تعالى وصفاته فتنجيزي قديم .

.." (١)

"العدم وحالة الغفلة فيهما سواء وحينئذ فلا وجه لإفراد كل منهما ا هـ .

مدفوع بأن الأمر في مسألة المعدوم هو الأمر المعنوي وإذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالأولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لأن المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود الذي لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الأمر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته إلا أن يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف في مسألة الغافل الذي نفي على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسألتان لا تشكل إحداهما بالأخرى ولا تشتبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفى أنه بعد اعترافه بأن المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ الاعتراض على من قال إن المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة أو حكما بأن وجد بدون شروط التكليف ا هـ .

بقوله لا حاجة إلى هذا التعميم لأن من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الأمر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه ا هـ .

لأن هذا نقض لما بنى عليه جواب الإشكال تأمل ونعم ما قال بعض الفضلاء إن هذه المسألة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع المسائل الكلامية .

(قوله : بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للمعية لا." (٢)

"بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ا هـ .

ولما أورد المعتزلة عليه أن أو فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الإمام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره أن أو للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذي أطبقوا على قبوله لأن المعنى حينئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء أو التخيير مع أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على أنه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ ا هـ .

وأقول كلام سم مآله جعل الواو بمعنى أو كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشنيعه على شيخه بأن ما قاله غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما ينبغي فإنه رجع إليه وألجأ إلا الاعتراف به في تقرير الجواب وإن لم يصرح بذلك ثم إن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢٠٥/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢٧٧/١

بعض الحواشي المتأخرة شنع على سم وبعضا انتصر له ولم يأتيا بما يؤيد مقالتهما حتى إني رأيت تقريرا منسوبا لبعض مشايخنا أطال فيه القول معقدا للعبارة مرتكبا وجوها من التكلف التحق بها كلامه باللغز والمعمى وأعجب ما فيه أنه أجرى احتمالي التقسيم وغيره في الواو التي في قوله وإن ورد إلخ .

وأنى بعد أن أوضح لك المقام تطلع على ما في كلامهم من الأوهام وحاصله أن قول المصنف وإن ورد الخطاب إلخ قضية." (١)

"العلة في مبحثها وقوله معزوا أولها إلخ حال من الضمير في الآتية وأولها هو المذكور في المتن .

(قوله : حيثما أطلقت على شيء) أي في كلام أهل الشرع فلا ينافي أنها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر في وجود الشيء في التقييد بالحيثية إشارة إلى أن هذه الأقوال اختلاف فيما هو مراد من أطلقها من أئمة الشرع لا أنها اصطلاحات متخالفة لقائلها .

(قوله : لأهل الحق) إن أريد أهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من أن القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وإن أريد أهل الحق في هذه المسألة فلا **إشكال إلا** أنه يلزم التكرار في قوله الآتي الذي هو الحق إلا أن يجاب بأنه لا يلزم من عزوه لأهل الحق أن يكون في نفسه حقا فلذلك قال فيما سيأتي الذي هو الحق .

(قوله : تعرض لها) أي بقوله معرف أو غيره وهو استئناف بياني لأنه **جواب** سؤال تقديره ظاهر .

(قوله : تنبيها) وجه التنبيه أنه حكى هذه الأقوال في كلا المحلين وفيه حوالة على مجهول لأنا لم نعرف هذه الأقوال حتى نصل إليها في الكتاب الرابع .

(قوله : على أن المعبر إلخ) لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم إليه للتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما قاله الناصر .

وأجاب سم بما حاصله أن المراد أن الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلة وأن." (٢)

"معهما ربطوه بالسبب كالزوال مثلا وجعلوه مقتضيا له إلا لمانع أو تخلف شرط فذات السبب حاكمة ومقتضية لوجود المسبب والشرط لا يقتضي كالحول مثلا فتخلف الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها وعارضة الدين مثلا بل هو لا اقتضاء له أصلا هذا محصل ما لجميعهم ومحل الوقفة فيه أنا ندعي أن الحول اقتضى الزكاة وعند التخلف ندعي أنه لدين أو لنفي نصاب فالشرط قد اقتضى لولا ما ذكر كما قلنا في الزوال أنه اقتضى وجوب الظهر لولا الحيض والجنون مثلا فندعي اتفاقهما في الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية أو ندعي أن الجميع سبب مثلا أو شرط فلا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما سبب أو هما شرط .

وكون ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحول وإليك النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما أجد من يصل إلى **الإشكال إلا** بعد جهد جهيد فيحصل من

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٠٣/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٤٣/١

الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب لوجوب الظهر مع عدم المناسبة بينهما أصلا ولأجل خفاء الفرق وعدم اطراده وجدنا أكابر الأئمة كإمام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في أمر يسميه بعضهم سببا وبعضهم شرطا ولو وضح الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل ا هـ .

رحم الله الشيخ استهول الإشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام." (١)

"قطعي والاثنان بعده ظنيان ، ووجه كون دلالة النار على الدخان ظنية أنها قد تخلو عن الدخان إذا لم تخالط شيئا من الأجزاء الترابية وقوله لوجود الصانع متعلق بمحذوف أي دليلا وموصلا لوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده .

(قوله : فبالنظر الصحيح إلخ) متعلق بقوله بعد ، تصل إلى تلك المطلوبات ، إن قدم عليه للحصر .

(قوله : كالحدوث) فيه تصريح بأن المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط وأورد الناصر أن كلا من الأمثلة مفرد تستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة .

والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحدوث وما بعده الذات من حيث هي بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل الذي هو الحد الأصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولا شك أنه بهذا الاعتبار تقع الحركة فيها .

وأجاب سم بأن مبنى الإشكال حمل في من ، قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد إليه قوله ، من الجهة التي من شأنها ، فجعل تلك الحركة سببا أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة ا هـ .

وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع وقوله في الجواب الثاني أن في العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعلقه فيها مع غيره ، غير محتاج إليه مع أن فيه تقدير ما لا دليل عليه .

(قوله : بأن ترتب) مبني للمجهول ضميره العائد إلى الأدلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بأن الترتيب." (٢)

"هناك تعلق الأحكام لا ذواتها والذي تدعيه هاهنا في الأزل ذواتها فلا تناقض بين الكاملين .

(قوله : بتنزيل المعدوم إلخ) أراد به دفع تمسك المخالف بعدم من تتعلق به هذه الأشياء وحاصل الدفع أنه يكفي تقدير وجود من يتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل قال في شرح المقاصد إن كلام الجمهور متردد في معنى خطاب المعدوم هل هو مأمور في الأزل بأن يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو أنه ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ا هـ .

(قوله : من وجود الجنس بدون أنواعه) ضرورة أن الجنس قديم والأنواع حادثة ، والحادث مفارق للقديم .

(قوله : إلا أن يراد إلخ) فيه أن الجنس لا يوجد بدون أنواعه حقيقيا كان أو اعتباريا وقد أشار الشارح لدفع هذه بقوله

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٤٨/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤٢٤/١

أي عوارض إلخ وأن المراد بالأنواع الصفات وحينئذ فلا جنس في الحقيقة حتى يرد البحث المذكور بل الكلام صفة واحدة لا تقبل التعدد في نفسها ولا محل لاعتراض سم بأن مجرد هذا الجواب لا يخلص من الإشكال مع فرض أن الكلام جنس ؛ لأن فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع أن وجوده كذلك ممتنع .

(قوله : أي عوارض له) يعني أن الكلام صفة واحدة أزلية والتعليق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعليق تكثيرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهي أنواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به في كلامهم .

وقال الناصر إنها أنواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بأن." (١)

"تنوعه إلخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر .

(قوله : أيضا) تأكيد لما يفيده قوله كما .

(قوله : في الأزل) أي على القول الثاني وقوله أو فيما لا يزال أي على القول الأول .

(قوله : بشيء) هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف لضميره بالمعنى المصدري فلا إشكال في إضافة الفعل إلى ضمير الفعل بأن فيه إضافة الشيء إلى نفسه .

(قوله : وقدم هاتين المسألتين) أي مسألة تسمية الكلام النفسي خطابا ومسألة تنوعه وفي الحقيقة هما مسألة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال إنهما متعلقان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسبا ؛ لأن الدليل أصل إلا أن النظر متعلق بالدليل فهو من تتمة مباحثه فكان الأولى تأخيرها عن مباحث النظر ؛ لأن المناسب تأخير المدلول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به .

(قوله : المتعلقتين بالمدلول) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمها على الدليل ؛ لأن المدلول وهو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الإسلام إن تقديمهما بمقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الأصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل .

(قوله : في الجملة) أي في بعض الصور وذلك ؛ لأن المدلول هو المطلوب الخبري وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسي أو غيره وهاتان المسألتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض أفراده وهو الكلام النفسي وقيل المراد بالمدلول الكلام النفسي." (٢)

"والسعد والسيد وغيرهم صرحوا بشمول التعريف للنظر الفاسد وأن التأدية تكون به كما تكون بالصحيح ا هـ .

ويؤيده قول العلامة عبد الحكيم في حواشي الشمسية وإنما قال للتأدي ولم يقل بحيث يؤدي ليشتمل الفكر الفاسد مادة أو صورة فهذا صريح في رد قول الناصر وقالوا أيضا إن التعريف شامل لأفراد النظر مطلقا من ظنيات وجهليات لوجوب شمول التعريف .

(قوله : فإنه يؤدي إلى ما ذكر) أي العلم أو الظن وظاهره في التصورات والتصديقات وليس كذلك فيجب أن يقيد بما

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١/٤٤٨

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١/٤٥٠

يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الإسلام قد يقال كيف يؤدي إلى ذلك أي العلم أو الظن مع أنه قيل إن الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بأن قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد أو الظن بخلاف ما هنا ثم إن تأدية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر .

وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه **إشكال** ؛ لأن العلم ثابت لا يزول بالتشكيل والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر ، وإن حمل كلامه على المسامحة والتجوز بإطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فإنه يؤدي إلى ما ذكر كان موهما من جهة أن ما ذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم ، ويمكن **الجواب** بأن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقا في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل للعلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقا في الوقوف على الموجب المذكور فهو سبب للعلم." (١)

"يندرج تحته القسمان .

وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك إلخ أو أدرك ، وهذا الأمر الكلي وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكلي على أفراده ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله : أو أدرك إلخ فاندفع ما أورده الزركشي في شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لا نقل خلاف في تعريفهما وما أورده الناصر من أن الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عدمي ا هـ .

فإن مبنى الإيراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلي في أفراده ، نعم لو حمل عليه وقيل : الإدراك انتفاء إلخ اتجه ما ذكره ولا حمل هاهنا وحينئذ لا حاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمي على الوجودي كما في قولك : البياض لا سواد ناقلا له عن السيد في حواشي المطول دافعا به **إشكال** **التفتازاني** تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدمي ولا يجوز حمل العدمي على الوجودي ولما لا تكلفه سم في **جوابه** بما لا يخلو مع طوله من سقامة وما سلكه من نقل كلام من تعسف .

(قوله : ويسمى الجهل البسيط) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لأن كلا منهما وجودي .

وقال الكثير من المعتزلة : إن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما أنهما هو للمماثلة لا للمضادة ، وذلك لأن المميز." (٢)

"بقدر الفائت واجب كبدله وإلا لم يكن بدلا بل فعلا مقتضيا ، وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشيء آخر لا تعلق به بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه ا هـ .

قال سم وهو **إشكال حسن** ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء في قوله بأن وجوب القضاء إلخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته فحاصل **الجواب** لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤٦١/١

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٢

بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق إدراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز أن يكون مجرد إدراك سبب الوجوب مصحا لكون القضاء بقدر ما فات وللبدلية إذ يكفي في تحققها أنه كان يجب لولا العذر ولا بد لنفي ذلك من دليل .

(قوله : لا على وجوب الأداء) فيه بحث ؛ لأن وجوب الأداء إن أريد به الوجوب في الجملة أعم من الوجوب على القاضي أو غيره منعت الملازمة في قوله وإلا إلخ ، وإن أريد به الوجوب في حق القاضي كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا قاله الناصر .

قال سم **وجوابه** باختيار الشق الثاني وقوله : لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب إلخ ، قلنا : الحصر في قوله إنما يتوقف إضافي أي لا يتوقف على وجوب الأداء بالفعل على القاضي بل يكفي فيه استدراك سبب الوجوب وإنما اقتصر عليه مع أنه ذكر في." (١)

"كون الواجب هو المشترك بل **الجواب** أنه يجوز طلبه في ضمن الأفراد والمستحيل طلبه دونها .

وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن أي معين إلخ وحاصله أن مفهوم واحد لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه ، وكأنه قيل : أوجبت عليك أحدهما وأجزت لك ترك أحدها ، وهذا ليس الإيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الأفراد موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى ، وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ، ثم لا يخفى أن مفهوم واحد لا بعينه في نفسه معين والإبهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد **الإشكال بأن** غير المعين مجهول لا يكلف به وبأن غير المعين يستحيل وقوعه ، فإن كل ما يقع فهو معين .

(قوله : لأنه المأمور به) ضميره يعود للقدر المشترك باعتبار تحققه في ضمن منها ، وفي صيغة الحصر إشارة للرد على ابن الحاجب في قوله أن المطلوب هو الواحد الوجودي إلى آخر ما تقدم .

(قوله : فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات) ظاهره أن الخلاف بين هذا القول وما قبله معنوي." (٢)

"السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه في الوقت لا في أوله .

(قوله : ما اتصل به الأداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره .

(قوله : أي لاقاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوي ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد اللصوق والمراد الأولى فسرها بعد بقوله بأن وقع فيه إلخ واندفع ما يوهمه ظاهر العبارة من أن وقت الأداء ما قبله أو بعده .

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢١/٢

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤١/٢

(قوله : وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا) قال الناصر : فيه إشكال ؛ لأن واجبا حال ، فإن كانت مقارنة لعاملها لزم أن شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن ، وإن كانت مقدرة لزم أن صفة الفعل أي وجوبه يوجد بعد انعدامه .

وقد يجاب بأن البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العضد ، وأما إذا بقي فيعلم أن ما فعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به الوجوب فقوله : فشرط الوجوب عنده أي الحكم به ا هـ .

قال سم ويجاب أيضا بأن معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا ، ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وأن مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أي حال كونه محكوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا إشكال ؛ لأن البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط والمشروط .

وأما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل ؛ لأن الحكم يتوقف على." (١)

"الحكم عما عداه وفيه ما ستسمع (قوله : بدونه) أي السائمة المجرد عن الموصوف (قوله : فيفيد) تفريع على ما قابل الأظهر (قوله : أن الجمهور) أي من أصحابنا أي فينبغي أن يكون هو الأظهر قال شيخ الإسلام وهو قوي ؛ لأن تعريف الوصف صادق به غايته أن الموصوف مقدر ولا تأثير له فيما نحن فيه ا هـ .

وبه يتجه ما قاله الكوراني أن الظاهر ليس بظاهر بل مردود قطعا ؛ لأن تعريف الوصف صادق ، غايته أن الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده ا هـ .

فتورك سم عليه ليس مما يلتفت إليه (قوله : وهو معلوفة الغنم) بحث فيه الناصر بأن سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم ونفي الأخص أعم من نفي الأعم فغير سائمة الغنم أعم من غير مطلق السوائم لصدق الثاني بالمعلوفة مطلقا والأول بها وسائمة غير الغنم ومقتضى تفسير الشارح لها عكس ذلك وأجاب بجواب أثر التكلف عليه ظاهر ، والأحسن أن يقال : إنه تفسير مراد أشار به إلى أن في كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيرا له بحسب مفهومه الظاهر ولا يخفى قوة الإشكال (قوله : قولان) ميل الشارح إلى ترجيح الأول (قوله : الأول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ورجحه الإمام الرازي وغيره اعتراضية أي أن الأول يعتبر المفهوم السوم مضافا للغنم فينفي الزكاة عن غير سائمتها (قوله : والثاني إلى السوم) أي يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا ويوجب." (٢)

"فيجعل ذلك المفهوم آلة ؛ لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بإزائها فذلك المفهوم الكلي على الأول موضوع له وعلى الثاني آلة الملاحظة الموضوع له ، والخطب في ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد ؛ لأن الأصل في التعاريف العموم .

(قوله : وهلم) ، أي : يتناول ثالثا بدلا عنهما ، وهكذا .

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٨٠/٢

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٠٥/٢

(قوله : فإن كان التعيين إلخ) بين بهذا الفرق بين علمي الشخص ، والجنس وسكت عن بقية المعارف ، وهي تشاركهما في التعيين وتفارقهما بأن التعيين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل في ذلك (قوله : خارجيا) المراد به التعين الشخصي ، فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشيء مع مشخصاته ، والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم في حواشي المطول أمارات التشخص لا موجباته ؛ لأن التشخص هو الوجود على النحو الخاص ، أو حالة تتبعه ، أو تقارنه من الأعراض ، والصفات ، فالشكل ، والكيف ، والكم أمارات يعرف بها التشخص فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص وبهذا يندفع البحث المشهور ، وهو أن استعمال العلم في الصغر بعد صغره مجاز لتغير المشخصات ، والأجزاء ولا حاجة إلى **الجواب** عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر عرفا فإن الكبير هو الصغير عرفا واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفي وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل ، والبلدان فإنها لم تتعين ؛ إذ لم تنحصر فإنها لا تزال تتجدد ؛ إذ المراد التعين في الجملة وبه يندفع **الإشكال أيضا** بالأعلام الموضوعة للمولود الغائب فإن الواضع يستحضره." (١)

"الإسلام وغيره في قولهم إنهم خرجوا بمبالغتهم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره ا هـ .

بأنه حيث كان رحمن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز إطلاقها على غيره تعالى كان هذا الإطلاق من بني حنيفة موافقا لقياس لغة العرب ونطقا بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله بما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة وتجويز كون الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لا دليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل إنه معتد به إلخ وضعف قول الكمال فيه أن الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه ولبعض الحواشي المتأخرة هاهنا كلام تمجه الأسماع وتأباه الطباع .

(قوله : وأما قول بني حنيفة إلخ) **جواب** عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا لله وهو أنه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر .

(قوله : فمن تعنتهم) التعنت تطلب الإيقاع في العنت أي الأمر الشاق فإما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه .

(قوله : أن هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره أنه لا يصح لا حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتي كما لو استعمل كافر إلخ وقد يستشكل ذلك ا هـ .

وقد علمت وجه إشكاله .

(قوله : كما لو استعمل كافر إلخ) **جواب** عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم فإنه اعترض بما حاصله أن التعنت سبب في الإطلاق ومتى ثبت." (٢)

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٤٠٧

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٤٩٥

"يكون كأنه المقصود الأصلي وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في أصله كقوله تعالى ﴿ ولا تكونوا أول كافر به ﴾ فإنه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي هنا ا هـ .

وبه يتخرج **الجواب** عن **الإشكال فإن** كلام الناصر بالنظر إلى الأصل التعريض وحقيقته من حيث هو ووجد بخط سم على هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه في حاشيته على الكتاب ما نصه نعم لقائل أن يقول هذا وإن دفع هذا البحث لكنه لا يصح كون التعريض في هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه إسناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازا اللهم إلا أن يقال الإسناد إلى غير من هو له إنما يقتضي كونه مجازا إذا كان مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد الانتقال منه إلى غيره فلا فليراجع ا هـ .

وأقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقي وهو سيدنا إبراهيم عليه السلام وبين الفاعل المجازي الذي أسند إليه الفاعل وعلى تقدير صحة كون الإسناد مجازيا لا يرد البحث أصلا لأن مورده على أن الإسناد حقيقي فكان يستغني في دفع البحث به عما ارتكبه من التأويلات التي لم تتم على أن جعل الإسناد مجازيا يبطل صورة التعريض وقوله في **الجواب** إن الإسناد إلى غير من هو له إلخ تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتأمل .

(قوله : كأنه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد أي الخليل عليه الصلاة والسلام وضمير غضب يعود إلى كبير." [1]

"الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة ا هـ .

ملخصا وأقول حاصل **الجواب** منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل في الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم أن الماهية تنعدم بانعدام بعض أجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتي واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك إن تصور كون الشيء لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فساده في نفسه يكر على **جوابه** بالإبطال لأن فيه اعترافا بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فيعود **الإشكال مع** لزوم التناقض لأنه بمقتضى **الجواب** ترتب العقاب ليس خاصة وبمقتضى هذا **الإشكال هو** خاصة .

وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه إلخ يقضي بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو إن تم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كماهية الإنسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثاني فالتحقق الخارجي والذهني منتف لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزء وبهذا الاعتبار انعدمت الخاصة تدبر .

(قوله : فيها) أي في صيغة افعل .

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣/٨٠

(قوله : لم يدروا) أي فلا يحكمون إلا بقرينة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف .

(قوله : فيهما." (١)

"فرد فرد فإنه يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج .

(قوله : مطابقة) حال على حذف مضاف أي ذا مطابقة .

(قوله : لأنه في قوة إلخ) علة لكون مدلول العام مطابقة .

(قوله : وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى أنهما قضيتان بخلاف ما لو قال جاء فلان وفلان فإنه قضية واحدة (قوله : وهكذا فيما تقدم) أي من الأمثلة أي وما خالف فلان إلخ (قوله : إلى آخره) أي إلى آخر العدد .

(قوله : على فرده) أي فرد القضية .

(قوله : محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أي فرد ففرد وهكذا وقيل الثاني صفة للأول بتأويل منفرد أي فرد منفرد عن غيره (قوله : دال عليه مطابقة) فلفظ ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ يدل على أفراد مطابقة بالقوة القريبة من الفعل وجواب الأصفهاني عن إشكال القرافي في هذا المحل كما نقله الكمال ظاهر أو صريح في أن الدال بالمطابقة على الأفراد إنما هو تلك القضايا المندرجة بالقوة تحت ذلك العام الذي هو ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا بغير المطابقة من التضمن والالتزام لأن هذه الدلالات على تلك الأقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الأصفهاني .

وأورد الناصر أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لأنه موضوع لجميع الأفراد ولذلك كان استعماله في الخاص على الخصوص مجازا وحينئذ فالمناسب أن تكون دلالته عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على." (٢)

"أن نكاحها صحيح موقوف كما ذكرناه في الصغيرة .

الثاني : ﴿ أنه صلى الله عليه وسلم قال وإن مسها فلها المهر ﴾ ومهر الأمة لمولاها وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم أن الحديث محمول على المكاتبة واستفادوا بأكمل عليها على زعمهم استحقاقها المهر ويرد عليه أنه صلى الله عليه وسلم ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما وأي فإذا فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم إذا ابتدأ الرسول صلى الله عليه وسلم حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يطبقه على حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا أيما امرأة إلخ فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصد تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه صلى الله عليه وسلم أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هذه الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ا هـ .

باختصار (قوله : بأن لا يراد إلخ) صادق بأن يراد عدم ذلك البعض الأخر وصادق بحالة السكوت عن الإرادة ومن حالة

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١٨٦/٣

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢٨٩/٣

إرادة المقصود عليه فقط وقريب من ذلك ما قيل في الاستثناء هل المستثنى مسكوت عنه أو محكوم عليه بالنقيض وينبغي أن المراد عدم الإرادة من حيث الحكم لئلا يخالف مختار المصنف الآتي في قوله والعام المخصوص إلخ وليناسب قول الشارح الآتي نبه بهذا على أن المخصوص إلخ فإن قيل التخصيص في كلام الشارع ممتنع ؛ لأنه في الطلبي يوهم البدء وفي الخبري الكذب قلنا يندفع الوهم." (١)

"قوله : هذا واجب مثلا) ولم يقل على (قوله بمعلوم الجهة) أي الصفة وهي الحكم (قوله : في حكمه المعلوم) أي في ذاته وإن لم ينطق به (قوله : ووقوعه بيانا) أي مبينا فهو مصدر بمعنى اسم الفاعل ، ويكون المبين بفتح الياء هو قوله لدال (قوله : أو إباحة) سكت عن التحريم والكراهة ؛ لأنهما لم يصدرا عنه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام إنما هو في الفعل الصادر عنه لا في الفعل المطلق الذي تتعلق به الأحكام الخمسة ا هـ .

زكريا .

(قوله : فيكون حكمه) أي المبين بالكسر قوله : ولا إشكال في ذلك البيان) وجه الإشكال أن ذكر البيان هنا في عدد أقسام سوى ما تقدم يستلزم جعل القسم قسيما لذكره فيما تقدم ، وحاصل الجواب أنه لا إشكال ؛ لأن الكلام هنا ليس مخصوصا بسوى ما تقدم بل فيما يعلم به صفة الفعل من حيث هو ، فقوله : وتعلم صفة فعله أي مطلقا لا بقيد كونه سوى ما تقدم فلا إشكال (قوله : كالصلاة بالأذان) أي المقترنة بالأذان أو الإقامة ثم يجوز إجراؤه على ظاهره من أن الأمارة الصلاة بالأذان ؛ إذ لا إشكال في صحة جعل الصلاة بالأذان أمارة على وجوبها لتغاير الصلاة بالأذان مع وجوبها ، ويجوز حمله على أن المراد أن الأذان للصلاة أمارة على وجوبها فتكون العبارة مقلوبة أي كالأذان للصلاة (قوله : عن قيد الوجوب) أي عن دليل يدل على الوجوب فالمراد بالقيد الدليل ، وهو متعلق بمجرد ، ولا بد من هذا وإلا فقصد القربة يكون في الواجب (قوله : وإن جهلت) مقابل." (٢)

"(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالي ؛ لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعترض بأنه يفيده إذا علم حكم الأصل وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع .

s(قوله : وكونه غير متعبد فيه يشكل هذا على ما تقدم ترجيحه من جوازه في العقليات و .

أقول لا إشكال ؛ لأن العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فمجرد جوازه في العقليات لا ينافي هذا الاشتراك ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في جواب السؤال الذي أورده لجواز أن لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه ا هـ .

سم .

(قوله : واعترض إلخ) اعترض أيضا بأنه لا يتأتى الاحتجاج به إلا من يقول بعدم جريانه في العقليات كالغزالي بخلاف

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣/٣٨٧

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤/١٥٣

من يقول بجريانه فيها كما رجحه المصنف من أن المطلوب فيها اليقين كما ذكره الإمام الرازي وغيره فلا يتأتى الاحتجاج بأنه لا يفيد اليقين .

ا هـ .

زكريا .

(قوله : بأنه يفيد إلخ) أي كما في قياس ثبوت الإدراك له تعالى على ثبوت العلم بجامع أن كلا صفة كمال وفيه أنه لا يلزم من كونه كمالا في الظاهر أن يكون كمالا في الغائب (قوله : ووجودها) عطف على " حكم " والضمير للعلة." (١)

"(قوله : منعها قوم) معنى المنع في جانب النص أنه لا يجوز أن يراد بها النص لا أنه إذا ورد بها النص يقال هذه ممنوعة إذ منع النص بعد وقوعه لا يستقيم (قوله : كما أشار إلى ذلك) أي الاعتراض (قوله : مطلقا) أي ثبتت بنص أو إجماع أولا .

وأورد الشهاب أن الثابتة بالنص أو الإجماع لا يمكن إنكارها قال سم وهو إشكال وارد ويمكن الجواب بأن المراد أنهم يمنعون عليتها ويتأولون النص الدال عليها تأمل (قوله : قالوا جميعا) أي المانعون المطلقون وغيرهم (قوله : لعدم فائدتها) يأتي جوابه (قوله : كما أشار إلى ذلك) أي الاعتراض على القاضي أبي بكر (قوله : وفائدتها معرفة المناسبة) أي فليست الفائدة منحصرة في التعدية وهو إشارة إلى الجواب عن احتجاج المانعين للتعليل بها بعدم فائدتها (قوله : بين الحكم) كحرمة الخمر وقوله ومحله أي كونه خمرا (قوله : فيكون أدعى للقبول) أورد أن ﴿ أفضل العبادات أحمزها ﴾ ومعرفة المناسب تؤدي إلى التخفيف والتعبد بعدمها أفضل فلا حاجة إلى معرفة المناسبة ؛ لأنه يؤدي إلى أنه إنما عبد لتلك المناسبة كذا اعترض الكوراني ويجاب بأن النظر للمناسبة من حيث أمر الله لا من حيث ذاتها وهو أشد في الامتثال لامتثال النص وامتثال حكمة الشارع وهذا هو المراد هنا (قوله : ومنع الإلحاق إلخ) كتعليل حرمة الربا بكونه برا فهذه العلة تمنع إلحاق الأرز بالبر والبر اشتمل على وصف متعدد وهو الطعم فتعارضا فتساقطا (قوله : حيث يشتمل على." (٢)

"إجماع ، ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه أن ثبوت التأثير قد يكون ظنا فيصح الاعتراض بالنقض إلى آخر ما قال وقال سم إن العلة ، وإن كان نصها قطعي المتن والدلالة فإن النص المذكور ، وإن أفاد القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرده ، أو مطلقا هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع ، فإن فرض أن النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كأن قال : العلة كذا بمجرده ، ولا مانع له ، ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به .

قال ، وأما الإشكال الثاني فجوابه أنا لا نسلم أن في ذلك تخطئة الإجماع ؛ لأنه بالتخلف في بعض الصور يستبين أنه اعتبر على كل مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطا أو شطرا ؛ لأن أهل الإجماع إذا اتفقوا على أن العلة أحدها وسلموا تخلف الحكم في المادة المخصوصة فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدها شيئا آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٤/٤٩٤

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٥/٦٨

فتكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الأمر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول أنه معتبر لا أنه بمجرده هو المعتبر فيكون الموجود من الإجماع هو الإجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الأمور المذكورة في تلك الأقوال بالكلية ، ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا يلزم تخطئة الإجماع ا هـ .

وأثر التكلف على هذا الكلام." (١)

"أن اللغة اصطلاحية) أي بوضع البشر (قوله : ورد) أي هذا القول المسوغ لتفسير اللفظ بغير محتمل (قوله : فتح باب لا ينسد) لصحة إطلاق أي لفظ على أي معنى على هذا (قوله : في مقصده) أي غير المعنى والجواب الذي قبله فيه بيان مراد المستدل على التعيين وبهذا يندفع الإشكال بأن هذا الجواب الثالث يعود على ما قبله وهو قوله أو يفسر اللفظ إلخ بالإبطال إذ هذا أخص من ذاك وإذا كان يحصل الجواب بالأعم فلأن يحصل الجواب بالأخص بالأولى وحاصل الجواب أن ذاك فيه بيان المراد مع التعيين وهذا فيه ظهور مقصد المستدل لكن مع عدم التعيين (قوله : بكسر الصاد) اسم مكان وبفتحها مصدر (قوله : دفعا للإجمال) أشار به إلى أن دليل دعواه الظهور كأن يقول هو غير ظاهر في غير مقصدي اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا في مقصدي لزم الإجمال أما إذا جعل دليلها النقل أو القرينة فيقبل جزما كما يعلم مما قدمته ا هـ زكريا .

قال سم لا يقال الاستدلال بلزوم الإجمال لا ينهض مع كون الغرض أن المعترض يدعي الإجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لأنا نقول المراد أن يحتج على بطلان هذا اللازم بأنه خلاف الأصل كما أشار إليه الشارح بقوله الذي هو خلاف الأصل ولكنه تركه الشارح لظهوره (قوله : لعدم الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والأظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد من قوله لعدم الظهور إلخ أن عدم الظهور في الآخر أمر مسلم." (٢)

"قائل به (قوله : أي بما علم مجيء الرسول به) يشكل ذلك بالنسبة لأبي لهب ونحوه ممن جاء الوحي بأنه لا يؤمن فإنه مكلف قطعا بتصديقه في خبره ومن جملة خبره عدم إيمانه فكيف يمكنه تصديقه في أنه غير مصدق فإن إذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر محال فهو تكليف بالممتنع الذاتي مع الاتفاق على منعه وأيضا إيمانه بأنه لا يؤمن عين الكفر فيكون مأمورا بالكفر وهو إشكال صعب شهير .

وأجاب السيد في شرح المواقف بما حاصله أن الإيمان الإجمالي في حقه غير مستلزم للمحال وإنما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى وإخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح ﴿ أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾ ا هـ .

قال عبد الحكيم ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لأن وصول ذلك الإخبار إليه ممكن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢٣٠/٥

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٣٢١/٥

والمعلق على الممكن ممكن ا هـ .

قال الخيالي وقد يجاب أيضا بأنه يجوز بأن يكون الإيمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده إذ فيه اختلاف في الإيمان بحسب الأشخاص ا هـ .

أي والإيمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الأشخاص وأيضا يلزم على هذا **الجواب** أن بعض تكذيب الوحي ليس بكفر ضرورة صحة الإيمان بدونه كيف وكل تكذيب له فهو كفر غير مباح وأن عموم تصديقه واجب قال عبد الحكيم وقد يجاب أيضا." (١)

"بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الإخبار تأمل ا هـ .

وبالجملة **فالإشكال صعب** (قوله : والتكليف إلخ) مبتدأ خبره قوله بالتكليف بأسبابه وهذا **جواب** عما يقال إن التصديق من مقولة الكيف ولا تكليف إلا بما هو من مقولة الفعل وحاصل **الجواب** أن التكليف إنما هو بتحصيل تلك الكيفية وذلك بمباشرة الأسباب إلخ .

ولا يخفى أنه بعد تفسير التصديق بالإذعان والقبول يكون من قوله الانفعال إن فسر الإذعان والقبول بتأثير النفس بذلك فإن فسر بربط القلب على ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم كانا من مقولة الفعل وحينئذ لا ورود للسؤال ولا احتياج **للجواب** (قوله : ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين) هذا الكلام محله في كافر أصلي يريد الدخول في الإسلام وأما أولاد المسلمين فهم مؤمنون قطعا ولا يجري فيهم هذا الخلاف فتجري عليهم الأحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا حيث : لا إباء (قوله : النطق بالشهادتين) قال بعض أشياخنا من المالكية إن المدار عندهم على أي لفظ وجرى عليه الأبي مخالفا لشيخه ابن عرفة المشترط اللفظ المخصوص وهو موافق لنا في ذلك (قوله : شرط للإيمان) هو ما عليه جمهور المحققين لدلالة النصوص على أن محل الإيمان هو القلب فلا يكون الإقرار الذي هو فعل للسان داخلا فيه .." (٢)

"قد شاع استشكال هذه الظرفية وأمثالها، إذ ليست الكتب التي هي الألفاظ المخصوصة على المختار مظروفة في المقصود الذي هو معان مخصوصة بل العكس أقرب لما اشتهر من قولهم الألفاظ قوالب المعاني وهي وإن لم تكن ظروفا حقيقة فهي دوال عليها. **والجواب** من وجوه: الأول حمل مثل ذلك على الاستعارة المكنية بأن شبه هنا الدال والمدلول وهما الكتب السبعة، والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيها مضمرا في النفس بجامع الارتباط بين شيئين في كل منهما، ولم يصرح من أركان التشبيه بسوى المشبه وهو الدال والمدلول، ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظة في. والثاني: حمل ذلك على الاستعارة التبعية بأن شبهت الحالة التي بين مطلق دال ومدلول بالحالة التي بين مطلق ظرف ومظروف، واستعيرت الحالة الثانية للأولى فسرت الاستعارة للحالتين الجزئيتين فاستعير لفظ في الدال على الحالة الجزئية بين الظرف والمظروف للحالة الجزئية بين الدال والمدلول الجزئيين بتبعية الاستعارة في الحالتين المطلقتين. والثالث: حمل ذلك على

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١٦٢/٦

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١٦٣/٦

الاستعارة التمثيلية بأن شبه الهيئة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط أحدهما بالآخر بالهيئة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر والجامع شدة التمكن في كل، واستعير للمشبه المركب الدال على المشبه به إلا أنه لم يصرح من المركب المستعار إلا بلفظة في اكتفاء بدلالتها عليه. والرابع: حمله على التشبيه البليغ بحذف الأداة أي وسبعة كتب كأنها في المقصود بالذات لشدة ارتباطها به. والخامس: حمله على حذف المضاف والتقدير في بيان المقصود بالذات، والمراد أن اللفظ الخاص في بيان المقصود بالذات، ولما كان بيانه ممكنا بغير هذه الألفاظ كان البيان محيطا بها فجعل الشمول العمومي كالشمول الظرفي، ثم إن أريد بالبيان المعنى المصدري فجعل شموله للفظ المخصوص عموميا تسامح، وإن أريد البيان ما يبين به فلا إشكال. بقي أن يقال: قد يستشكل." (١)

"إنما قال بالمرء لأنه قبل قيامها به لا يسمى مجتهدا ولذا لم يقل به مع كونه أخصر، وأشار بهذا إلى رد الدعوى الثالثة التي مفادها اعتبار المعرفة في المرجحات والصفات مع أن المعتبر في الصفات القيام لا المعرفة. قوله: (فيستفيد) منصوب بأن مضمرة جوازا لعطفه على اسم خالص وهو استفادة أي أهلا لأن يستفيد الأدلة فيستفيد أي يستفيد بالفعل ولا يصح رفعه عطفا على يكون لعدم صحة الترتب، نعم إن أريد بيستفيد يصح أن يستفيد، وليس المراد أنه يستفيد بالفعل صح الرفع بالعطف المذكور. قوله: (ولتوقف الخ) علة قدمت على معلولها وهو قوله: ذكروها. قوله: (التي هي الفقه) في تفسير الاستفادة بالفقه نظر لأنها طلب الفائدة والفقه العلم بالأحكام الشرعية، فإن جعلت السين زائدة وأريد بالفائدة الإدراك صح الحمل المذكور.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٢

قوله:

(على المرجحات)

متعلق بتوقف. قوله: (على الوجه السابق) أي من أن المعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهد قيامها بالمرء. قوله: (في تعريفي الأصول) أي تعريفيه باعتبار إطلاقيه المتقدمين من كونه القواعد الكلية أو معرفتها. وقوله: الموضوع الخ نعت للأصول وفيه أن المراد بالموضوع لفظ الأصول، والمراد من الأصول المنعوت معناه لا لفظه، فلا يصح النعت ولا يصح أن يراد من الأصول الفقه لأن المعرف معناه لا لفظه، وبالجملة فبين قوله: الأصول وقوله: الموضوع تناف. **والجواب** أن المراد بالموضوع المجعول ولام لبيان تعليلية فاندفع الإشكال.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٢

قوله:

(ومن المرجحات الخ)

(١) حاشية البناني، ٤٧/١

(٦٠/١)

___." (١)

"اعترض بأن حقيقة الخلق الإيجاد وهو نوع من الإنعام فلا يصح أن يتعلق به. وأجيب بأن الخلق بمعنى المخلوق وعليه فالرزق في كلامه بكسر الراء. وفيه أن الاعتراض وجوابه مبنيان على أن الباء صلة الإنعام حتى يكون الخلق بمعنى الإيجاد منعما به مع أنه فرد من أفراد الإنعام وهو غير متعين لجواز كونها للملابسة أي لإنعامه الملابس للإيجاد ملابسة الكلي لجزئيه، فاندفع ما يقال إن الإيجاد نفس الإنعام والشيء لا يلابس نفسه أو للسببية، والمعنى لإنعامه بسبب الإيجاد أي لأجل أنه أنعم بسبب أنه أوجد، فإيجاده سبب لتحقق إنعامه أي تحقق هذا الجنس فإن تحقق الخاص سبب لتحقق العام أو لأن تحقق الفرد سبب في تحقق الحقيقة الكلية. وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدر كالخلق إلا أن هذا لا يناسب قوله والصحة، فإما أن يحمل قوله والصحة على حذف المضاف أي وإعطاء الصحة، أو يراد بها التصحيح على أنه يصح كون الباء صلة مع بقاء الخلق على مصدريته، وكذا ما بعده على أن يراد بالمصدر الحاصل به، واستعمال المصدر في الحاصل به شائع كثير وحينئذ لا إشكال في صحة التعلق.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٤٩

قوله:

(بأن يعتقد أنه تعالى وليها)

(٩٨/١)

___." (٢)

"أي موليها استعمالا لفعيل بمعنى اسم الفاعل والمراد أنه موليها لا غيره بمعونة المقام. وأورد بأن الاعتقاد من مقولة الانفعال وهو اضطراري فلا يتعلق به الحكم الذي هو الإيجاب لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال الاختيارية، فالحكم هنا إنما يتعلق بأسباب الاعتقاد المذكور كالنظر، ففي كلامه المقتضى تعلق الإيجاب بالاعتقاد المذكور تسامح وفيه نظر بين، فإن القول المنصور أن الاعتقاد من مقولة الكيف لا من مقولة الفعل ولا الانفعال ولا الإضافة كما قيل بكل، وقد صرحوا بأن المراد بالفعل في قولهم لا تكليف إلا بفعل اختياري ما قابل الانفعال فيدخل الاعتقاد حينئذ في الفعل. بقي أن يقال: إن في قوله بأن يعتقد الخ إشعارا بأن المنعم عليه إذا أثنى على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا، وفي قوله بأن يتحدث بها إشعار بذلك أيضا وهو خلاف ما يفيده تعريفهم الشكر بأنه فعل ينبيء عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه من أن المعتبر في الشكر كون الثناء لأجل الإنعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ولذا قال الفنري : واعلم بأنهم صرحوا بأن الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال، أو اعتقاد اتصافه بصفة الإنعام، وأنه ولي النعم في مقابلة إنعامه وجوابه حمل قوله بأن في الموضعين أعني قوله بأن يعتقد وبأن يتحدث على التمثيل كما هي

---

(١) حاشية البناني، ٦٠/١

(٢) حاشية البناني، ٩٨/١

قاعدة بعض مشايخ الشارح من الشافعية، وحينئذ فمخالفة الأسلوب في الموضع الثالث أعني قوله كأن يخضع لمجرد التفنن لا لأنه لما كان الثناء بالقلب واللسان منحصرا فيما ذكره أتى بباء التصوير المفيدة لذلك، ولما كان الثناء بالأركان غير منحصر في الخضوع أتى بالكاف المفيدة لذلك لكونها للتمثيل وهو مبني الإشكال. بقي شيء آخر وهو أن يقال: كل ثناء بفعل خضوع لله تعالى إذ لا يكون ثناء إلا إذا كان خدمة لله تعالى، وكل خدمة خضوع فما اقتضته الكاف من أن فعل الأركان لا ينحصر في الخضوع ممنوع.." (١)

"أي ولو حكما بأن يوجد غير متصف بصفات التكليف. قوله: (لنفيهم الكلام النفسي) أي الموصوف بتنوعه إلى الأمر وغيره، ونفي الموصوف يستلزم نفي صفته. قال سم: ولباحث أن يقول هذا النفي لا يقتضي ذلك النفي لما سيأتي أن الأمر عندهم بمعنى الإرادة لجواز أن يثبتوا تعلقا معنويا بمعنى إرادة الفعل منه إذا وجد بشروط التكليف اهـ. وقد يقال المنفى تعلق الأمر الذي هو نوع من أنواع الكلام فالاقتضاء المذكور مسلم. قوله: (والنهي وغيره) النهي يشمل غير الجازم كما يشمل الأمر غير الجازم فينحصر قوله وغيره في الإباحة. قوله: (كالأمر) أي فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٦٣

قوله:

(وسيأتي تنوع الكلام الخ)

إشارة إلى الاعتذار عن المصنف في ترك ذكر النهي وغيره بأنه مفهوم مما سيأتي، ولا يرد أن تعلق الأمر مفهوم أيضا مما سيأتي فلا حاجة لذكره هنا لأن وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك. تتمة: أورد هنا. ما حاصله أن تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم تكليف الغافل؟ **والجواب**: أن المعدوم قلنا يكلف بمعنى أنه تعلق به الخطاب في الأزل على تقدير وجوده وبعث الرسل إليه وعلمه خطاب الله تعالى، ومرادنا هنا أن الغافل لا يخاطب في زمن غفلته خطابا تنجيزيا أي لا يكون تركه الفعل زمن الغفلة موجبا للمؤاخذة كغير الغافل وما وازنه إلا تكليف المعدوم حالة العدم، ويكون الترك حالة العدم موجبا للعقوبة ولا قائل بذلك، فتعلق التكليف بالمعدوم تعلق معنوي والغافل يشاركه في ذلك، والتعلق المعنوي المنفي عن الغافل هو التعلق التنجيزي الذي هو مناط الثواب والعقاب فهما مسألتان متباينتان لا تشتبه إحداهما بالأخرى حتى يرد **الإشكال المتقدم**.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٦٣

قوله:

(فإن اقتضى الخطاب الفعل الخ)

(١٢٦/١)

___." (٢)

---

(١) حاشية البناني، ٩٩/١

(٢) حاشية البناني، ١٢٦/١

"قوله: (لأنه لا ارتباط الخ) اعترضه الكمال وشيخ الإسلام بأنه إنما يتجه كون هذا دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح، فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن أي قيامه بالناظر عقب نظره، ويجري فيه حينئذ قولا اللزوم والعادة وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لأنه لم يحصل عقب النظر الصحيح اهـ. واعترضه العلامة أيضا بقوله: فيه نظر إذ السبب الذي قرر به لزوم العلم جار في الظن، وأما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لعارض خارج فلا ينتهض لأن لزوم الشيء لسببه لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط أو وجود مانع، ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن، والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ. وأجاب سم عن الأول بأن وجه استدلال الشارح بما ذكر أنه لما أمكن زوال الظن بطرو المعارض أمكن عدم حصوله ابتداء بمقارنة المعارض لأن المعارض إذا كان منشئا لسقوط الظن بعد حصوله كان منشئا لعدم حصوله ابتداء كما هو ظاهر. قال: ثم رأيت السيد السمهودي أجاب بذلك فلله الحمد على موافقة هذا الإمام. وقول الكمال : فإن القياس الخ جوابه أن هذا مسلم عند انتفاء المعارض وما هنا قد وجد المعارض. وعن الثاني بما ملخصه: إن اللزوم الذي أثبته للعلم ونفاه عن الظن هو اللزوم الاستمراري ولا شك أنه ثابت للعلم دون الظن هذا كلامه باختصار. قلت: لا يخفى أن مفاد جوابه عن الأول في قول الشارح المتقدم وعدمه من قوله: والظن كالعلم في قولي الاكتساب وعدمه، فلا تصح دعوى كون الظن الحاصل عن النظر اضطراريا لا قدرة على الانفكاك عنه، وأن مفاد جوابه عن الثاني يرد جوابه المتقدم عن الإشكال الوارد على قول الشارح وعدمه الذي محصله كون المراد بعدم انفكاك الظن عن النظر أن الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه، ومع عدم المانع كالمعارض لا." (١)

(٢٠٥/١)"

قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه، وهذا لا ينافي أنه يمكن الانفكاك عنه لمعارض، وبالجملة فإن صح ما ذكره في قول الشارح وعدمه بطل ما ذكره هنا من الجواب وصح قول الشارح وعدمه، وإن صح ما ذكره هنا من الجواب صح قول الشارح هنا لأنه لا ارتباط الخ. وبطل قوله فيما تقدم وعدمه، وبطل جواب سم عن الإشكال الوارد عليه، والأول حق دون الثاني فقد علمت أن ما اعترض به الكمال وشيخ الإسلام والعلامة وارد والجواب عن ذلك غير سديد فتأمل.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٠٢

قوله:

(وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا الخ)

(٢٠٦/١)

---." (٢)

---

(١) حاشية البناني، ٢٠٢/١

(٢) حاشية البناني، ٢٠٣/١

"أي من سماعه نفس الخطاب وسماعه اللفظ الدال عليه. ووجه الاختصاص على الأول ظاهر كالثاني إذ لم يقع لغيره أنه سمع اللفظ الدال على الكلام النفسي من جميع الجهات، كما إن كون كل خارقا للعادة كذلك، إذ سماع ما ليس بحرف ولا صوت غير ممكن عادة وكذا سماع اللفظ من جميع الجهات.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٠٨

قوله:

(بتنزيل المعدوم الخ)

اعترضه العلامة بقوله: هذا ينافي أن التسمية حقيقية بل هي مجاز حينئذ لعلاقة الأول وإطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، وبأن الصحيح ما قاله العضد من أن مبنى الخلاف تفسير الخطاب. فإن قلنا: إنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطابا. وإن قلنا: إنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطابا اهـ. **وجواب** الأول كما نقل عن تقريره أنه ليس كذلك بل هو حقيقة لأنه نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور، فالمجاز في المخاطب لا في الخطاب، وكونه حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب حقيقة أي بالفعل. وأما **جواب** سم عن الثاني بما حاصله: أن قوله: والصحيح ما قاله العضد فإن كان مستند هذا الصحيح نقلا فلم يأت به وإن كان مجرد استشكال ما قاله الشارح فقد أزلنا **إشكاله** بما بيناه وكأنه قصد ببيان **الإشكال بيان** كون التجوز في التنزيل المذكور لا في الخطاب فإنه أجاب بذلك ثم نقله عن العلامة فلا يخفى ما فيه.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٠٨

قوله:

(لعدم من تتعلق به هذه الأشياء)

(٢١٨/١)

---". (١)

"قال العلامة في جعلهم التقليد يفيد المقلد: الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد **إشكال لا** يخفى وجهه اهـ. أي ومع كون اعتقاد المقلد المذكور تابعا لظن المجتهد الذي استفاده من الدليل. **وجوابه** أن المقلد خال من المزاحمات بخلاف المجتهد فإنه ينظر في الأدلة التي تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده ويقوى عنده، ومن ثم قال في الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل: فقس عقيدة أهل الصلاح من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى اعتقاد العامي كالطود الشامخ في الثبات لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارث اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تميله الرياح مرة هكذا ومرة هكذا اهـ.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١١٤

قوله:

---

(١) حاشية البناني، ٢١٥/١

(بأن كان معه احتمال نقيض المحكوم به)

ظاهره أن الظن معه احتمال النقيض بالفعل فيكون الظن مركبا من اعتقادين، مع أن المأخوذ من المختصر وشرحه أنه لا يشترط في الظن خطور النقيض بالبال، لكن ينبغي أن يكون بحيث لو خطر بالبال لجوزه. وقال السيد في حاشية العضد المذكور في عبارة القوم: إن الظن هو الحكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر، ويتبادر منه أنه مركب من اعتقادين، فأشار يعني ابن الحاجب إلى أنه بسيط، وأن خطور النقيض الآخر لا يجب أن يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى اهـ. وحينئذ فالشارح تابع في هذه العبارة للقوم. ويمكن الجواب بأن المراد بقوله: بأن كان معه احتمال الخ كون الاحتمال أعم مما بالفعل وما بالقوة.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١١٤

قوله:

(لرجحان المحكوم به على نقيضه)

(٢٣١/١)

___." (١)

"أي من طرف الأول، وفيه أن مضمون هذا الجواب هو الذي يفيده التعريف المتقدم وهو مهم يقصد حصوله الخ. وفيه كما قال الكمال أن يقال عليه من طرف الجمهور هذا حقيق بالاستبعاد أعني إثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به اهـ. وقد يجاب بأن هذا إنما يأتي لو ارتبط التكليف بتلك الطائفة بعينها وحدها، وليس الأمر كذلك بل كلتا الطائفتين مستويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما، فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به، بل إذا قلنا بالمختار الآتي من أن البعض مبهم آل الأمر إلى أن المكلف طائفة لا بعينها، فيكون المكلف به القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة على البدل، فجميع الطوائف مستوون في تعلق الخطاب بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك فلا إشكال في إثم الجميع سم.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٣٥

قوله:

(ويدل لما اخترناه الخ)

(٢٧٥/١)

___." (٢)

"رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٥٨

قوله:

---

(١) حاشية البناني، ٢٢٨/١

(٢) حاشية البناني، ٢٧١/١

(بأن ترك الفعل)

أي ترك الفعل رأسا، وليس المراد بأن ترك ولو فعل بعد ذلك كما يوهمه قول المصنف فالملام قبلها فإنه مشعر بتوجه اللوم على الترك بعض الوقت ثم فعل العبادة بعد ذلك فيه وليس كذلك. قوله: (ذلك الكف) بيان لمرجع الضمير المستتر في المنهي فالمنهي نعت حقيقي للكف وقد عومل معاملة الفعل المتعدي بنفسه توسعا، فحذف المصنف الجار والمجرور تخفيفا، وقول الشارح عنه متعلق بالكف والضمير في عنه للفعل.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ١٥٨

قوله:

(لأن الأمر بالشيء الخ)

(٣٢٥/١)

قال العلامة: لا يفيد المطلوب وهو أن الكف منهي عنه لأن النهي يتوقف على وجود الأمر وهو على وجود التعلق الإلزامي وهو هنا منتف فينتفي الأمر فينتفي النهي وهو نقيض المطلوب اهـ، وهو وجيه. **والجواب** بأن النهي النفسي يتوقف على وجود الأمر اللفظي لا النفسي، فلا ينافي حينئذ وجود النهي بدون الأمر النفسي بعيد جدا لا يلتفت له أو هو لا يصح عند القائل. وقد أطال سم هنا وأكثر من التمحلات الباردة. واعلم أن القول بأن الأمر إنما يتعلق بالفعل عند المباشرة مشكل جدا إذ لا خفاء في وجود التعلق قبل المباشرة وإلا لم يعص أحد بالترك وهو خلاف الإجماع. واعلم أيضا أن القدرة تطلق بإزاء معنيين: القوة المستجمعة لشرائط التكليف وهذه لا توجد إلا عند المباشرة وهو معنى قولهم القدرة الحادثة مقارنة للفعل. والثاني سلامة الأسباب والآلات وهذه سابقة على الفعل وهي المعبر عنها بالاستطاعة وهي مناط التكليف وتعلق الأمر الإلزامي قبل المباشرة. فإن قيل: ما معنى قول السعد مقارنة القدرة الفعل كسب وإيجاد الله له عقب ذلك خلق مفيد تأخر إيجاد الفعل مع أن إيجاد الله تعالى الفعل عند مقارنة العبد به كما قرر؟ قلنا: التأخر هنا بحسب التعقل تأخر المسبب عن سببه فإن الإيجاد المذكور سببه تعلق القدرة الحادثة بالمقدور لا بحسب الزمان فلا إشكال.." [1]

"قال العلامة: ينتقض بنحو عسى وليس ونعم وبئس فإنها مجازات لاستعمالها في الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازا اهـ. وممن صرح بكونها مجازات العضد فقال: وكذا أي لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو عسى وحبذا من الأفعال التي لم تستعمل في زمان معين أي لكان لتلك الأفعال حقيقة اهـ. قال السعد: لا يقال: لا نسلم أن هذه مجازات بل لم توضع إلا لمعانيها التي استعملت فيها وإن سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود. لأنا نقول: الكلام مع من اعترف بأنها أفعال مع الإطباق على أن كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة، ولا نعني بعدم الاستعمال إلا عدم الوجدان بعد الاستقراء، على أن عدم جواز استعمال هذه الأفعال في المعاني الزمانية معلوم في اللغة اهـ. وقال السيد: وأما نحو عسى من الأفعال التي لم تستعمل في زمان معين

---

(١) حاشية البناني، ٣٢١/١

مع كونه داخلا في مفهوم الفعل فمن إطلاق لفظ الكل على الجزء اهـ. ولا يخفى قوة **الإشكال بذلك** على المصنف إلا أن يكون تفصيله مقيدا بماله مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها، ويتكلف الفرق بنحو أن ماله مصدر تفرع عنه. وجوده تفرعا محققا فناسب أن يتفرع تجوزه عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له قاله سم. قلت: هو **جواب** حسن لو كان تفصيل المصنف مسلما في حد ذاته.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٢٣٦

قوله:

(كالرحمن)

الظاهر أنه تمثيل للمشتق الذي تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة. فقوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو الخ بيان لوجوب كونه مجازا في حقه تعالى لا حقيقة لاستحالة معناه الحقيقي في حقه تعالى، نعم التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفي استعماله لغير الله تعالى، فقوله: لم يستعمل الإله تعالى الظاهر أنه لزيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٢٣٦

قوله:

(٣٤/٢)

(فمن تعنتهم في كفرهم)." (١)

"قوله: (كلية) أي قضية كلية أي يتحصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلية، ففي الكلام مسامحة إذ الكلية مدلول القضية لا مدلول العام، وكذا قوله في محكوم فيه على كل فرد إذ المحكوم فيه على كل فرد هو القضية لا اللفظ العام ففيه تساهل، والأصل محكوم في التركيب المشتمل عليه أي التركيب الذي جعل فيه اللفظ المذكور موضوعا ومحكوما عليه، وجعل غيره محكوما به عليه، وحاصل معنى ما أشار إليه أن العام إذا وقع في التركيب محكوما عليه فإن الحكم يتعلق بكل فرد فرد من أفراد معناه. وأورد الأصفهاني هنا **إشكالا** وهو أن قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ (التوبة: ٥) يكون أمرا لكل واحد واحد من أفراد المسلمين بقتل كل واحد واحد من أفراد المشركين وهو محال لاستحالة أن يقتل كل واحد من المسلمين كل واحد من المشركين. ثم أجاب بأن الآية الشريفة مدلولها التكليف بالمحال، فمن قال بوقوعه فلا **إشكال عليه**، وأما من قال بخلافه **فجوابه** أنه ظاهر دل العقل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل اهـ. قال المصنف نقلا عن والده: وعندي أن السؤال لا يستحق **جوابا** لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين اهـ كلام المصنف. أي ولا ينافي ذلك أن الواحد إذا قتل جميع المشركين أو بعضهم استحال قتل غيره جميع المشركين، وذلك لسقوط التكليف حينئذ عن الغير بالنسبة للمقتول من الكل أو البعض. نعم لقائل أن يقول: إن الفرد الواحد من المسلمين الممتنع عادة حياته في جميع الأزمان يمتنع أن يقتل جميع المشركين في جميع الأزمان كما هو قضية العموم إلا أن يقال: العموم في هذه الآية

---

(١) حاشية البناني، ٤٨٢/١

عموم عرفي فالمأمور بقتلهم مشركو زمان القاتل فقط سم.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣١٨

قوله:

(مطابقة)

(٢٠٧/٢)

___." (١)

"قوله: (لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره) عبارة العضد قالوا أولا إنه عليه الصلاة والسلام آمر أو مبلغ، فإن كان آمرا فلا يكون مأمورا لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا معا، وإن كان مبلغا فلا يكون مبلغا إليه لمثل ذلك. فإن قيل: قد يكون آمرا مأمورا من جهتين. قلنا: الآمر على رتبة من المأمور ولا بد من المغايرة. الجواب لا نسلم أنه آمر أو مبلغ بل الآمر هو الله تعالى والمبلغ جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه اهـ. وقوله: لا يكون آمرا ومأمورا معا قال في العقود: أي بالقطع الضروري أو لأن الآمر طالب والمأمور مطلوب. وقوله لمثل ذلك أي للقطع والمغايرة بين الآمر والمأمور. وقوله: فإن قيل قد يكون آمرا مأمورا من جهتين قال السعد . فإن قيل: فمثله يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما ذكر إذ لا يشترط كون المبلغ أعلى. قلنا: لا بد أن يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال وإن تعددت جهاته وهو ظاهر اهـ. وبما تقرر يعلم أن الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه ولعله لإشكال إطلاق نفي التبليغ عليه ، وكان وجه تعرضه لدليل الثاني والثالث دون الأول ظهور دليله إذ لا شبهة في تناول اللفظ له اهـ سم.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٤٠

قوله:

(وإنه يعم العبد)

أي شرعا إذ لا كلام في أنه يعمه لغة، وعبارة العضد خطاب الشرع بالأحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل: يأيها الناس يأيها الذين آمنوا هل تتناول العبيد شرعا حتى يعمهم الحكم أو لا بل يختص بالأحرار الأكثر على أنه يتناول العبيد سم.

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٤٠

قوله:

(ويتناول الموجودين)

عطف على يشمل الرسول فهو من محل الخلاف، وكان الأولى أن يقول: والأصح الخ كما قال في الذي قبله. وقوله الموجودين أي بصفة التكليف.

(٢٥٢/٢)

---

(١) حاشية البناني، ١٤٩/٢

رقم الجزء: ١ رقم الصفحة: ٣٤٠

قوله:

(دون من بعدهم)." (١)

"أي ليصح الإخراج إلا أنه ليس مستعملا مع المخصص في الكل وإلا بطل التخصيص بل فيما عدا المخرج لكن لا باستعمال ثان بل بالاستعمال الأول بعينه غايته أنه طرأ إخراج البعض وهو لا يغير تناوله الأول للبعض الباقي فلذا كان حقيقة إذ المجاز إنما يكون باستعمال ثان. والحاصل أن عمومه الوضعي مراد، والمخصص لا ينافيه بل يحتاج إليه لضرورة الإخراج وإرادة الباقي باللفظ بعد التخصيص. قوله: (ليست باستعمال اللفظ فيه) بإرادة غير الأولى بل هي الأولى طرأ عليها إخراج ما عدا المراد، والاستعمال هو الاستعمال الأول بعينه، وغير المصنف فهم أن إرادة البعض منه واستعماله فيه إرادة واستعمال آخران فقال: إنه حينئذ مجاز وهو باطل لما عرفت، مع أنه يرد عليه أنه عدول للمجاز مع إمكان الحقيقة، وبهذا يظهر أن جزم المصنف بأن عمومه مراد لا ينافي عدم جزمه بأنه حقيقة لأن إرادة عمومه لأجل الإخراج لا ينافي أنه مستعمل مع المخصص في الباقي. فإن قلنا بالاستعمال الأول وهو الأشبه فحقيقة وإلا فمجاز، نعم إن قلنا إنه مع المخصص مستعمل في الكل كما قال العضد في أحد جوابين عن إشكال كونه حقيقة بأن يكون المراد بقول القائل: أكرم بني تميم الطوال أكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك يقول: وأما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير إلى بني تميم لا إلى الطوال منهم انتهى. كان لا معنى للتردد حينئذ لكن المصنف لم يجر على ذلك، هذا وأما العام المراد به الخصوص فإنه استعمل في الخاص ابتداء استعمالا آخر، وما قلناه في الفرق نبه عليه السعد والزركشي ويؤخذ من كلام الشارح الآتي.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٦

قوله:

(بأن الأولى حقيقة

(٩/٣)

---." (٢)

"من النسبة وقصر الحكم على الباقي فإنه يفيد أنه مخالف للمستثنى منه في حكمه الآتي بعد، وإذا خولف به في حكمه فقد دخل في نقيض ذلك الحكم، فيكون نفيا لحكم المستثنى منه عن المستثنى، وإن كان النفي لازما للدخول في النقيض فصدق قوله الآتي الاستثناء من الإثبات نفي، وصدق أيضا قوله المتقدم والقابل له حكم ثبت لمتعدد، لأن الإخراج من النسبة بمعنى منع الدخول فيها والمخالفة بالحكم بمعنى قصره على ما عدا المستثنى إنما هو لأجل منع تعدي ذلك الحكم

---

(١) حاشية البناني، ٢/١٩٤

(٢) حاشية البناني، ٢/٢٠٣

له الذي كان ظاهرا من اللفظ فاندفع ما أورده سم هنا فتأمل.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١١

قول المصنف:

(ثم أسند إلى الباقي)

أي حكم بالنسبة له.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٢

قول الشارح:

(فكأنه قال له علي الباقي)

هذا بيان للحكم على الباقي. وقوله: أخرج منها ثلاثة بيان لإخراج الثلاثة من النسبة مع المخالفة بها عن حكم المستثنى منه المقتضي دخولها في النقيض وهو معنى النفي. وقوله: وليس في ذلك إلا إثبات أي ليس فيما حكم عليه وهو السبعة إلا الإثبات ولا نفي فيها أصلا حتى يأتي التناقض إنما النفي في الثلاثة المخرجة ولا إثبات فيها أصلا، وإنما لم يتعرض لحكم المستثنى لعدم الإثبات فيه الذي هو أصل الشبهة. قوله: (إنما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة) قد عرفت أن التخصيص وهو قصر الحكم بالمعنى المتقدم موجود حقيقة وسيأتي له ذلك على الأثر. قوله: (لأن تخصيص الحكم يتحقق الخ) هذا حق لكن لا يناسب **الإشكال فإنه** مبني على أن التخصيص بحسب الظاهر وما قاله في **الجواب** بحسب الحقيقة. قوله: (ويؤيد ذلك ما تقدم) التأييد من جهة أنه ليس المراد بالقصر خصوص الإخراج من الحكم وإن كان في العام المراد به الخصوص لا مخالفة بشيء عن حكم شيء كما هو في العام المخصوص.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٢

قوله:

(وأن يجاب عن الأول)

(١٤/٣)

___." (١)

"رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٤

قول المصنف:

(وصورة السبب الخ)

هذا في الحقيقة **جواب** عما ورد على اعتبار عموم العام الوارد على سبب خاص كما في شروح المختصر. وحاصله أنه لو اعتبر عمومه لجاز إخراج السبب منه بالاجتهاد وبطلانه قطعي ومتفق عليه. وحاصل **الجواب** أنا لا نسلم الملازمة للقطع بدخوله في الإرادة ولا بعد أن يدل دليل على إرادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره. وحاصل الدليل هنا على

---

(١) حاشية البناني، ٢٠٨/٢

الدخول هو أنه لما ورد لبيانها ولم يرد منه ما تخصص الحكم بغيرها، فلو لم تدخل للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز، ومن هنا ظهر وجه منع التخصيص بالاجتهاد دون غيره مما لا يلزم منه التأخير المذكور كالاستثناء مثلا فإن به يكون الجواب ولا تأخير هذا على ما عليه الأكثر، أما على ما عليه الشيخ الإمام فلا إشكال ويكون منعا لدعوى الاتفاق والقطع لكن يلزم عليه تأخير البيان عن وقت الحاجة. بقي أن الشيخ الإمام بين كونها ظنية بأن المقصود الجواب، وكما يحصل بإدخالها في حكم العام يحصل بإخراجها بأن يراد بالفراش في الحديث الآتي الكامل وهو فراش الزوجة فإنها التي يعد لها الفراش دون الأمة، وفيه أنه حينئذ من العام المراد به الخصوص دون العام المخصوص، أما على بيان الشارح بقوله نظرا الخ فالأمر ظاهر، لكن يمنعه ما نقله المحشي عن ابن الهمام . ثم إن ظاهر كلام الشارح أن النزاع في عين صورة السبب وهو ابن زمعة ويصرح به ما قاله الشيخ الإمام ، وصرح السعد بأن أبا حنيفة لم يخرج عينها بل نوعها لأن عين صورة السبب داخلة قطعا واتفاقا حتى قال الغزالي : إن أبا حنيفة لم يبلغه قصة ولد زمعة هذا ما عندي هنا والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٤

قوله:

(٣٥/٣)

(على إرادة بيان حكم صورة السبب)

صوابه على إدخال صورة السبب فإن بيان حكمها قد يكون بإخراجها من حكم العام كما لـ لشيخ الإمام .

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٥." (١)

"أنت خبير بأن المسمى أمرا الصيغة كما في الشارح دون الطلب فلا إشكال بوجه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(منها أن الخبر الخ)

قال السعد في حاشية العضد: فساد ذلك واضح قال بعض حواشيه: لأنه لم ينقل أن الصدق والكذب الاصطلاحيين غير اللغويين.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(ومنها الخ)

هو جواب العضد والمراد بالنسبة الإيقاعية النسبة النفسية وكذا الانتزاعية.

---

(١) حاشية البناني، ٢/٢٢٩

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(الذي وضع اللفظ له)

أي لفظ خبر وذلك المفهوم هو ما له نسبة تطابقه أو لا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(ولم يرد أن فهم المعنى الخ)

لأن فهم المعنى يحتاج إلى العلم بالوضع فهو نظري، وكذا تصوره من حيث إنه معناه إذ قد يقع الاختلاف في أن هذا المعنى هو معناه أو ذاك كما هو واضح.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(ولا يتوجه حينئذ الخ)

لأن المتبدل إنما هو معنى المفردات ككان عند المناطقة أداة وعند النحاة كلمة أو معنى التركيب لكن لا من حيث مفهوم الخبر بل من حيث إن هذا التركيب معناه كذا في هذا الاصطلاح دون ذاك، وعلى كل حال هو محتمل للصدق والكذب فلم يتبدل المفهوم.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(المقرر)

(٨٩/٣)

وهو ما لا يتبدل أعني بالمحتمل الصدق والكذب. وقوله: فإن الحكم الخ تعليل لقوله لا يتوجه. قوله: (قيل إذا عرف شيء بالبداهة الخ) هذا اعتراض على من قال: إنه بديهي، وحاصله أن الاستدلال على بداهته بما تقدم ينافي بداهته بناء على أن ما ذكرناه فيما تقدم من الوجهين دليلين لا تنبيهين لأن كثرة المناقشة فيهما تأبى أن يكونا تنبيهين.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٨٩

قوله:

(أيضا: قيل إذا عرف الشيء الخ)." (١)

(١) حاشية البناني، ٢٥/٣

"أما الأول فلما مر من أن دليله ليس الإجماع. وأما الثاني فلا معنى له تدبر. قوله: (مصادرة على المطلوب) عبارة السعد بعد ذكر **الجواب** الآتي: فاندفع ما يقال: إن ما ذكرتم من الأخبار في الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور ولعل هذا هو المراد بالمصادرة. قوله: (ولا يلزم منه الخ) لأن المفتي يجب على العامي العمل بقوله بدليل الإجماع كما تقدم وما نحن فيه إنما هو وجوب العمل على المجتهد أو العامي لكن في غير الفتيا كما يؤخذ من الشارح، وإن ادعى الآمدي أن النزاع في الوجوب على المجتهد فقط. قوله: (لكن يبقى **إشكال الخ**) قيل: إن المبعوثين في ذلك المراد منهم مجرد الدعوة للحق والعمل ليس واجبا بمجرد قولهم بل بالنظر في الدليل العقلي ووجوب النظر إنما يتوقف على فهم الخطاب فقط وقد فهمه وإن لم يعلم أنه مكلف به وليس فيه تكليف الغافل إذ هو من لم يفهم الخطاب أو فهمه ولم يقل له إنك مكلف به وقد مر تحقيقه أول الكتاب.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١١٤

قول الشارح:

(كان يبعث الآحاد الخ)

(١١٥/٣)

___." (١)

"فيلاحظ قيدا في اللفظ وهو أشهد ويقول: إن لفظ أشهد إن اعتبر معناه من حيث ذاته فهو إنشاء، وإن اعتبر من حيث تعلقه بالمشهود به فهو إخبار، وفيه أن الإنشاء منوط بوجود معناه خارجا به والإخبار منوط بوجوده بدونه، ومعنى أشهد إنما يوجد في الخارج به لوحظ فيه حيثية التعلق أولا فكان التحقيق أنه إنشاء كذا قاله الناصر وهو وهم للزوم توارد الخلاف على محل واحد وقد نفاه الشارح، بل معنى النظر إلى المتعلق أن من قال إنه إنشاء تضمن الإخبار لم يحكم على لفظ أشهد فقط بل على مجموع أشهد ومتعلقه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٣٧

قول الشارح:

(وهو التحقيق)

لأن الكلام في مدلول أشهد.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٣٨

قول الشارح:

(ولا منافاة الخ)

(١٣٩/٣)

___

(١) حاشية البناني، ٥٠/٣

حاصلها أنه تقدم أن الإخبار عن خاص هو الشهادة والإخبار هو الحكاية عن أمر في الخارج وليس الانشاء كذلك فكونه إنشاء ينافي كونه إخبارا. وحاصل **الجواب** أنه إنما يحصل التنافي لو حصل الإخبار بصيغة أشهد وليس كذلك، بل إنما يحصل ذلك المعنى وهو الإخبار بمتعلقه أي متعلق ذلك الإخبار وهو المشهود به فإنه خبر، ومنه يعلم **جواب** **إشكال آخر** وهو أن اللفظ الإنشائي هنا لم يحصل مدلوله به إذ وقت تلفظه أشهد لم يحصل إخبار أي إلقاء كلام خبري، بخلاف نحو بعت مثلا فإن مدلوله حصل به فكيف كان إنشاء ولم ينطبق عليه ضابط الإنشاء؟ وحاصل **الجواب** أن المراد بأشهد ليس إنشاء معناه وهو الإخبار في ذاته كما في بعت بل إنشاء معناه المتحقق بغيره فمعناه كالمعنى الحرفي. وحاصل هذا أن الإنشاء قسمان: ما حصل مدلوله به وما حصل مدلوله بمتعلقه فليتأمل. قوله: (ملابسا معناه لمتعلقه) الصواب حذف معناه فإن معناه هو ما أفاده مع المتعلق.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ١٣٨

قول الشارح:

(بأن يقدر وجود مضمونها)

(١٤٠/٣)

---." (١)

"اعلم أنه عند كونه فرعا له فائدة ليس هو أصلا حقيقيا بل أصل صورة لأن المقيس عليه في الحقيقة هو الأخير كما قال الشارح، وأن التفاح ربوي كالبر والوسط إنما ذكر لحصول الفائدة الآتية لا لإثبات الفرع المقيس عليه به، فعند كونه أصلا صورة يجوز كونه فرعا لكن ليس مطلقا بل إن ظهرت له فائدة فتحصل من هنا، ومما تقدم أنه إن كان أصلا حقيقة اشترط أن لا يثبت بقياس، فإن لم يكن أصلا حقيقة بل صورة جاز أن يكون ثابتا بقياس كالأصول المتوسطة بين التفاح والبر فإنها في الحقيقة ثابتة قياسا على البر، لكن يشترط أن لا يكون فرعا في القياس المراد ثبوت حكم المقيس حقيقة في إرادة المستدل فيه كالتفاح في مثال الشارح إلا إن ظهرت له فائدة، فإن ظهرت جاز كونه فرعا كالمثال الأول وإلا فلا كالمثال الثاني، وبهذا يظهر أن المدرك مختلف في المسألتين لأنه فيما تقدم حيث كان أصلا حقيقة، يرد أنه إن اتحدت العلة كان لغوا للاستغناء بقياس الفرع على الأصل الأول وإلا كان غير منعقد لأن المقصود بالقياس إثبات حكم الفرع كالوضوء المقيس على الغسل فيما تقدم، وأما هنا فليس المقصود بقياس التفاح على الزبيب وما بعده إثبات حكم هذه الفروع بهذه الأقيسة، بل ذكر العلل التي يتوهم ربوية البر لها على التدريج ليتمكن قبل المنع من إسقاطها، ويتم بالإسقاط قياسه إذ قبله لا يتم لظهور فساده لولا الإسقاط، وبعد الإسقاط لا يتوجه المنع لإقامة الدليل، على أن العلة هي الباقي بطريق من الطرق الآتية، وحينئذ يستفيد سلامة علته عن المنع حيث لم يعلل بها إلا مع الاستدلال، إذ لو توجه المنع بعد تمام القياس يظهر ضعف القياس وإن أجيب عنه إذ ما لا **إشكال عليه** ولا **جواب** عنه أولى مما عليه **إشكال يحتاج** **لجواب**، وأيضا قد يطول الجدال

---

(١) حاشية البناني، ٧٤/٣

بأن يمنع المانع بواحدة واحدة، ولا شك أن عدم انتشار الجدال مطلوب في المناظرة، وظهر أيضا أنه لا يصح أن يضم لما تقدم قوله: إلا إن ظهرت فائدة لأن." (١)

"أي من حيث إنه أصل، أما من حيث ذاته فثابت بالنص أو الإجماع كما عرفت.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٢٩

قول الشارح:

(على هذا)

بخلافه على غيره إذ لا تعريف فيه حتى يقال إنه ثبت بها أولا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٢٩

قول الشارح:

(لأن المفيد للحكم)

أي لثبوته. وقوله: لم يفده بقيد كونه محلا أصلا أي بل أفاد أصل ثبوته والمدعى أن حكم الأصل من حيث إنه أصل أي يلحق به غيره ثابت.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٢٩

قول الشارح:

(قلنا لم يعده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه)

أي بل أفاد الحكم وحده، والكلام في ذلك أي في إفادة أن محله أصل يقاس عليه والمفيد له العلة، وبهذا التقرير اندفع إشكال العلامة الناصر ولا حاجة لما أطال به سم. قوله: (فقوله وليست التعدية منها ممنوع) الصواب حذفه فإنه لم يترتب على ما أجاب به، واقتصر سم في الجواب على ما قبل هذه الزيادة فهي من المحشي .

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٢٩

قول المصنف:

(وقيل العلة المؤثر بذاته في الحكم)

أي بلا خلق الله تعالى، فكما أنهم جعلوا العلل العقلية مؤثرة بذواتها بلا خلق الله تعالى كالنار للإحراق فكذلك جعلوا العلل الشرعية، فالقتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا. فإن قلت: كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب إليه عاقل لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير. قلت: معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاد من موجب، وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة قاله السعد في التلويح. قوله: (حاصل مذهبهم الخ) غير عبارة سم فلزمه استدراك قوله: والحكم تابع لذلك فانظرها.

---

(١) حاشية البناني، ١٤٦/٣

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٣٠

قول المصنف:

(وقال الغزالي هي المؤثر فيه بإذن الله)

(٨٧/٤)

___." (١)

"أي في عليته لكن لا يجعل جزءا للعلة كالأول، ثم إن الواحد الذي جعله علة هل هو معين أو لا بعينه والكل مخلص له من **الإشكال المتقدم** لكن على الثاني تحتاج للترجيح. قوله: (لك أن تشكك الخ) حاصله أنه على كون الكل علة، فعلى اشتراط المناسبة في العلة لا بد من كون كل جزء مناسبا، وعلى عدم اشتراطها لا تشترط في شيء من تلك الأجزاء، بخلاف ما إذا كان العلة بعض الأجزاء فإن الخلاف في ذلك البعض، وقد يقال: إن ذلك لا يضر في كون الخلاف لفظيا إذ لا يترتب على ذلك فائدة لأن الغرض أن البعض مما نحن فيه قال: بأن المجموع علة فلا بد أن يكون مناسبا على القول باشتراط المناسبة، والقائل بأن العلة هو البعض لا يعتبر مناسبته، وفرق بين اعتبار العدم وعدم الاعتبار، ولك أن تقول: المراد بكونه لفظيا أنه لا يترتب عليه شيء بالنسبة لوجود باقي الأجزاء فإنها لا بد منها سواء كانت أجزاء أو شروطا، أما المناسبة وعدمها فمعلوم أن محلهما هو العلية سواء كان مفردا أو متعددا. قول المصنف: (لكن لا يزيد على خمس) فيه أن ما يثبت به علية الخمس من المناسبة يثبت به علية الأكثر من غير فرق والاستقراء لا ينهض دليلا في مثل ذلك وهذا وجه الضعف تركه الشارح لظهوره، وبه تعلم أن معنى قول الشارح وقد يقال الخ أن له حجة هي الاستقراء وإن كانت ضعيفة تدبر.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٣٤

قوله:

(وفيه نظر)

حاصله ما قلنا في **الجواب**.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٣٥

قوله:

(قلت لعل وجه النظر الخ)

أنه لا يلزم من كون المجموع علة أن يكون كل جزء من أجزائه مناسبا بل قد يكون المناسب المجموع وإن لم يكن كل جزء على انفراده مناسبا، لكن هذا لا يخلص من التشكيك لأنه لم يزل محل خلاف المناسبة المجموع دون الجزئية فتدبر.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٣٥

قوله:

---

(١) حاشية البناني، ١٦٥/٣

(لا على امتناعه)

(٤/٩٢)

---." (١)

"به يندفع **الإشكال الآتي** ولا حاجة إلى **جوابه**. قوله: (ما نيط به الحكم) من النوط وهو التعليق فالمناط مفتوح الميم شيخ الإسلام بزيادة.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٨٧

قول الشارح:

(وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب)

أي باعتبار المناسبة في هذا المثال الذي فيه الاقتران المخصوص وهو ترتيب الحكم على الوصف ينفصل عن الترتيب لأن الترتيب هو الاقتران المخصوص فقط، ولو اعتبرت المناسبة في الترتيب لكان هو المناسبة مع الاقتران وذلك هو المناسبة التي هي المسلك، وبه يندفع ما نقله المحشي عن سم من البحثين، أما الأول فلما علمت من الاتحاد، وأما الثاني فلأن الكلام في تباين الدليلين، والدليل في الترتيب إذا لم تعتبر فيه المناسبة هو الاقتران فقط، بخلاف المناسبة المتحققة في مثال الترتيب فإنها المناسبة مع الاقتران، بقي أمر آخر وهو أن الاقتران المعتبر في المناسبة كما يكون بالترتيب يكون بغيره، فلعل تخصيص الترتيب لكونه المشار إليه بمثال الحال، وآخر أيضا وهو أن المناسبة هنا هي الدليل والاقتران شرط اعتبارها، ولو اعتبرت في الترتيب كانت هي الشرط لاعتباره كما هو كذلك عند من اعتبرها في دلالة الإيماء من نص على أن الترتيب هنا شرط لا دخل له في المناسبة الهندي ويفيده عبارة المصنف فهلا كفى ذلك في انفصال المناسبة في مثال الترتيب عن الترتيب إلا أن يقال: إنه خفي.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٨٧

قوله:

(لأنه إذا اعتبر في التسمية اصطلاحا الخ)

(٤/١٤٤)

اللزوم مسلم لكن المحترز عنه على جعله قيدا في التسمية هو التعيين مع القوادح فإنه لا يسمى بهذا الاسم، وعلى جعله قيدا في الماهية المحترز عنه باقي المسالك. قوله: (إذ لا معنى لاعتبار الشيء في الماهية) أي في الاسم الموضوع لها.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٨٨

(١) حاشية البناني، ١٧٠/٣

قول الشارح:

(بحسب الواقع)." (١)

"رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٣

قوله:

(أشار ثم إلى تمثيل الحكمة)

الممثل له هناك الحكمة المترتب عليها المقصود كما قال الشارح كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٣

قوله:

(وهنا إلى تمثيل المقصود الخ)

عبارة الناصر على قول المصنف كجواز القصر للمترفه، هذا نظير لما قبله في الاعتبار لأجل الحصول في الجملة، وإلا فما قبله المنتفى فيه عن السواء أو الرجحان هو المقصود من شرع الحكم وهذا المنتفى فيه قطعا هو حكمة المظنة لا المقصود من شرع الحكم إذ هو التخفيف وهو حاصل اه. فكيف مع ذلك يحكم بالاتحاد بين حكمة المظنة والمقصود؟ فلعل سم لم يطلع على عبارة الناصر هذه. قوله: (وإن لم تكن دائمة) الأولى حذف الواو كما في عبارة سم وقوله: ولو في الجملة مبالغة في دائمة.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٣

قوله:

(وفرق أيضا الخ)

حاصله هو الأول فالتغاير في العبارة، ويشير إليه قول سم وبطريق آخر أي عبارة أخرى.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٤

قوله:

(قلت مفاد فرقه الأول الخ)

(١٥٠/٤)

أنت خبير بأن سم لم يفرق بين انتفاء المقصود وانتفاء الحكمة كما هو مقتضى إشكاله المتقدم، بخلاف العلامة الناصر كما هو مقتضى عبارته المتقدمة فما قاله المحشي ليس بشيء. وحاصل **جواب** العلامة أن حكمة المظنة كالمشقة لما لم تكن منضبطة ظاهرة اعتبر الشارع مظنتها فهي العلة وجدت الحكمة أولا، بخلاف الحكمة المترتبة فإنه لا حاجة إلى اعتبار مظنتها إذ لا تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، بل هو أمر مضبوط إن حصل ترتب حكمة وإلا فلا، والحنفية قاسوا الحكمة

---

(١) حاشية البناني، ٢٢١/٣

المترتبة على حكمة المظنة وقد علمت الفرق فأحسن التأمل، ثم إن هذا لا ينافي أنه لا بد من اشتمال العلة على حكمة لأنها تشتمل عليها مع حصول شرطها فليتأمل.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٢٩٤

قوله:

(وإن كان المقرر فيه ثبوت الحكم أيضا)." (١)

"(١٩١/٤)

المعارضة المصطلح عليها معارضة في الأصل بمعنى آخر إما مستقل أو غير مستقل، وهذه معارضة بنفس ذلك المعنى فهي ضرب من مطلق الاعتراضات. قوله: (ولا يخفى إشكاله في الثاني الخ) لا يخفى أنه ليس الغرض الاستدلال إذ لا يصح حتى مع التسليم إذ هو أي المعترض معترف بأنه معارض بما قاله المستدل، بل المراد إما وقف دليل المستدل إن كان معارضة أو إبطاله إن كان قدحا، وعلى كل سلم مذهب المعترض لعدم ما يدل على خلافه من دليل المستدل إما لأنه معارض وإما لأنه فاسد، وليس للمستدل حينئذ أن يعارض المعترض لأن المعترض ليس في منصب الاستدلال ولأنه ليس وظيفة المستدل فتأمل. قوله: (باعتبار زعم المستدل) هذا إنما يكون عند التسليم. قوله: (بأن المراد في الأول بالقادح الخ) صوابه بأن المراد في الثاني أعني إطلاق أنه من القوادح. وقوله في الثاني: صوابه الأول وهو أنه إذا كان معارضة لا يكون قادحا وأوقعه في ذلك اختصار عبارة سم فانظرها.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٣

قوله:

(وهو مشكل)

عرفت جوابه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٥

قوله:

(بل يجوز كونه حالا من إبطال الخ)

هذا هو الذي تصرح حينئذ به عبارة المصنف في شرح المختصر حيث قال في القسم الثاني: أن لا يدل بالصراحة على بطلان مذهب المستدل. وقال في الأول: أن يدل على الأمرين معا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٥

قول الشارح:

(فيصح له وتلغو تسميته لغيره الخ)

---

(١) حاشية البناني، ٢٢٧/٣

أي إذا لم يشتر بعين مال من عقد له ولم يضف العقد إلى ذمته شيخ الإسلام في شرح المختصر.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٦

قوله:

(شراء الفضولي)

أي عدم صحته. وقوله: شراء لنفسه أي صحته لنفسه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٣٦

قول الشارح:

(إذ هو المتنازع فيه)

(١٩٢/٤)

___." (١)

"صرح السيد في شرح المواقف شرحا لكلام العضد بأن الضروري قد يتوقف على حجة ولا يلزم كونه نظريا لجواز كون الحجة ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر كما يقال الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وإلا لم يتميز عن جسمين كائنين في آن واحد في مكانين. قال عبد الحكيم : ولا يلزم منه كونها من القضايا النظرية القياس لأن تلك الحجج المركبة ليست لإثباتها بل لإظهار جلائها ولو سلم فالقضايا النظرية داخلة في البديهيات اهـ. وحينئذ لا حاجة **للإشكال والجواب**. واعلم أنه إنما خص الكلام بالنفي لأنه المسموع فيه دعوى الضرورة إذ لا يلزم أن ينصب الله على نفي المنفي دليلا بخلاف المثبت فإنه تعبدنا به. والله سبحانه وتعالى لا يتعبد خلقه بفرض إلا ويجعل إلى معرفته طريقا من جهة الدليل، وإلا لزم تكليف الغافل وهو محال، وبه يندفع **الإشكال الآخر** أيضا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٧٦

قوله:

(وفيه تأمل)

لأن الاستناد إلى موافقة العدم الأصلي استدلال وليس الكلام فيه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٧٦

قول المصنف:

(ويجب الأخذ بأقل المقول الخ)

وجوب الأخذ بالأقل للإجماع عليه ونفي الزيادة لأنه الأصل، والذي تقدم إنما هو التمسك بالأقل الشامل للأخذ والنفي فقوله: وقد مر أي ما يتضمنه فارجع لما تقدم.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٧٦

---

(١) حاشية البناني، ٢٦٦/٣

قول المصنف:

(وهل يجب الأخذ بالأخف)

صورة المسألة أنه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين: أخف وأثقل، ولم يقم دليل على خصوص أحدهما، وتعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة من الأمارات المتعارضة أو تعارضت فيه مذاهب العلماء، ولما كان الأخف غير داخل في الأثقل لم يرجع هذا بناء على الاحتمال الثاني للأخذ بالأقل إذ الأخذ به للإجماع عليه والأخف هنا غير مجمع عليه تدبر.

(٢٣٠/٤)

---" (١)

"مثاله ما لو ورد يجب تبييت النية ليلا وورد يصح التبييت ليلا فإن حمل على الأول أثم من تركه ليلا أو على الثاني لم يأثم. وعبارة العضد: الثامن يقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لأنه محصل للصواب وقيل: بل الوضعي لأنه لا يتوقف على فهم وتمكن فتأمل. وما صور به سم بعيد من هذا، فإن صريح العضد أن الحكم دار بين كونه تكليفيا أو وضعيا مع الثبوت في كل.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٩٠

قوله:

(ومقتضى هذا القيل الخ)

لأنه حيث صحح الأول وضعف هذه الأقوال والموضوع موافق الصحابي علم أن المصحح مطلق عن هذه القيود أي سواء وجدت أو لا، وإلا لم يكن موضوع الخلاف واحدا، فلا معنى لقوله: وثالثها ورابعها الخ. ويجاب بأن مقابلة الثالث والرابع للأول إنما هي من جهة التقييد بتمييز النص له أو كونه أحد الشيخين فقط. وأما قوله مطلقا، وقوله وقيل الخ فلم يذكر للمقابلة بل لتتميم ما وقعت المقابلة ببعضه. وأما ما أجاب به المحشي رحمه الله فمن العجائب لأنه في الحقيقة بيان لوجه الإشكال. وقوله: من أن موضوع القول الأول الخ هو قاعدة الأقوال المحكية، وطريقة المصنف من أول الكتاب الخ وليت شعري لم ترك **الجواب** بمثل هذا في مبحث القوادح حين اعترض العلامة بمثل هذا الاعتراض.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٩٠

قوله:

(قلت الظاهر الخ)

(٢٤٤/٤)

كلام صحيح إلى قوله: ثم هو يرد الخ. وأما هو فغير صحيح لأن كلام شيخ الإسلام هذا يفيد أن المسألة الأولى مفروضة

---

(١) حاشية البناني، ٣٠٤/٣

فيما لم يوافق صحابيا ويخالف آخر، ولهذا الذي ذكره شيخ الإسلام لم يجعل المصنف قول الشافعي مما يقابل القول الأصح في المسألة الأولى تدبر.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٣٩١

قول المصنف:

(وإجماع الصحابة على إجماع غيرهم)." (١)

"لا شك أن المراد بالقرآن هو ما في المصحف وهو كلامه تعالى القائم بذاته. وحاصل ما أراده الشارح حينئذ أن الكلام القديم يوصف بأنه مكتوب وصفا حقيقيا وإن كان كنهه ليس مكتوبا ولا مقروءا الخ وذلك لأن له وجودا في الكتابة بمعنى أنه مدلول المكتوب فيوصف بأنه هو مكتوب باعتبار هذا الوجود كما يقال: زيد مكتوب باعتبار وجوده الخطي، فمعنى أنه مكتوب أن له وجودا في الكتاب سواء كان ذلك الوجود مجازيا أو حقيقيا، ولا شك بأن الوصف بأن له وجودا في الكتابة وصف حقيقي إذ معنى مكتوب أنه موجود بوجوده الكتابي، وهكذا يقال في محفوظ ومقروء. إذا عرفت هذا عرفت أن ما قاله الشارح تحقيق تفرد به خلاف ما في شرح المقاصد والعقائد، وأنه لا يرد عليه ما فيهما من أن إطلاق ذلك مجاز لأنه مبني على أن المراد بمكتوب ونحوه أنه واقع عليه ما هو من عوارض الألفاظ وهو النقش وليس مرادا، وبه تعلم أن المحشي رحمه الله بعد عن معنى الشارح بمراحل، وكيف يصح ما قاله وكلام الشارح إنما هو في الكلام القائم بذاته تعالى؟ فليتأمل فإنه تحقيق حقيق بالقبول والله سبحانه وتعالى أعلم. قوله: (أي بالتخليل) إذ لا يعقل كنه صفات الله سبحانه وتعالى.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٧

قوله:

(في كلام السعد الخ)

ليته ما نقل هذا.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٨

قوله:

(فإن إضافة الليلة إلى البدر تلوح الخ)

أي تفيد أن المراد بتلك الليلة ليلة لم يستتر فيها بسحاب.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٨

قوله:

(إشارة للجواب عن إشكال النافين الخ)

---

(١) حاشية البناني، ٣١٨/٣

(٤/٢٧٣)

___." (١)

"فيه تأمل بل **الجواب** ما قاله الإمام الغزالي في الإحياء من أن **الإشكال إنما** يكون أن لو كان الإدراك البصري يكون هناك على ما هو عليه الآن، أما لو جعل الله في البصر إدراكا آخر من جنس العلم فلا، فإن المعلوم ليس من شرطه تحيز ولا مقابلة، ومثله يقال في سماع الكلام القديم بلا حرف ولا صوت، وأطال في ذلك بكلام حسن رضي الله تعالى عنه وعن أئمة المسلمين.

....

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٨

قول المصنف:

(والماهيات)

قال عبد الحكيم في حاشية المواقف: النزاع في أن الماهية بمعنى ما به الشيء هو كليا أو جزئيا مجعولة أو لا في الماهية الكلية انتهى. فمن قال بثبوت أمر وراء الهويات الخارجية وهو الماهية الكلية كان نزاهة فيه، ومن لم يقل إلا بثبوت الهويات الخارجية كان نزاعه فيه والثاني هو الحق الذي عول عليه عبد الحكيم في حواشي القطب وغيره من المحققين، إذ الماهية الكلية أمر انتزاعي لا وجود له وحينئذ يجب حمل ما هنا عليه.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٨

قول الشارح:

(للممكنات)

قيد به تبعا لشارح المواقف لأنه محل النزاع في أن الماهيات لها تقرر قبل الوجود أولا المبني عليه أن الماهيات مجعولة أولا، أما الماهيات الممتنعة فليست متقررة اتفاقا كما في عبد الحكيم.

رقم الجزء: ٢ رقم الصفحة: ٤١٩

قول الشارح:

(أي حقائقها مجعولة)

(٤/٢٧٤)

___." (٢)

"وأما الثاني: فساقط؛ لأن من استقرأ أحوال الصحابة كاد علمه باتفاقهم على المنع من مخالفته يكون ضروريا.

وأما الثالث: **فجوابه** أن المعلوم من عادتهم أنهم ما كانوا يقطعون بالمنع من مخالفة الحكم الصادر عن الأمارة إذا لم يعضدهم

---

(١) حاشية البناني، ٣/٣٤٤

(٢) حاشية البناني، ٣/٣٤٥

إجماع.

وأما الرابع والخامس: فساقطان لأن إمام الحرمين لم يلتزمهما وصرَّح بذلك من بعد.

وقد بان بهذا حسن طريقة إمام الحرمين في الاستدلال على الإجماع.)) (١)

وقوله في مسألة خصوص السبب بعد ذكر كلام إمام الحرمين في نقله عن الشافعي أنه يخصص العموم: ((ورد عليه المازري ثم ابن الأبياري بما لا يرضاه لنفسه محقق، وهما شيخان قد بالغا في مخاطبة الإمام، ولو تتبع المتتبع كلماتهما لألفاها منقوضة العُرى منبوذةً بالقرى، ومما يدل على تعصبهما ما ذكراه في مسألة علم الله سبحانه بالجزئيات، وما نسباه إلى إمام الحرمين مما هو بريء منه من غير تأمل كلامه.)) (٢)

٥ – في ردوده على إمام الحرمين يأتي بعبارات لطيفة لا قَسوة فيها: أحيانا قد يضطر التاج السبكي للرد على إمام الحرمين، ولكنه في هذه الحالة يأتي بردود بسيطة ويحاول جهده أن لا تخرج إلى حد الانتقاد الحقيقي الصريح، فمن ذلك قوله في مسألة النقض بعد ذكر كلام لإمام الحرمين مفاده أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى، وأن ما يعقل معناه لا يستثنى، وذكر أمثلة لذلك تحمل العاقلة ومسألة المصراة قال التاج السبكي بعد ذلك: ((وإمام الحرمين أجلّ من أن يصادم كلامه بكلمات أمثالنا، ولكنا نقول على جهة الاستشكال دون المناظرة: مسألة العاقلة معقولة المعنى واتفاق الجاهلية على ذلك قبل ورود الشرع يرشد إلى ذلك، لأن التعبدي لا تهتدي إليه العقول، وإنما يتلقى من الشرع [وبعد أن انتهى من المناقشة قال]: وقد تعرض ابن الأبياري شارح ((البرهان)) لما أوردناه في مسألة العاقلة، والذي نقول أخيرا أن الظاهر أن الحق في جانب إمام الحرمين، ولو عقل في العاقلة معنى المعاونة لعُدّي إلى الجيران ولكان أبعاض الجاني من آبائه وبنيه أولى من بقية العصبات في تحملها مع كونهم لا يتحملونها.)) (٣)

فأنت ترى هنا كيف أن التاج السبكي مع أنه قرر أن كلام إمام الحرمين مشكل إلا أنه لم يرد عليه مباشرة بل ذكر إشكالاً ومع ذلك قرر أخيرا أن الحق في جانب الإمام، وأن أمثاله لا يقدرون على مواجهة الإمام.

ثالثاً: الإمام الرازي:

ذكرت أكثر من مرة أن التاج السبكي أصولي على طريقة الإمام الرازي في الغالب، ويعد هذا أكبر أثر للإمام الرازي في شخصية التاج السبكي، ولو لم يكن له أثر غيره لكفى، لذا كان التاج السبكي يقرر المسائل ويدافع عنها بناء على أدلة وأصول مدرسة الإمام الرازي.

---

(١) المصدر السابق (٢/ ١٦٨)

(٢) التاج السبكي، رفع الحاجب (٣/ ١٣٢)، قلت: وقد رد عليهما التاج السبكي في مسألة الاسترسال في كتابه طبقات

الشافعية (٥/ ١٩٢) فانظرها.

(٣) التاج السبكي، الإبهاج (٣/ ٩٧ – ٩٨)." [(١)]

"(بالورقات) المنسوبة (للإمام الحرمي) (للإمام) إمام بمعنى مؤتم به إمام فعال بمعنى مفعول وهو إمام عند من؟ عند من؟ هو أشهر إمام لكم؟ هل إمامته كإمامة الإمام أحمد بن حنبل؟ **الجواب**: لا، حاشا وكلا، بل هو إمام عندهم أصلا وفرعا، لأن أبا المعالي يعد من أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي، وهو من محققي على قولهم من محققي مذهب أبي الحسن الأشعري في المعتقد، لذلك له قوله المعتمد عندهم إذن قوله: (للإمام) هذا نقول: فيه تسامح. (الحرمي) أي: المنسوب للحرمي ما المقصود بالحرمي هنا؟ المنسوب للحرمين الذي يقال له: إمام الحرمين هذا لقب له يقال له: ضياء الدين، وإمام الحرمين. لماذا قيل: إمام الحرمين؟ قيل: أنه جاء وراء الحرم المكي والحرم المدني أربع سنين يفتي ويدرس ويؤلف، فسمي للمجاورة إماما للحرمين وليس هذا الوصف مختصا به ليس هذا الوصف مختصا به، وإنما شاركه غيره لكن إذا أطلق إمام الحرمين انصرف للجويني أبي عبد الله، أبي المعالي عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري الشافعي.

وقد سئلت مدة في نظمه** مسهلا لحفظه وفهمه

(وقد سئلت) هذا كلام للعمريطي، قد هذه للتحقيقية (سئلت) أي: طلبني، من الطالب هنا؟ طلاب العلم، ويحتمل أنه بعض العلماء، ثم سؤال العلماء في مثل هذه المواضع في التأليف والتصنيف قد يكون سؤالا للمقال، وقد يكون سؤال بالحال، بالمقال باللسان أيها العالم انظر كذا أكتب في مسألة كذا هذا سؤال يطالب بالمقال، وقد يكون بالحال أن ينظر حال العالم فيجد في الطلاب حاجة ماسة إلى نوع ما من التصنيف والتأليف فيقول: قد سألني، ويجوز هذا قد سألني يعني: الطلاب بلسان الحال، لم ينطقوا بهذا، لكن بحالهم وحاجتهم إلى كتاب ينظم هذا الكتاب قال: قد سألني، لكن الظاهر أنه سؤال بالمقال.

قال: (فلم أجد مما سئلت) إذن هناك إلحاح

(فلم أجد) (وقد سئلت) يعني: طلب مني من مقالي (وقد سئلت مدة) أي طلب مني مقالا بالمقال (مدة) أي من مدة، والمدة المراد بها البرهة من الزمن مدة طويلة. (في نظمه) يعني: في نظم كتاب الورقات لإمام الحرمين المذكور. (مسهلا) في نظمه المراد بالنظم هنا الأراجيز المعروفة على أوزان معينة وهي: "مستفعلن" ست مرات، هذه تسمى أرجوزة من باب الرجز، وزنه "مستفعلن" ست مرات والنظم هذا يعدل إليه كثير من العلماء، لماذا؟ قالوا: لأنه أسرع في الحفظ، أسرع من النسخ، وهذا لا **إشكال فيه** وأرسخ في الذهن وأعذب في السمع يعني النفس إذا سمع يعني تنشرح وتنبسط لذلك قال السفاريني:

وصار من عادة أهل العلم ** أن يعتنوا بالنظم في النظم

لأنه يسهل للحفظ كما ** يروق للسمع ويشفي النفس

---

(١) منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، أحمد إبراهيم حسن الحسنات ص/١٧٠

وصار من عادة عادة أهل العلم أن يعتنوا (...) المشار إليها سابقا بالنظم، في النظم.

لأنه يسهل للحفظ كما ** يروق للسمع ويشفي النفس." (١)

"(مستمدا من ربنا التوفيق للصواب) الصواب ما هو؟ ضد الخطأ، الصواب ضد الخطأ، إذن طلب المدد في أن يعينه الله يوفقه الله عز وجل في حصول هذا النظم على الوجه المراد، وهو أن يكون مسهلا لحفظه وفهمه قال: (والنفع) أي مستمدا من ربنا النفع، من ربنا النفع بالكتاب في الدارين النفع بالكتاب، (بالكتاب) المراد به هنا المراد به النظم، لا الورقات لأن الورقات ليس له عمل، (والنفع ؤ الدارين بالكتاب) الورقات ليس له عمل فيه، وإنما هو ينظم هذا النشر إذ النفع بالكتاب هذا في الدارين نقول الكتاب المراد به كتاب الناظم، هو الذي ((تسهيل ورقات تسهيل الورقات)). (في الدارين) الدنيا والأخرى في الدنيا كيف يحصل النفع؟ أن يقرأ الكتاب ويحفظ، ومن سن في الإسلام سنة حسنة نقول هذا يرجع إلى نص المؤلف ما من خير يدل عليه بتأليف أو نظم ونحو ذلك إلا ولصاحبه من الأجر الذي حصل الطالب، (والنفع) النفع قالوا هو إيصال الخير للغير (في الدارين) أي في الدار الدنيا والدار الأخرى بحصول الثواب على ما ترتب من النفع من كتابه في الدنيا، (بالكتاب) أي بالنظم هذه جملة ما ذكره الناظم هنا وقد ذكرنا أن تم أربعة أمور واجبة وهي: البسملة وذكرها، والحمدلة وذكرها، وبراعة التشهد، والصلاة والسلام على النبي – صلى الله عليه وسلم –، وهذه إذن أتى بواجبين، وترك الواجبين، **الجواب** لما ترك الصلاة والسلام على النبي عليه الصلاة والسلام؟ لم ترك التشهد مع أنها واجبة في التصنيف وقد أتى ببعض المستحبات والأولى أن يعتني بالواجبات قبل المستحبات؟

نقول: إما للاختصار

الجواب الثاني: أن يقال: إنه أتى بها لفظا يعني نطق بها ولو لم يكتبها لأنهم قالوا: اعتمدوا على حديث فيه ضعف: «من صل علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له مداد اسمي في ذلك الكتاب»، هذا حديث ضعيف، لكن هم يعملون به في الفضائل، قالوا: «من صل علي في كتاب» يعني: المراد بالصلاة هنا أعم من أن تكون كتابة، أعم من أن تكون كتابة بل فككوه لفظا كما اعتذر بالإمام البخاري رحمه الله في أول الصحيح فحينئذ نقول ترك الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم إما للاختصار، وكذلك التشهد، وإما لأنه أتى بها لفظا، وهذا كاف في المطلوب، ولكن يمكن أن يعتذر عن هذا أولى من هذا أنه أتى بها في آخر النظم ولذلك قال:

فالحمد لله على إتمامه ** ثم صلاة الله مع سلامه

على النبي

وعلى قولهم بالحديث استدلالا بالحديث يقول: «من صل علي في كتاب». ولم يقل في أوله ولا في آخره، فهو عام هو عام قد يصلى عليه في أول الكتاب وقد يصلى عليه في آخر الكتاب، فالحاصل أنه ترك التشهد والصلاة والسلام عليه – صلى الله عليه وسلم – لهاتين العلتين إما للاختصار وإما لأنه تلفظ بهما ولم يكتبهما، وإذا أجبنا بأنه ذكرهما في آخر المنظومة

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/١

أيضا لا إشكال، نقف على هذا.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.." (١)

"الدليل الرابع: أن المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به حقيقة المندوب طاعة هذه مقدمة صغرى وكل ما هو طاعة فهو مأمور به حقيقة النتيجة المندوب مأمور به حقيقة الدليل على القاعدة أو المقدمة الصغرى المندوب طاعة الإجماع وكل ما هو طاعة فهو مأمور به ما الدليل؟ ﴿((((((((((﴾، ﴿((((أطيعوا ((((﴾، ﴿(((((((((((﴾ الطاعة مأمورة به أو لا؟ مأمورة به ﴿((((أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [النور:٥٤] الطاعة مأمور بها الذي يقابل الطاعة ما هو؟ العصيان الطاعة امتثال الأمر العصيان مخالفة الأمر الطاعة موافقة أو امتثال الأمر والعصيان مخالفة الأمر فحينئذ إذا أمر الله بالطاعة يقابلها ماذا؟ العصيان فحينئذ يصدق لفظ الأمر على مطلق الطاعة الشاملة للمندوبات والشاملة للواجبات إذن نقول: القياس هذا من الشكل الأول وهو أن الطاعة أن المندوب طاعة وهذا بالإجماعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به حقيقة ينتج أن المندوب مأمور به حقيقة هذا يسمى قياسا من الشكل الأول؟ هاه نسيتوا المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به في الحقيقة نعم. لكن من أي أنواع الأشكال؟ أي نعم الحد الوسط أين هو الحد الوسط؟ المندوب طاعة.

وكل طاعة حمل بصغرى**وضعه بكبرى

هذا قياس بشكل أول هذا قياس من الشكل الأول إذن عرفنا أن المندوب مأمور به حقيقة وهذا هو القول المرجح ذهب بعضهم إلى أنه مأمور به مجازا واستدلوا بآية وحديث أما الآية فقوله تعالى: ﴿((((((((((الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ((((﴾ [النور:٦٣] قالوا: الرب جل وعلا رتب على مخالفة الأمر بماذا؟ بالعقاب وهو: الفتنة أو العذاب الأليم. هل المندوب إذا كان مأمورا به حقيقة يترتب على مخالفته العقاب؟ لا، قالوا: إذن المندوب ليس مأمورا به حقيقة. **والجواب** عن هذا أسهل ما يكون وهو أن الأمر نوعان: أمر إيجاب، وأمر ندب واستحباب. متى يحمل أو يقال: إن لفظ أمر ويأمر محمول على الإيجاب والندب حقيقة إذا لم تكن تم قرينة إما إذا وجدت قرينة تدل على أن المراد بالأمر هنا أمر إيجاب حمل عليه وهنا قرينة ظاهرة وهي: أن ترتيب العقاب على مخالفة الأمر دل على أن الأمر هنا. للإيجاب وليس مما هو نحن فيه ﴿((((((((((الذين يخالفون عن ((((((((﴾ المراد بالأمر هنا أمر إيجاب بدليل قوله: ﴿(((تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ((((﴾. ومعلوم أن اتفاق العقاب لا يترتب إلى على ترك الواجب فهذا قرينة وإنما يرد **الإشكال فيما** إذا أطلق ولم يقيد فحينئذ نقول: يصدق اللفظ على أمر الإيجاب وأمر الندب والاستحباب كذلك حديث «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة». والسواك مأمور به والسواك مندوب إليه بالإجماع والنبي - صلى الله عليه وسلم - نفى الأمر عن السواك وهو مندوب إليه فدل على أن تسمية السواك مأمورا به مجاز لا حقيقة لماذا؟ لأن لولا هذه امتناع لوجوب لولا الامتناعية هذه التي يحذف خبر بعده وجوبا.

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/١

وبعد غالب حذف الخبر حتم

وبعد لولا غالبا حذف الخبر حتم." (١)

"طلب فعل وطلب ترك، إذن شمل المندوب وشمل المكروه وبالاقتضاء المراد به الحكم الشرعي التكليفي، إذن دخل في حد الحكم الشرعي ولما قلنا بالوضع قلنا هذا ردا على من أخرج الحكم الشرعي الوضعي فأدخلناه في حد الحكم الشرعي أو التخيير هذا بيان لحكم الإباحة، وسيأتي إنها حكم شرعي لا تكليفي، إذن: الحرام والواجب والندب والكراهة الصحيح أنها تكليفية يرد **الإشكال الذي** استند عليه إمام الحرمين وغيره الجمهور في نفي وصف التكليف عن المندوب قالوا: إلزام ما فيه مشقة أو طلب ما فيه مشقة المندوب هل فيه مشقة؟ لفظ التكليف هذا فيه تطويق للعبد للمسلم أنه يفعل الشيء وفي نفسه نوع المشقة أو مشقة تامة أو بعض المشقة، هل المندوب إليه فيه مشقة أو لا؟ أمر حسي، هل إليه فيه مشقة أو لا؟ نقول: نعم فيه مشقة ولذلك ذكر الفتوحي: أنه قد يكون أشق من الواجب قد يكون المندوب فيه مشقة ومشقته تفوق مشقة الواجب الذي هو أصل في التكليف بالإجماع، بالإجماع أن الإيجاب والتحريم حكمان تكليفيان لكن المندوب والمكروه فيهما خلاف قد يكون في المندوب من المشقة ما ليست في الواجب أليس كذلك؟ اعتكاف العشر الأواخر من رمضان فيها مشقة أو لا؟ فيها مشقة قيام الليل بسورة البقرة والنساء وآل عمران مندوبة أو ليست مندوبة فيها مشقة أو لا؟ فيها مشقة. صيام النهار في الصيف فيه مشقة أو لا؟ فيه مشقة. إذن بالحس والمشاهدة أن المندوب قد تكون فيه مشقة بل المشقة ثابتة فيه بل السواك قد يستخدم السواك دقيقة أو دقيقة ونصف هل فيه مشقة؟ ليست فيه مشقة، أليس كذلك؟ صلاة ركعتين بعد المغرب هل فيها مشقة ليست فيها مشقة. الذي أدى إلى بعض الأصوليين بنفي المشقة عن المندوب نفيها عن بعض الأفراد بعض أفراد المندوب لا شك أنه لا مشقة فيها، والبعض الآخر فيه مشقة وقد تكون أعلى مشقة من الواجب هذا **الإشكال أورده** الزركشي في ((تشنيف المسامع)) وأجاب عنه **بجواب** جميل قال: والمشقة المعتبرة في المندوب باعتبار الجنس لا باعتبار كل فرد فرد باعتبار الجنس يعني: جنس المندوب من حيث هو فيه مشقة أما انتفاء المشقة عن بعض كالسواك، وركعتين خفيفتين نقول: انتفاء المشقة عن بعض الآحاد لا يلزم منه انتفاء المشقة عن الجنس وإثبات المشقة هذا مثله مثل الواجب أيضا الواجب قد يصل الإنسان بإيمانه وتلذذه بالعبادة ويصلي أربع ركعات الظهر قد لا يجد فيها مشقة كأنها ثوان مرت به انتفاء المشقة عن بعض أفراد الواجب لا يلزم منه انتفاء المشقة عن الجنس إذن نقول: اعتبار المشقة في المندوب باعتبار الجنس لا باعتبار كل فرد فردا.

المسألة الثانية التي جعلت بعضهم ينفي التكليف عن المندوب: هو التخيير، قالوا: المندوب مخير بين فعله وتركه فقاسوه على المباح فكما أن المباح ليس حكما تكليفيا كذلك المندوب ليس حكما تكليفيا لوجود التخيير، نقول: هذا يرد عليه بوجهين.." (٢)

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٠

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/١٠

"صحيح؟ إيش فيكم يا إخوان الأصول تدوخكم ولا إيش؟ ليست حكما تكليفيا إيش الدليل؟ ما هو حد التكليف؟ إذا قيل: إلزام نريد إذا قيل: إلزام ما فيه مشقة ما الذي دخل وما الذي خرج؟ من هنا ما الذي دخل وما الذي خرج؟ دخل الواجب والمندوب لأن فيه إلزام ما فيه مشقة مشقة الواجب جازمة ومشقة المندوب غير جازمة وأن المراد جنس المشقة لا باعتبار كل فرد فردا والذي خرج؟ المحرم؟ إلزام ما فيه مشقة قلنا: دخل الواجب والمندوب لا المحرم وخرج المندوب والمكروه والمباح إذا المباح على هذا القول تعريف التكليف بأنه إلزام ما فيه مشقة بأنه ليس بحكم تكليفي على القول الثاني في التكليف أنه طلب ما فيه مشقة ما الذي دخل وما الذي خرج؟ كلها دخلت وخرج المباح إذن المباح ليس حكما تكليفيا على التعريفين، لماذا؟ لأن التكليف إما إلزام أو طلب على الحدين والمباح ليس فيه إلزام ولا تكليف لذلك نص السيوطي على هذا.

وليس مندوب وكره

خالفناه في المندوب والمكروه.

وليس مندوب وكره في الأصح ** مكلفا ولا المباح فرجح

في حده إلزام ذي الكلفة لا طلبه ** والمرتضى عند الملأ

إذن نقول: هل الإباحة حكم تكليفي؟ **الجواب**: لا، إذا قيل: حكم تكليفي كيف نقول: هي حكم شرعي؟ هل بينهما تناف؟ هل بين الحكم التكليفي والشرع معارضة؟ إذا أثبت أحدهما ونفي الآخر؟ ها يا أمة محمد نعم ليس بينهما تعارض لماذا؟ لأننا حددنا الحكم الشرعي العام قلنا: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف، لذلك ذكرت لكم أن فهم هذا الحد يندرج تحته عشرات المسائل كل ما قلنا دخل وخرج وأطلنا في الحد كله من أجل نضبط هذه المسائل.

خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أربعة أحكام أو التخير إذن داخل في الحد الحكم الشرعي أو لا؟ الحكم التكليفي حكم شرعي وحكم الإباحة حكم شرعي لا تكليفي أيهما أعم كل حكم تكليفي شرعي ولا عكس لأن الأحكام التكليفية الأربعة: الإيجاب، والندب، والكراهة، والتحريم. هي حكم وضعي وداخلة في حد الحكم الشرعي قال: أو التخيير. قلنا: المراد بالتخير هنا المباح استواء طرفين فعلا وتركا هو داخل في حد الحكم الشرعي إذن الإباحة حكم شرعي وليست حكما تكليفيا لأن أو للاقتضاء أو هذه للتنويع والتقسيم إذن الحكم التكليفي والإباحة نوعان للحكم الشرعي مع الوضع أريد التباين فقط نوعان للحكم الشرعي الحكم التكليفي شرعي ولا **إشكال والأصح** في الحكم الوضعي أنه شرعي لا عقلي والإباحة حكم شرعي إذن لا تنافي بين أن نقول: هي حكم شرعي وليست بحكم تكليفي، وإنما ذكرت عند بعض الأصوليين في عد الأحكام التكليفية أنها خمسة الشيخ الأمين رحمه الله في المذكرة ونثر الورود يرى أنها من باب التساهل يعني: جمعا للأقسام. وبعضهم يرى أن الأحكام التكليفية الأربعة متعلقة بفعل المكلف وكذلك الإباحة خطاب تخيير بين الفعل والترك ومتعلقه فعل المكلف لأننا قلنا: ما خلا من مدح وذم. ما قلنا: فعل المكلف أخرج البهيمة والصبي والمجنون والنائم والساهي

لأنهم ليسوا مكلفين إذن تعلقت الإباحة بماذا؟ بأفعال المكلفين فحينئذ شاركت الإيجاب والندب إلى آخره في كونه متعلقا بفعل المكلف.." (١)

"هل فعل الحرام فيه خير؟ لا الربا هل فيه خير مثلا؟ لا ليس فيه خير، فحينئذ إذا أردنا إخراج الحرام فنحمل خير هنا أفعل التفضيل على غير بابها، ما تركه خير من فعله، اعترض عليه بأنه غير مانع لدخول الحرام فيه **والجواب** أن الخيرية تقتضي المشاركة بين الفعل والترك مع زيادة في جانب الترك وهو الثواب على الترك ولا عقاب في فعله. لو فسر بهذا لخرج الحرام، لأنه لا مفاضلة بين الفعل والترك في الحرام. مما حد به المكروه: ما نهي عنه نهيا غير جازم، ما: نشمل الأحكام الخمسة، نهي عنه: خرج الواجب لا نهي فيه، خرج المندوب لا نهي فيه خرج المباح لا نهي فيه ماذا بقي؟ الحرام والمكروه. ما نهي عنه نهيا، هذا للتأكيد غير جازم أخرج الحرام، ما طلب الشارع تركه طلبا غير جازم كذلك عرف أو حد بهذا ما: تشمل الأحكام الخمسة، طلب: خرج المباح الشارع تركه: خرج ما ترك الشارع فعله وهو الواجب والمندوب، طلبا غير جازم أخرج الحرام، ما مدح تاركه ولم يذم فاعله هكذا عرفه الفتوحي في ((المختصر)) ما مدح تاركه ولم يذم فاعله، ما مدح: خرج به المباح فإنه لا مدح في فعله ولا في تركه. ما مدح تاركه: خرج به الواجب والمندوب فإنه يمدح فاعلهما، ولم يذم فاعله: خرج الحرام فإنه يذم فاعله.

المسألة الثانية في صيغ المكروه:

أولا: لفظ كره ومشتقاتها كره يكره أكره كل ما يدل على لفظ الكراهة يستفاد منه، لكن هذا فيه **إشكال من** جهة أن أكثر إطلاق لفظ الكراهة كما سيأتي أنه على المكروه كراهة تحريم، فحينئذ لا بد من البحث عن قرينة تجعل الكراهة في النص بمعنى كراهة تنزيهية بمعنى: الكراهة التنزيهية، فحينئذ قد يطلق لفظ الكراهة في الشرع مرادا به المكروه في اصطلاح الفقهاء في اصطلاح: «إن الله كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال»، «قيل وقال»، «كره» فسر بالكراهة التنزيهية، إذن لفظ كره دل في النص على أنه مكروه كراهة تنزيهية لفظ البغض ومشتقاتها يدل على الكراهة: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق». إن صح الحديث: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق».

الثالث: النهي بصيغة لا تفعل، الأصل في النهي أنه للتحريم هذا الأصل، فإذا وجدت قرينة صارفة للنهي عن أصله فإنما يصرف إلى الكراهة، كراهة تنزيه «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس». لا تفعل، لا يجلس نقول: الأصل أنه يحمل على التحريم لكن لقرينة خارجة عن النص حمل على الكراهة كراهة تنزيه.

المسألة الثالثة: ما يطلق عليه المكروه يعني: محاله التي ينزل عليها.." (٢)

"وقيل معرفة لكن المرجح عند الكثيرين أن الأدلة نفسها هي أصول الفقه والمعرفة هذه وإن كانت طريقة موصولة إليه إلا أن النزاع بين الطرفين الظاهر أنه نزاع لفظي لماذا؟ لأن بعضهم نظر إلى أصول الفقه من حيث كونه مركبا إضافيا وبعضهم نظر إليه من حيث كونه لقبا وعملا من عرف أصول الفقه بالنظر الأول وهو كونه مركبا إضافيا قال: أصول الفقه أدلة

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٢

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٩/١٣

الفقه إلى آخره لماذا؟ لأن الأنسب هنا أصول جمع أصل فالأصل ما عليه غيره بني أصل الفقه أصول الفقه والأصل قلنا: يطلق في الاصطلاح على خمسة معاني أرجحها وأنسبها هنا؟ لا الدليل أنسبها الدليل لأن الفقه الأصل ما بني عليه غيره حسا كان أو معنى وهنا الفقه قد بني على الأصل وهو الدليل حينئذ نقول: أصول الفقه أدلة الفقه الإجمالية ومن نظر إلى كونه علما ولقبا جعل المركب الإضافي نسيا منسيا فقال: أصول الفقه هو العلم بالأدلة الإجمالية إذن هل ثم خلاف متوارد على محل واحد؟ **الجواب**: لا، إذن كل من التعريفين نظر إلى نظر نظر نظرا فمن نظر إلى كون أصول الفقه علما قال: هو العلم. ومن نظر إلى كون أصول الفقه مركبا إضافيا باعتبار الأصل قال: هو أدلة الفقه الإجمالية إذن لا ينبغي أن يجعل تعارض بين التعريفين فنقول: كلا التعريفين صحيح ولكن الأول نظر نظرا خاص والثاني نظر أيضا نظرا خاصا بعضهم قال: يعني: رجح أن يكون التعريف بالأدلة ووهى القول بأنه العلم أو المعرفة أن الأصول هي نفس الأدلة لا معرفتها لأن الأدلة إذا لم تعلم لا تخرج عن كونها أصولا إذن ما عرف مطلق الأمر وبقيت في الكتاب عدم العلم هل أخرج القاعدة عن كونها أصولا؟ **الجواب**: لا، هو علم علم سواء كان في السطور أو كان في الصدور هو أصول أصول عدم العلم به لا يخرجه عن كونه أصولا وإلا لخرج الآن في هذا الزمن أصول الفقه لأن الأصل أنه غير معلوم هذا هو الأصل الغالب الآن أصول الفقه لا يدرس ولا يدرس لو قيل: إن أصول الفقه هو العلم دون أن يكون مسمى الأصول هو الذي في الكتب نقول: خرج عن كونه أصولا والعلم أو عدم العلم لا يخرج الأصول عن كونه أصولا أيضا أصول الفقه قالوا: هذه ليست مطلقة أصول الفقه نحن لا نعرف أصول من جهة الإطلاق أي أصلا نقول: أصول الفقه. حينئذ يتعين أن يكون المراد هو أدلة الفقه وذكر الزركشي في ((التشنيف المسامع)) أيضا المسألة قريبة من هذه فقال: لأن أهل العرف لا يسمون العلوم أصولا ويقول: هذا كتاب في الأصول. أليس كذلك؟ أما العلوم فلا تسمى قال: لأن أهل العرف لا يسمون العلوم أصولا ويقول: هذا كتاب أصول. إذن حينئذ لا يرجح أن يكون المراد بأصول الفقه هو أدلة الفقه ومن قال: معرفة أدلة الفقه ونظر إلى كونه علما ولقبا وجعل المركب الإضافي نسيا منسيا أيضا لا إشكال. هذا هو حد أصول الفقه عند الأصوليين.

في ذاك طرق الفقه أعني المجمله **كالأمر أو كالنهي لا المفصله

وكيف يستدل بالأصول ** والعالم الذي هو الأصولي." (١)

"باقي مذهب ابن طلحة وهو: أنه قد يوجد الكلام من حرف وحد وقال: نعم هل جاء زيد؟ تقول: نعم حصلت الفائدة التامة. وهذا ضابط صحيح، يعني: وجود الفائدة التامة يستلزم الكلام هذا لا **إشكال فيه** مسلم لكن ليس كل دليل صحيح يصح تنزيله في أي موضع هذا يتنبه له بل الصحيح في نفسه لكن الاستدلال به في هذا الموضوع صحيح أو لا؟ ليس بصحيح الخوارج يستدلون بالقرآن كون مستدل بالقرآن يعني: مقالة صحيحة؟ لا المعتزلة نفي صفات الكلام وغيره؟ يستدلون بالقرآن والصفة لكن لا يلزم من كون الدليل الصحيح أن يكون المستدل عليه صحيح فهنا قال: نعم هذا يدل على أن الفائدة التامة قد حصلت، ولا تحصل إلا إذا وجد الكلام نقول: الفائدة التامة تستلزم التركيب ولا **إشكال** **ولكن** التركيب هنا من مسند ومسند إليه مقدرين بعد نعم، هل جاء زيد؟ نعم، يعني: نعم جاء زيد. لأن القاعدة المضطردة

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/١٥

عند النحاة أن ما يعلم يجوز حتما وعند البيانين كذلك إذن قوله؟ نعم، نقول: بعده مسند ومسند إليه لكنهما محذوفان، نعم جاء زيد.

وحذف ما يعلم جائز كما ** تقول زيد بعد من عندكما

من عندكما؟ زيد، يعني: زيد عندهم حذف الخبر.

من جاء؟ تقول: زيد، زيد هذا فاعل أين فاعله أين العامل محذوف إذن حذف ما يعلم جائز فإذا قال: هل جاء زيد نطق بالفعل والفاعل كالأفصح والأبلغ أن يقول: نعم، ولا يقول: نعم جاء زيد، إلا إذا كان هناك ثم نك (..) على التصحيح. هل جاء زيد؟ لا لم يأتي زيد إذن نعم ولا الجوابيتان عند ابن طلحة يصح أن يكتفا بهما عن الإسناد المسند والمسند إليه ونقول: هذا ضعيف وليس بصحيح إذا، قوله: أقل ما منه الكلام ركبوا. أقل ما ألف منه النحاة أو العرب الكلام الفصيح الكلام العربي قسمان، وقلنا هذا مسند ومسند إليه وهذا صوره بالتتبع والاستقرار أربعة صوره أربعة:

مبتدأ، وخبر: زيد قائم زيد مبتدأ وقائم خبره.

الثاني: مبتدأ وفاعل سد مسد الخبر: أقائم الزيدان بقوة قولك: أيقوم الزيدان.

الثالث: مبتدأ ونائب فاعل سد مسد الخبر: أمضروب العمران أمضروب مضروب هذا مبتدأ وهو اسم مفعول ويرفع نائب فاعل نائب الفاعل العمران سد مسد الخبر هذا الثالث.

الرابع: اسم فعل وفاعل: هيهات العقيق، هيهات: اسم فعل وهو ملحق بالأسماء والعقيق فاعل هذه أربعة صور للتركيب من اسمين فقط:

مبتدأ وخبر، مبتدأ وفاعل سد مسد الخبر، مبتدأ ونائب فاعل سد مسد الخبر، واسم فعل وفاعله.

قال: (أو اسم وفعل) وهذا تحته صورتان لأن الفعل قد يكون على الأصل مبنيا للمجهول للمعلوم وقد يكون مغير الصيغة.." (١)

"أكثر من مرجعهم إلى اللغة (والجزءان مفردان) الأصول هنا مفرد والفقه مفر ولا إشكال في الفقه إذن نقول: (والجزءان مفردان) من الإفراد المقابل للتركيب بهذا القيد من الإفراد المقابل للتركيب يطلق المفرد عند النحاة مرادا به ما يطاب إلى المثنى والجمع زيد هذا مفرد من جهة اللفظ ومن جهة المدلول من جهة اللفظ أنه لا ليس مركبا من كلمتين لأن المفرد عند النحاة على الصحيح الكلمة الواحدة أو اللفظة الواحدة أو الملفوظ بلفظ واحد عرفي اختر ما شئت أما عند المناطقة فيختلف إذن نقول عند النحاة نقول: يطلق المفرد مرادا به ما يقابل المثنى والجمع كزيد فإنه من جهة اللفظ مفرد ومن جهة المعنى مفرد لأنه يدل على شيء واحد مدلوله شيء واحد ويطلق أيضا على ما ليس مضافا ولا شبيها بالمضاف وهذا في باب المنادى وفي باب لا التي من نفي الجنس يطلق المفرد هناك ما ليس مضافا ولا شبيها بالمضاف فيشمل حينئذ زيد والزيدين يعني يشمل المفرد والمثنى والجمع تقول يا زيدان يا زيد يا زيدان يا زيد هذا مفرد في هذا الباب مفرد لماذا لأن المنادى هنا يا زيد يا زيدان زيدان هذا منادي وهو مفرد لذلك يبنى على ما يرفع به لو كان مرفوعا يا زيدون نقول زيدون

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٢٢

هنا مفرد هو في باب الإعراب زيدون هذا جمع وزيدان هذا جمع لكن في هذا الباب نقول زيدون وزيدان هذا مفرد في باب لا النافية الجنس كذلك نفس الحكم بقي الإطلاق الثالث وهو ما ليس جملة ولا شبيها بالجملة وهذا في باب المبتدأ والخبر ما ليس جملة ولا شبيها بالجملة الزيدان قائمان الزيدون قائمون، قائمون هذا مفرد لماذا لأنه خبر وليس بجملة ولا شبيه بالجملة، الزيدان قائمان، قائمان نقول هذا خبر وهو مفرد لماذا لأنه ليس جملة ولا شبيها بالجملة إذن عند النحاة يطلق المفرد ويراد به ما يقابل من هدف باب الإعراب ما يقابل المثنى والجمع ويطلق في باب المنادى واسم لا النافية الجنس ما ليس مضافا ولا شبيها بالمضافة، وفي باب المبتدأ الخبر ما ليس جملة ولا شبيها بالجملة هذه الثلاثة ليست مرادة هنا وإنما المراد في اصطلاح المناطق وهو الإفراد أو المفرد المقابل للتركيب وحده عند المناطقة المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء المعنى الذي لا يدل جزءه على جزء معناه هذا يسمى مفردا عند المناطقة (الأصول) ننظر إلى اللفظ أصول لو أخذت بعض اللفظ وهو الهمزة لوحدها أو الصاد لوحدها أو الواو أو اللام نقول: هذا اللفظ الذي أخذته وهو جزء من هذه الكلمة هل يدل على معنى من ما دل عليه لفظ أصول **الجواب** لا إذن ما لا يدل بعض لفظه على بعض معناه نقول: هذا مفرد عند المناطقة زيد زاي الزاي هل تدل على ما دل عليه لفظ زيد **الجواب** لا أما إذا قلت غلام زيد نقول هذا مركب لماذا لأنه دل جزؤه على جزء معناه يعني بعض لفظه يدل على بعض معناه كيف بعض لفظه يدل على بعض معناه ما هو معناه غلام زيد غلام منسوب لزيد هذا مدلوله من جهة كونه مركبا إضافيا غلام منسوب لزيد لو أخذنا غلام لوحدها هل تدل على جزء المعنى الذي دل عليه الكل أم لا نعم لأن المعنى الكل المستفاد من المرتب الإضافي غلام منسوب لزيد كيف قلت غلام لوحدها دلت." (١)

"عندنا موضوع وهو لفظ زيد وموضوع له وهو الذات المشخصة، أسد عندنا فيه واضع وهو: الرب. وموضوع وهو: لفظ أسد. وموضوع له وهو: الحيوان المفترس. وضعه في الرجل الشجاع نقول: أيضا هذا موضوع لكنه بوضع ثاني كما سيأتي في حقيقة المجاز (في موضوعه) أي: فيما وضع له. قال: الأصلي. يقصد به الأول وهذا يعبر بعضهم في هذا الموضع يقول: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا. وقد عرفه السيوطي بهذا في الكوكب.

الأول كلمة مستعمله ** فيما اصطلاحا أولا توضع له

وهذا قول ابن الحاجب وأيضا غيره اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا لكن أورد على أولا هذا اعتراض فتركه الناظم لهذا الاعتراض وهو: أن الأول اختلف فيه هل يستلزم الثاني أو لا؟ إن قيل: كل أول لا بد له من ثاني والحقيقة هي الأول فحينئذ الحقيقة تستلزم المجاز. ولا قائل به وإذا قيل: لا يستلزمه حينئذ نقول: الحقيقة لا تستلزم المجاز وهذا هو الأصح أن الحقيقة قد يكون اللفظ مستعمل حقيقة ولم يستعمل في المجاز وهذا كثير أن يكون اللفظ استعمل في معناه الأصلي ولم ينقل إلى معنى فرعي إذن المجاز يستلزم الحقيقة كما سيأتي وهل كل حقيقة لها مجاز؟ **الجواب**: لا، إذن قوله: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا هذا فيه إيهام دفعه أن نقول: موضوعه الأصلي الذي هو الابتدائي ولذلك بعضهم عدد هذه العبارة اللفظ المستعمل فيما وضع له ابتداء إذا ليس أول عندنا ولفظ أول فيه إيهام وفيه **إشكال قال** هنا: في موضوعه. يعني:

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٤

الأصلي فيما وضع له الأصلي يعني: يقصد الأول الذي وضعت العرب اللفظ لذلك المعنى المدلول عليه بحيث إذا أطلق لم يفهم منه إلا المعنى الذي وضع له ابتداء لفظ أسد وضع للحيوان المفترس نقول: معناه الأصلي هو الحيوان المفترس. اللفظ المستعمل في موضوعه إلى هنا في موضوعه هل خرج المجاز؟ لا لم يخرج المجاز وإنما خرج المجاز بقوله: الأصلي. لماذا؟ لأن الحقيقة موضوعه والمجاز أيضا موضوع إلا أن المجاز وضعه نوعي لا شخصي بخلاف الحقيقة الحقيقة المفردات هذا بالإجماع أنها موضوعة وإنما الخلاف في المركبات والوضع في المجاز وضع وزعي يعني: يسمع لفظ واحد من إطلاق الكل مرادا به الجزء ثم قس عليه ما بدا لك هل كل لفظ وضع مجازا استعمالا للكل في موضع الجزء؟ نقول: لا يحتاج هذا وإنما النوع فقط يعني: العلاقات التي تسمى علاقة المرسل مجاز المرسل خمس وعشرين نوع من استعمال أو إطلاق الاسم المسبب على السبب نقول: هذا لا يحتاج كل لفظ استعمل مجازا من إطلاق المسبب على السب أو العكس أن يكون منقولا وإنما جنس النوع استعملت العرب في موضع واحد من إطلاق المسبب على المسبب أو عكسه أو من إطلاق الكل مرادا به الجزء نقول: نقيس عليه ما بدا لنا بعد ذلك.

والسمع في نوع المجاز مشترك." (١)

"فإن جاء دليل السداد أنها صحيحة نقول ماذا؟ نقول: صحيحة. الصلاة في الوقت المنهي عنه منهي عنها لكن رأى النبي – صلى الله عليه وسلم – من يصلي سنة الفجر بعد صلاة الفجر ماذا نقول صحيحة أم النهي يقتضي الفساد؟ نقول: صحيحة. طيب القاعدة هو صلى في وقت نهي وهي منهي عنها نقول: جاء الدليل للسداد دل الدليل على ماذا؟ على أن الصلاة تصح صلى داخل المسجد بعد صلاة العصر فصلى ما حكم الصلاة؟ لا نقول: الصلاة باطلة لا تنعقد. لماذا؟ لعدم وجود على القول الأول لعدم وجود دليل يدل على الصحة وجد دليل يدل على صحة الصلاة المنهي عنها بعد صلاة الفجر وهي ركعتا الفجر السنة لأنها تفارق بقية الرواتب إذن لا تترك حضرا وسفرا وجاءت الأحاديث في فضلها وأيضا اختلف في وجوبها يعني تفارق عن بقية الرواتب حينئذ اختصاصه بكون ... المنهي عنه ليس فيه **إشكال إذن** نقول: إن جاء الدليل يدل على السداد نقول: حكمنا بصحة المنهي عنه، إن جاء دليل يدل على الصحة حكمنا بماذا؟ بصحة المنهي عنه أما إذا لم يأتي دليل على القول الأول قالوا: يقتضي الفساد مطلقا عبادة أو معاملة لعينه أو لغيره استدلوا بأدلة أولا قوله – صلى الله عليه وسلم – كما في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد». ولا تجد قول من الأقوال الخمسة يستدل بسنة أو بحديث إلا هذا القول أرباب هذا القول من «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد». وجه الاستدلال قوله: «من عمل عملا». «من». شرطية مبنية على السكون في محل الرفع مبتدأ «عمل». فعل شرط «عملا ليس عليه أمرنا». جملة أمنعت لعمل إذن «عملا ليس عليه أمرنا فهو رد». الجملة **جواب** الشرط فهو رد ليس عليه أمرنا يعني: ليس عليه ديننا ليس مما جاء الأمر به في الدين ليس عليه سنة النبي – صلى الله عليه وسلم – ما حكمه؟ «فهو رد». هذا حكم من الشرع من هذه صيغة شرط وتفيد العموم «من عمل». سواء كان العامل

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢٠

جاهل أو عالم إلى آخره «عملا». نكرة في سياق الشرط فيعم قال: «فهو رد». رد رد يرد ردا مصدر.

فعل القياس مصدر المعدل ** من ذي ثلاثة كرد رد." (١)

"الجنون الأصلي هو الذي إذا ولد زائل العقل يعني: يولد فاقد العقل. نقول: هذا مجنون أصلي. وإذا ولد بعقله حتى بلغ ثم سلب العقل حينئذ نقول: هذا الجنون طارئ وأيضا جنون مطبق وجنون غير مطبق الجنون المطبق هذا الذي لا يفيق بوقت من الأوقات مستمر والجنون غير المطبق هو الذي قد يفيق في بعض الأوقات دون بعض إذن الصبي والمجنون غير مكلفين لماذا؟ لأن مقتضى التكليف كما سبق دائما القاعدة المضطردة مقتضى التكليف ما المراد بالتكليف؟ الطاعة والامتثال الطاعة والامتثال تستلزم ماذا؟ القصد قصد القربة والتقرب إلى الله عز وجل هل هذه الموجودة في المجنون؟ **الجواب**: لا، هل هي موجودة في الصبي بنوعيه؟ **الجواب**: لا، إذن لا يمكن أن يمتثل المأمور ولا يترك المنهي عنه إلا بقصد القربة والطاعة هنا قال: لأن مقتضى التكليف الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف لأن القصد إما أن يكون بعد الفهم روي عن الإمام أحمد أن المجنون يقضي الصوم والصلاة، إذا عرفنا أن المجنون غير مكلف وروي عن الإمام أحمد رحمه الله رواية مشهورة أن المجنون يقضي الصوم والصلاة يلزم منه أن المجنون مكلف لأن القضاء فرع الأداء ولا يكون مطالبا بالأداء إلا إذا كان مكلفا حينئذ افترق أصحابه على فرقتين: منهم من ضعف الرواية قال: لا تصح عن الإمام أحمد، ومنهم من حملها على المجنون غير المطبق الذي يفيق أحيانا في وقت دون وقت إذن عرفنا أن الصبي بنوعيه غير مكلف أما الصبي غير المميز المميز فهذا لا **إشكال في** عدم تكليفه يعني باتفاق أنه غير مكلف، وأما الصبي المميز فهذا وقع فيه خلاف والمشهور عند الجمهور أنه غير مكلف مطلقا يعني: لا بصلاة ولا بغيرها لماذا؟ لانتفاء القصد ولحديث: «رفع القلم عن ثلاث». وذكر منها: «الصبي حتى يحتلم». وفي رواية: «حتى يكبر». وفي رواية: «حتى يبلغ». «رفع القلم». يعني: قلم التكليف إذن لا يكلف لا بأمر ولا بنهي الصبي بنوعيه غير مكلف حتى يكبر، حتى يحتلم، حتى يبلغ وإذا ورد نص الأصل أنه يذكر النص ثم يذكر التعليل.

ذهب بعضهم إلى أنه مكلف بالصلاة إذا بلغ عشرة وهو رواية مشهورة عن الإمام أحمد رحمه الله إذا بلغ عشرا للحديث المذكور السابق «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر». إذا تركوا الصلاة وهم عشر سنين قال: «واضربوهم». ولا يضربون إلا لفوات واجب لأنه لا عقاب إلا على ترك واجب فدل على أن الصبي الذي بلغ عشر سنين ولو لم يبلغ هو مكلف بالصلاة فحسب أليس كذلك؟ هذا ظاهر الاستدلال أجيب عن هذا: بأن الصبي مطلقا غير مكلف على الصحيح ويجاب عن هذا الحديث بأن الأمر هنا «مروا أولادكم». هو ليس للصبيان وإنما هو لولي الصبي بأن يأمر صبيه وهذه مسألة فيها نزاع إذا أمر الشرع شخصا أن يأمر ثالثا هل الثالث مأمور بالأول أو لا؟ المشهور لا وإنما الأمر موجه للأولياء والأولياء هم الذين يأمرون صبيانهم أولادهم.

وليس من أمر بالأمر أمر لثالث ** إلا كما في ابن عمر." (٢)

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢٦

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢٧

"وهو مذهب جمهور الأصوليين وهو الحق لأنه في حالة سكره لا يفهم الخطاب فانتفى أحد الشرطين التكليف أما إذا كان يعقل ويفهم الخطاب فهذا مكلف لتوفر الشرطين ولكن هذا لا يسمى سكرانا الذي كان في مبادئ الطرب والنشوة هذا الأصل أنه لم يوصف بكونه سكران لماذا؟ لأن السكر يزيل العقل ويزيل الفهم فحينئذ إذا كان في أول سكره ونشوته وطربه نقول: هذا لا يسمى سكرانا فحينئذ إذا لم يكن اتصف بوصف يحكم عليه بكونه لا يفهم الخطاب أو غطي على عقله نقول: الأصل التكليف فهو مكلف. إذن من كان في مبادئ النشاط وفي أوائل السكر نقول: هذا مكلف ولا إشكال. لماذا؟ لأنهم لم يكن سكرانا من حيث النتيجة وأيضا لتوفر الشرطين فيه وذهب بعضهم إلا أن السكران مكلفا مطلقا وهو مذهب الحنفية وقول للشافعي لو وجبت الزكاة على من تلبس بالسكر وجبت الزكاة هل نقول لكون الزكاة قد وجبت في حال سكره أنه مكلف؟ لا لماذا؟ لأن وجوب الزكاة على السكران من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لو قتل هل يضمن؟ يضمن لماذا؟ يضمن هو غير مكلف نقول: أروش الجنايات هذا من قبيل ربط الأحكام بأسبابها طيب وحكم الوضع وحينئذ التكليف الذي يشترط فيه العقل وفهم الخطاب هو الحكم التكليفي لا الوضعي أما قوله تعالى: ﴿((((((((((الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم ((((((((﴾ [النساء: ٤٣] نقول: هذا **الجواب** عنه أنه كان في ابتداء الإسلام أول الإسلام كان الخمر ليست محرمة وكان النهي عنها نزل تدريجيا فكان النهي ﴿((تقربوا الصلاة وأنتم ((((((((﴾ أي: لا يأتي وقت الصلاة وأنتم في حال سكر إذن ليكن السكر في وقت ليس ملابسا لوقت الصلاة بحيث إذا حضر وقت الصلاة وأنتم سالمون من هذا الوصف إذن ﴿((((((((((((((((((﴾ ليس المخاطب به هنا السكارى وإنما المخاطب به الصحابة في حال صحوهم ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ هذا خطاب ﴿((تقربوا الصلاة وأنتم ((((((((﴾ إذن المخاطب من؟ الصحابة هل خوطبوا في حال يعني: بعض الصحابة هل خوطبوا في حال سكرهم أم قبل سكرهم؟ الثاني إذن نهوا عن القربان إلى وقت الصلاة وهم متلبسون بهذا الوصف إذن لم يكن الخطاب هنا للسكران، قال ابن قدامة: **الجواب** أن يقال هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر – يعني: التحريم النهائي ﴿(((((((((((((((﴾ [المائدة: ٩٠]– والمراد منه المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة كي لا يأتي عليه وقت الصلاة وهو سكران كما يقال: لا تقرب التهديد وأنت شبعان. أي: لا تشبع لتكون خفيفا حتى يأتي وقت التهديد وأنت غير ثقيل كما في قوله تعالى: ﴿((((تموتن إلا وأنتم مسلمون ((((﴾ [آل عمران: ١٠٢]. كيف يعلم هو ما سيموت عليه هذا غيب أي: الزموا الإسلام حتى إذا وافاكم أو جاءكم الموت وافاكم وأنتم مسلمون مثله ﴿((تقربوا الصلاة وأنتم ((((((((﴾ [النساء: ٤٣] أي: الزموا صحوكم حتى يأتي وقت الصلاة وأنتم ليسوا على هذا الوصف، وقيل هو خطاب لمن وجد منه مبادئ النشاط والطرء إذن هذا ليس بسكران في الأصل لأن عقله مازال وفهمه للخطاب ما زال إذن قوله هنا:." (١)

"هذا بالإجماع أن المحدث وقت حدثه صار هذا الحدث ظرفا للتكليف وليس بظرف لإيقاع المكلف به ولا **إشكال** **بين** النوعين، حينئذ يفرع عن هذه القاعدة أيضا خطاب الكفار لفروع الشريعة، وحينئذ نقول: هم لا يطالبون بها وقت كفرهم لأن يصلوا، ويزكوا إلى آخره وإنما الفائدة تكون في الدنيا باعتبار التخفيف والتيسير لمن أراد الدخول في الإسلام،

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٢٧

وباعتبار الآخرة الزيادة في العذاب وتضعيفه على من لم يدخل في الإسلام لأنه يعاقب على كفره ويزداد عذابا على ترك هذه المأمورات وارتكابه هذه المنهيات بل بعضهم يرى أن المسلم إذا عوقب على ترك الأمر أو على فعل النهي فالكافر من باب أولى وأحرى فكيف يترك المسلم المأمور به ويعاقب الكافر يتركه ولا يعاقب؟ وكيف يرتكب المسلم المنهي عنه ويعاقب والكافر يتمتع ويكتسب المناهي كلها ولا يعاقب؟ إذن يفرع على هذه القاعدة هذه المسألة بعض أهل العلم لا يذكر القاعدة ابتداء وإنما يذكرون خطاب الكفار في فروع الشريعة في هذا الموضع وقد لا يتنبه الطالب إلى أنها مبنية على قاعدة مختلف فيها وهي: حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف. هذا هو الصواب وإن كان يعنون لها بالخطاب حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ نقول: **الجواب**: لا، ليس شرطا في صحة التكليف عرفنا أن المجنون غير مكلف لفقد العقد وحينئذ لو صلى المجنون هل تصح صلاته؟ **الجواب**: لا، لماذا؟ لانتفاء العقل عنه حينئذ لم تجب الصلاة ولم تصح الصلاة سواء كان المجنون أصليا أم طارئا عليه الجنون أو كان مطبقا أو غير مطبق بأنواعه الثلاثة نقول: هو غير مكلف لماذا؟ لعدم القصد لأنه إذا تلبس بالعبادة إنما يتلبس بها على وجه القربة والطاعة والقربة والطاعة لا بد لها من نية تقرب إلى الله لا عمل إلا بنية ﴿((((((أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له ((((((((﴾ [البينة:٥] وهذا لا يتصور أن يخلص المجنون إذ هو مجنون مسلوب العقل. إذن يترتب على ثبوت الجنون ارتفاع التكليف والأولى في مثل المجنون والصبي أن يعلل بالحديث لماذا ارتفع التكليف عن المجنون وعن الصبي؟ نقول: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع القلم». يعني: قلم التكليف والسبكي الكبير له رسالة في شرح هذا الحديث «رفع القلم عن ثلاث». أي: قلم التكليف لا أمر ولا نهي «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم». أو «يكبر» أو «يبلغ» روايات «وعن المجنون حتى يفيق». إذن يفيق هذا مغير الحكم هنا مغير المجنون ارتفع عنه التكليف لا خطاب بأمر ولا بنهي لماذا؟ للحديث ثم نعلم لأن هذه العبادة لو توجهت إليه بالإيجاب حينئذ لا بد من قصد التقرب إلى الله وهذا لا بد له من النية ولا نية إلا من عاقل ليفهم ما يريد لأن النية كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: تتبع العلم حيث علم الشخص ما سيصنع وجدت النية فلا يحتاج إلى تحصين. فلا تحتاج إلى تحصين إذن لو صلى المجنون حينئذ نقول: صلاته باطلة ولا تنعقد أصلا. صلاته غير منعقدة لعدم إيجابها عليه وعدم صحتها منه الصبي بنوعيه المميز وغير المميز على الصحيح أنه غير مكلف للحديث المذكور «وعن الصبي حتى يحتلم»، «حتى يكبر»، «حتى يبلغ».." (١)

"القيد ولكن نقول: الصواب أنه نحتاج إلى هذا القيد لأن المستغرق هناك نعممه ونجعله بنوعيه وهنا دفعة واحدة نقول: احترز به عن المطلق فإنه يتناول أفراده لكن على جهة البدل فهو عام ولكن عمومه بدلي إذا دفعة واحدة، أي: مرة واحدة عرفنا التفريق بين البدل والمرة الواحدة نعم احترز به عن المطلق لأن المطلق عام وعمومه بدلي لا شمولي بلا حصر احترز به عن أسماء العدد لأنها تتناول اثنين فصاعدا لكن يشترط في العام أن يتناول اثنين فصاعدا بلا منتهى لا يحد أبدا اقتلوا المشركين مئة ألف مليون مليار ما يحد ليس له نهاية أما اقتل عشرة رجال نقول هذا عام أو خاص نقول: هذا المرجح المعروف المشهور أنه خاص لذلك خطئ صاحب ((المراقي)):

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٨

ما استغرق الصالح دفعة بلا ** حصر من اللفظ كعشر

مثل بالعشر جعله مثالا للعام والمعروف والمشهور أنه ليس من العام إذن قوله: (بلا ** حصر) أخرج به أسماء العدد فإنها متناولة لكل ما يصلح له لكن مع الحصر فإذا قيل عندي عشرة دنانير عشرة هذا يتناول الواحد، والاثنين، والثلاثة، والأربعة، ومرة واحدة دفعة واحدة نعم دفعة واحدة لكن ورد **الإشكال عليه** أنه منته محصور إذن أسماء العدد متناولة لكل ما يصلح له اللفظ لكن مع الحصر وهذا بناء على أنها ليست بعامة وهو المعروف المشهور عند الأصوليين والمراد هنا أن الأعداد وأسماء العدد تدل على انحصار الشيء والشرط في العام أن لا يدل على انحصاره في عدد معين إذن اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة واحدة بلا حصر، قالوا: (وحده) أي: العام، (لفظ) إذن أخرج المعنى فالمعنى لا يوصف إلا بالعموم وأخرج الفعل (يعم) هنا قال: (العام) حد العام لفظ يعم إذا استخدم ماذا؟ هذا ماذا نسميه؟ الدور لأنه يرد السؤال حد العام ما هو لفظ (لفظ يعم) ما المراد بيعم؟ قال: مشتق من العام ما هو العام (لفظ يعم) فحينئذ نقول: هذا دور وهذا يجب إسقاطه في الحدود لكن نقول: هنا يعم ليس المراد به العام الاصطلاحي (وحده) أي: حد العام ماذا اللغوي أم الاصطلاحي؟ الاصطلاحي ويعمه هنا المراد به ما يرادف الاستغراق والاستيعاب والتناول والشمول حين ... أراد بالمعنى هنا للعام المعنى اللغوي هل يلزم منه الدور **الجواب** لا إذن لا دور (يعم) أي: يتناول أفراه دفعة، (أكثرا ** من واحد) أكثر الألف هذه للإطلاق، (من واحد) خرج به المطلق، وخرج به العلم الجزئي شخصي وخرج به النكرة في سياق الإثبات هذه ثلاثة أمور وتؤخذ من ما فصلناه في الحد (من غير ما حصر يرى) من غير حصر (ما) هذه زائدة يعني: من غير دلالة على حصر فإن دل على حصر ولو كان متناولا فليس بعام ليس برور (يرى) هذا مبني لما لم يسمى فعليل تكملة، (من قولهم) أي: مشتق (من قولهم عممتهم) (عممتهم) بفتح الميم لا بكسرها (عممتهم) لأنه من عم يعم من باب نصر ينصر عم يعم، (من قولهم) من قول العرب، (عممتهم بما معي) يعني: (بما) يعني: بالعطاء الذي (معي) عممهم بالعطاء يعني: شملهم وأحاطهم بالعطاء.." (١)

"وكلها ترجع إلى قرابة العشرين كما ذكرا القرافي رحمه الله تعالى (في أربع) يعني: في أربعة أنواع. وليست محصورة بل هي في أكثر من أربعة أنواع وإنما قيد (في أربع) مراعاة للمبتدئ لأن المبتدئ إذا قيل له: هذه خمسة أقسام أو عشرة أنواع. فهو أسهل للضبط وأدعى للحفظ إذن نقول: هذا من باب الضبط للمبتدئ. وإلا هي أكثر من من أربعة (في أربع) هنا في **إشكال لغوي** أن المقدر مميز أو التميز أربع أنواع أو أقسام ومعلوم أن الأقسام جمع قسم أو أنواع جمع نوع وكل منهما مذكر حينئذ يتعين أن يكون أربع مخالفا للمعدود لأنه من الثلاث إلى التسع نقول: الأصل فيه المخالفة واحد والاثنان المطابقة يطابق المعدود تذكيرا وتأنيثا، وأما ما زاد من الثلاث إلى التسع الأصل فيه المخالفة عشر رجال، وعشرة نساء هذا الأصل عشر نساء وعشرة رجال لا ليس العشرة تسع نسوة وتسعة رجال إذن الأصل فيه المخالفة هنا (أربع) أنواع يعني: أربع أنواع. لما لم يخالف الناظم رحمه الله تبعا للقاعدة؟ لأن المحذوف عند العرب كالثابت المحذوف والمقدر هذا يعتبر يعني: من جهة المعنى فهو كالثابت. حينئذ لا بد من مراعاته فيذكر مع المؤنث المحذوف فيذكر العدد مع المعدود المؤنث المحذوف

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/٢٨

ويؤنث العدد مع المعدود المذكر المحذوف إجراء للقاعدة نقول: **الجواب** أن القاعدة قاعدة المخالفة بين العدد والمعدود هذه إنما تكون إذا ذكر لفظ العدد أو الاسم المعدود حينئذ إذا قيل: تسعة رجال. نقول: يجب هنا التأنيث لماذا؟ لأن المعدود وهو رجال قد ذكر ولفظ به أما إذا تقدم الاسم المعدود أو حذف فالقاعدة ليست واجبة وإنما يكون المتكلم مخيرا بين التذكير والتأنيث فحينئذ لو أراد الرجال وحذف لعلم المخاطب لذلك قال: عندي تسعة. عندي تسع لا **إشكال ويعني** به الرجال لا يجب هنا أن نقول: لا بد من التأثيث لأن المعدود مذكر وحينئذ في العدد يجب التأنيث نقول: لا يجب وكذلك إذا تقدم إذا تقدم الاسم المعدود على العدد جاز للمتكلم التذكير والتأنيث إذن اشتراط القاعدة تطبيقها مخالفة اسم العدد للمعدود تذكيرا وتأنيثا نقول: هذا يجب إذا ذكر الاسم المعدود، أما إذا حذف فحينئذ يجوز التأنيث ويجوز التذكير ولذلك جاء في الحديث هذا يريده بعض أهل العلم عند قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال». قال: «ستا». وهنا المحذوف ست أيام لأن الصيام يكون في اليوم الذي هو النهار لا في الليل إذن المراد ستا ليالي وإنما المراد ستة أيام إذن لم يؤنث مع وجوب التأنيث **الجواب** عن هذا نقول: لا **إشكال ليس** في الحديث مخالفة للقاعدة وهذا التعبير فيه **إشكال نقول** الحديث مخالف للقاعدة لأن القاعدة تأخذ من الكتاب ومن السنة وهذا قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لكن التعبير من باب التساهل فقط حينئذ نقول: لا مخالفة بين القاعدة والحديث الحديث جاء ماذا؟ مع حذف الاسم المعدود وإذا حذف الاسم المعدود جاز التذكير والتأنيث أما القاعدة وهي وجوب المخالفة فيما إذا ذكر المعدود هنا قال: (في أربع). والأصل أن يقول: في أربعة.." (١)

"وما عداها فهو جمع كثرة أفعلة كأسلحة، وأرغفة، أفعلة أفعلوا مثل ماذا؟ أرجل وأفلس، أفعلة، أفعل، فعل صبية فتية ثم كأفعال كأفراس وأحماد نقول هذه كلها جموع قلة وما عداها فهو جمع كثرة كقلوب ورجال وغلامان كل هذه كل ما لم يكن على هذه الأوزان الأربعة فهو جمع كثرة ما دلالة كل منهما حصل نزاع بين النحويين والأصوليين في هذه المسألة: أولا اتفق الأصوليون على أن جمع القلة وجمع الكثرة إذا دخلت عليهما أل استغراقية فهو للعموم يبدأ من الثلاث إلى ما لا نهاية متى إذا دخلت عليه أل الاستغراقية وهو الذي معنا الآن قال: (الجمع) إذن بنوعيه جمع القلة، وجمع الكثرة المعرف باللام يفيد العموم وإفادته للعموم معناه أنه يدل على أقل الجمع وهو ثلاثة إلى ما لا نهاية إذن لا فرق بينهما تعريفا بقي ماذا؟ تنكيرا المشهور عند النحاة أن جمع القلة ما دل على الثلاث إلى العشرة هذا جمع قلة وجمع الكثرة ما دل على أو مبتدأ وهو أحد عشر إلى ماذا؟ ما لا نهاية إذن فصلوا بينهما لا يجتمعان ما سمع فيه في لغة العرب بعض الألفاظ الجموع سمع فيه جمعان جمع قلة وجمع كثرة مثل قروء، وأقراء، قروء هذا جمع كثرة لأنه ليس من الأربعة وأقراء أفعال أفراس دع الصلاة أيام أقرائك جاء في السنة ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] جمع كثرة ما سمع فيه الجمعان لا **إشكال القلة** للقلة والكثرة للكثرة أقراء يستعمل من الثلاث إلى العشرة وقروء يستعمل من أحد عشر إلى ما لا نهاية لكن بعض التراكيب بعض الجموع سمع قلة فقط كرجل يجمع على أرجل ولم يسمع كثرة وبعضها سمع الكثرة ولم يسمع القلة مثل رجال، رجال جمع رجل نقول الرجال جمع كثرة لم يسمع قلة إذن ما الذي يحصل عند النحاة إذا استعمل جمع الكثرة في

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٣٠

القلة فهو مجاز، وإذا استعمل جمع القلة في الكثرة فهو مجاز، إذن ينوب أحدهما عن الآخر مجازا وما وضعته العرب للقلة فاستعمل للقلة وما وضعته للكثرة فاستعمل لكثرة فهو حقيقة هذا على قول من؟ النحاة لكن المرجح عند كثير من الأصوليين الذي عبر عنه الشيخ الأمين رحمه الله قال: ولا تبال بقول كثير من النحاة أن جمع القلة وجمع الكثرة يشتركان مبدأ ويختلفان انتهاء، يشتركان مبدأ وهو أن أقل الجمع ثلاثة على الصحيح ويختلفان انتهاء يعني: يبدأ جمع القلة وجمع الكثرة في ثلاث ثم يسيران إلى العشرة يقف جمع القلة ثم يستمر ويواصل جمع الكثرة لأن التفريق لا دليل عليه نحن نقول الآن هذه المسائل لغوية العموم مستفاد من لغة العرب ودائما إذا عرف الأمر مستفاد من أي شيء هل هو من اللغة أو من الشرع؟ هذه ينتبه لها طالب العلم لأنها تأتي مسائل يرجحها هذا الأصل فإذا قيل إن العموم مستفاد من اللفظ وقد دلت اللغة على هذا إن ثبت شرعا ولا أعلم هذا الله أعلم إن ثبت شرعا تم مغايرة بين العموم الشرعي مع العوم اللغوي؟ حينئذ نقول: هات الدليل إن أثبت فعلى العين والرأس وإلا يبقى الأصل أن الاستفادة استفادة العموم تكون من اللفظ لغة إذن هل فرق أهل اللغة بين جمع القلة وبين جمع الكثرة ابتداء؟ **الجواب** لا ومن عنده دليل فليأتي به أليس كذلك؟ حينئذ نقول إذا." (١)

"إذا قلنا: الخاص يقابل العام إذن حينئذ يؤخذ حد الخاص من حد العام، العام سبق أنه ما هو؟ اللفظ المستغرق على ما ذكره الناظم هنا لأنه نظم الخاص على وفق ما ذكره صاحب الأصل وهو ما يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر هذا حد العام عند الجويني صاحب ((الورقات)) ما يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر إذن الخاص ضده ما لا يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر ما لا يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر أو من غير حصر وإنما يتناول شيئا محصورا ولذلك بعضهم يقول: الخاص هو اللفظ الدال على محصور بشخص أو عدد. الخاص ما هو؟ هو: اللفظ الدال على محصور بشخص. وعدد لشخص. يعني: به أعلام علم الشخص زيد هذا مدلوله شخص لا يتناول غيره أو بعدد سواء دل على واحد كرجل أو اثنين كرجلين أو ثلاثة فأكثر كرجال وعشرة عشرة الذي هو الأعداد ثلاثة أربعة خمسة ستة عشرة نقول: هذه الأعداد تدل على شيء محصور ولذلك هي عند الكثيرين من الأصوليين من الخاص الذي أريد به من العام الذي أريد به الخاص وسبق أن هذا النوع العام الذي أريد به الخاص ليس من العام الذي أريد به العموم ولا من العام المخصوص فالذي يبحث عنه الأصوليون لترتب الأحكام الشرعية عليه هو العام الذي أريد به العموم يعني: لم يخرج عنه فرد من أفراده أو العام المخصوص الذي دخله التخصيص لقوله تعالى: ﴿((((((((((((((((((((((((((((((﴾ [التوبة:٥] أما العام الذي أريد به الخاص فهذا من قبيل الخاص لذلك عند جماهير الأصوليين عشرة إلا ثلاثة هذا من قبيل العام الذي أريد به الخاص والقرينة هي إلا. ولذلك يرد **إشكال كبير** وبضعهم يقول: لا **جواب** عنه. إذا قيل: الاستثناء معيار العموم وسبق أن الذي يدل على شيئين فصاعدا مع حصر كأسماء العدد ليس من العام وسبق أن ما دخله الاستثناء يدل على أن المستثنى منه عام جاء القوم إلا زيدا القوم هذا عام لماذا؟ قبل اسم الجمع نقول: إلا دليل ظاهر لفظي قرينة جاء القوم إلا زيدا الاستثناء معيار العموم إذن زيدا هذا مستثنى والمستثنى منه القوم فدل الاستثناء الذي قلنا: إنه معيار العموم على أن لفظ القوم عام طيب له علي عشرة إلا ثلاثة، إلا ثلاثة إلا أداة استثناء ثلاثة مستثنى مستثنى منه عشرة وتناول شيئا فصاعدا هل هذا عام أم لا؟ قال بعض

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٣٠

الأصوليين: إنه عام. والأكثر والمشهور والذي عليه التعويل أنه خاص كيف وجه الاستثناء هنا مع الحكم عليه بأنه خاص؟ قالوا: عشرة إلا ثلاثة المراد به سبعة كني به عن السبعة هذا هو **الجواب**، وبعضهم يستشكل هذا **الجواب** والمسألة فيها نوع **إشكال إذن** نقول: اللفظ الدال على محصور بشخص كزيد علم الشخص أو على محصور بعدد سواء كان نصا في العدد أو من حيث الدلالة رجل يدل على واحد هل هو اسم عدد؟ لا، واحد يدل على واحد على معدود واحد أليس كذلك؟ أما رجل رجل نكرة دل على الوحدة لكن من حيث المعنى رجلان دل على الاثنين بألف الاثنين رجال دل على ثلاثة فأكثر نقول: هذا محصور.." (١)

"إلى آخره فحينئذ إلا لما كانت أم الباب أفردها بالحكم وألحق كل ما دل على معنى استثنائي بها فقال: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام بإلا وهي أم الباب وهي حرف بالإجماع أو إحدى أخواتها أخوات إلا هكذا عرفه أكثر الأصوليين وعبارة صاحب ((المختصر التحرير)) قال: إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة. هل هو كالتعريف السابق، إذا قيل: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام بإلا أو إحدى أخواتها. وإذا قيل: إخراج ما لولاه لوجب دخوله في الكلام السابق – يعني: لغة – هل هما بمعنى واحد؟ **الجواب** لا، لماذا؟ لأن الحد الأول قال: لدخل إخراج ما لولاه لدخل في الكلام ولم يعين حكم الدخول هل هو واجب أم جائز؟ ولذلك عبر بعضهم قال: إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة. وبعضهم قال: إخراج ما لولاه لجاز دخوله لغة، ومحل الخلاف هو النكرة في سياق الإثبات هل يصح أن يقال: جاء رجال إلا زيدا أو لا؟ من عرف الاستثناء بأنه إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة هل يجب دخول لفظ زيد أو الفرد زيد في رجال وهو نكرة جمع؟ نقول: لا، لا يجوز. لماذا؟ لأن النكرة كما سبق سواء كانت مفردة أو مثناه أو مجموعة هي من قبيل العام هل هي من قبيل العام؟ لا ليست من قبيل العام، وإنما من قبيل الخاص لأن اللفظ دل على محصور لعدد والواحد كرجل يحمل على الواحد ورجلين يحمل على الاثنين ولا يعم ورجال يحمل على أقل الجمع إذن هل يجب دخول زيد في قوله: رجال لو قيل: جاء رجال إلا زيدا؟ **الجواب** لا حينئذ إذا عرفنا الاستثناء بأنه إخراج ما لولاه لوجب دخوله لما صح الاستثناء من النكرة من سياق الإثبات لأن زيد لا يجب دخوله في ما قبل فيكون احترز بالوجوب هنا عن قوله: جاء رجال إلا زيدا، لأن رجال هذا نكرة والنكرة في سياق الإثبات ولو كانت جمعا لا تعم فزيد حينئذ ليس بواجب الدخول في رجال لأنه إذا قيل رجال وأقل الجمع ثلاثة قد يعني به بكرا ومحمدا، وخالدا، أما زيد فلا يجب دخوله فإذا حمل اللفظ على الثلاثة الذي هو أقل معنى الجمع أو مدلول الجمع وهو الأصح حينئذ لا يجب دخول زيد في لفظ رجال أما إذا قيل: إخراج ما لولاه لجاز دخوله حينئذ جاز وصح الاستثناء من النكرة. فإذا قيل على القاعدة السابقة أن الاستثناء معيار العموم أي القولين يرجح عندكم؟ لوجب دخوله الاستثناء من النكرة؟ الثاني: أنه لجاز دخوله. إذن إذا أطلق الأصوليون القول بأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في الكلام يحمل الدخول هنا على الوجوب أو على الجواز؟ على الجواز وابن مالك رحمه الله يقول: إذا وصفت النكرة صح الاستثناء منها بإلا وإلا فلا إذا وصفت النكرة وهذا يشكل على قول الأصوليين بأن الاستثناء معيار العموم إلا إذا حمل على المجاز

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٣٢

أو على أنه من العام الذي أريد به الخصوص كعشرة إلا ثلاثة حينئذ لا إشكال، لكن ابن مالك رحمه الله يرى أن النكرة إذا وصفت جاز الاستثناء منها وإلا فلا إذن هذا فصل بين القولين.." (١)

"أمكن الجمع فهو أولى فهو مقدم كما يأتينا في تعارض الأدلة إذن نقول: إذا تعارض لفظ عام مع لفظ خاص في الكتاب في القرآن وكان الحكم مختلفا بين العام والخاص وجب حمل العام على الخاص أو يقيد العام بالخاص فحينئذ نعمل الخاص فيما دل عليه ونعمل العام فيما بقي بعد التخصيص وهذا مذهب جماهير العلماء أنه يخصص الكتاب بالكتاب كذلك الآية نفسها تخصص ببعض أفرادها في المطلقة غير المدخول بها ﴿((((طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها﴾ [الأحزاب:٤٩] إذن ﴿((((((((((((((((﴾ هذا خص بالحوامل وخص بغير المدخول بها وإذا ثبت نص ثالث ورابع وآخر حينئذ نخصص من هذا العام الأفراد التي دلت الأدلة الخاصة بأنها غير مراده بالحكم إذن هل يجوز وهذا سؤال غريب هل يجوز أن يخصص الكتاب بالكتاب؟ نقول: نعم وعليه جماهير أهل العلم وهو الحق لما ذكرناه بالوقوع الوقوع دليل الجواز دائما أهل العلم وهو الحق لما ذكرناه بالوقوع الوقوع دليل الجواز دائما هذه قاعدة عامة عند الأصوليين وغيرهم حتى عند النحاة والصرفيين هل يجوز كذا؟ نقول: نعم دليله قال الشاعر إذا وقوع والوقوع دليل دليل الجواز إذا وقوعه في الكتاب ﴿((((((((((الله في أولادكم﴾ [النساء:١١] هذا مخصص مخصص بماذا؟ هذا مخصص بالسنة لكن التخصيص بالكتاب كما ذكرناه آنفا كذلك ﴿((((((((((((والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ [النور:٢] الزاني هذا يشمل الأحرار والعبيد والزانية يشمل الحرائر والإيماء هل ورد تخصيص؟ ﴿(((((((((أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ [النساء:٢٥] إذن ﴿(((((((((((((﴾ هذا خاص بمن؟ ﴿((((((((((((((كل واحد منهما مئة جلدة﴾ هذا هو الحكم خاص بالحرائر أما الإيماء فخرجن بالآية الأخرى إذن هذا تخصيص الكتاب بالكتاب بعضهم قال: لا لا يصح تخصيص الكتاب بالكتاب لا يصح لماذا؟ لأن الله عز وجل يقول لنبيه: ﴿(((((((((((((إليك الذكر لتبين للناس ما نزل ((((((((((﴾ [النحل: ٤٤]. وإذا كان النبي – صلى الله عليه وسلم – مبين للقرآن لا يمكن أن يبين القرآن القرآن لكن هذا غير جدا وهذا نسب لبعض أهل الظاهر **وجوابه** أن يقال قال تعالى: ﴿(((((((((((عليك الكتاب تبيانا لكل ((((((﴾ [النحل:٨٩]. إذن لا يحتاج إلى بيان إن فسرنا ﴿((((((((((((((إليك الذكر لتبين ((((((((﴾ بمعنى إزالة **الإشكال ورفع الإشكال والتعارض** بين الإجمال ونحوه فحينئذ يتعارض مع قوله: ﴿((((((((((((لكل ((((((﴾.."(٢)

"أولا: أنه لا يشمل التبيين ابتداء لا يشمل التبيين ابتداء لأن أحكام الشرع كلها إما مبينة ابتداء وإما أنها مبينة ثانية مبينة ثانية يعني: إما أن يكون على جهة الاستقلال أن يكون أن يقع على لفظ مشكل ثم يرد البيان بل يقع ابتداء استقلالا يرد الحكم الشرعي ﴿((((((عشرة كاملة﴾ [البقرة:١٩٦] هذا بيان نص كما سيأتي نقول: هذا بيان أو لا؟ بيان لا شك في ذلك ﴿((((((عشرة كاملة﴾، «في أربعين شاة شاة». نقول: هذا بيان أو لا؟ بيان لكنه في هل هو مشكل فيحتاج إلى

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٣٣

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٣٦

إيضاح؟ **الجواب**: لا حينئذ نقول: البيان قد يكون بأصل الوضع والمراد به الوضع الشرعي فينزل الحكم أو تنزل الآية أو يتكلم النبي – صلى الله عليه وسلم – بنص واضح بين في الدلالة ليس فيه غموض ولا خفاء نقول: هذا بيان ولكنه ابتداء وقد يقع البيان للفظ مشكل يشكل اللفظ ما المراد بهذا اللفظ؟ هل معناه كذا الذي ذكرناه في المجمل فيرد النص معينا لتلك المعاني فحينئذ إذا قيل الإخراج الشيء من حيز **الإشكال إلى** حيز التجلي يختص بماذا؟ اختص بماذا؟ اختص بأحد نوعي البيان وهذا ما يسمى عند أهل المنطق تعريف الجامع المانع وحد الحد غير جامع يقال فيه النقل غير جامع لأن المعرف شيئان وهو قد اختص التعريف هنا بشيء واحد فحينئذ نقول: هذا الحد غير جامع إذا اعترض عليه أنه لا يشمل التبيين ابتداء قبل تكرير **الإشكال**.." (١)

"وينسخ الكتاب بسنة لكنه أي السنة؟ المتواترة وكذلك السنة المتواترة لا ينسخها إلا السنة المتواترة ماذا بقي؟ خبر الآحاد فلا ينسخ القرآن آحاد ولا ينسخ السنة المتواترة آحاد وهذا جمهور الأصوليين على هذا على أنه لا ينسخ المتواتر سواء كان قرآنا أو سنة لا ينسخه خبر الواحد وهذا مبناه على أن خبر الواحد أدنى قوة من المتواتر فالمتواتر يفيد العلم اليقيني، والآحاد يفيد الظن والظن أدنى من اليقين فلا يكون رافعا لما ثبت باليقين هذه حجتهم وإذا قلنا الأصل في خبر الواحد أنه يفيد العلم فحينئذ يرد الاعتراض بأن خبر الواحد أدنى رتبة ومرتبة من التواتر **الجواب** لا بل نقول: العلة السابقة التي ذكرت في جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة هي عينها وذاتها ونفسها وجوهرها موجودة في نسخ الكتاب أو السنة المتواترة بأحاديث الآحاد لأن الناسخ في الحقيقة هو الرب جل وعلا، وكل من الناسخ والمنسوخ وحي النبي – صلى الله عليه وسلم – تقسيم السنة أنها متواترة وآحاد باعتبار الطريقة الوصول إلى من بعد الصحابة وأما الصحابة المشافهون فهذا ليس عندهم تواتر وآحاد فلذلك كل ما صدر عن النبي – صلى الله عليه وسلم – فيصح النسخ به ولا نسخ بعده فحينئذ التفريق هذا هل له وجه أم لا؟ ليس له وجه لأن التواتر والآحاد هاتان القسمتان وإن سلمت يعني: في ما بعد الصحابة إلا أنها في زمن التشريع في زمن النسخ لا وجود لها فحينئذ نقول: ﴿((((ينطق عن الهوى (٣) إن هو إلا وحي يوحى (((﴾ [النجم:٣،٤] هذا يشمل كل ما قاله النبي – صلى الله عليه وسلم – فيكون ناسخا ورافعا فتلك العلة نفسها نسحبها إلى هذا الموطن فنقول: لا يشترط في الناسخ أن يكون أعلى رتبة أو في مرتبة المنسوخ بل كل ما صح عن النبي – صلى الله عليه وسلم –، فيصح أن يكون ناسخا الشرط فيه أن يكون ثابتا بطريق صحيح عند أهله فإذا ثبت كذلك فصح أن يكون ناسخا سواء كان لكتاب أو سنة متواترة لا **إشكال في** هذا.

(وذو تواتر بمثله) مذهب الجمهور أنه يجوز نسخ السنة بالقرآن، وذهب الشافعي لأن السنة لا ينسخها إلى سنة مثلها لكن هذا يرد عليه ماذا إذا قيل السنة لا ينسخها إلى سنة مثلها نقول: يكاد أن يكون اتفاقا استقبال بيت المقدس هذا ثابت بالسنة ولم يثبت بالقرآن وجاء النسخ بقوله: ﴿((((((وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة:١٤٤]. هذا ثابت بماذا؟ بالقرآن حينئذ ما أدري ما وجه نفي شافعي وهو إمام جليل في هذا المقام نفي كون الكتاب يكون ناسخا للسنة مع وجوده في أظهر المسائل إذن مذهب الجمهور إلى أنه يجوز نسخ السنة بالقرآن يعني: مطلقا المراد به المتواترة هنا، وذهب الشافعي

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٣٧

إلى أن السنة نسخ السنة بالقرآن، مطلقا سواء كانت السنة متواترة أم أحادية، وذهب الشافعي إلى أن السنة لا ينسخها إلا سنة مثلها ويرد عليه ما ذكرناه في استقبال القبلة وكذلك صوم عاشوراء ثابت بالسنة فنسخ وجوب صومه بوجوب صوم رمضان.

(وذو تواتر بمثله) يعني: بمتواتر مثله، أما نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة نصوا عليه قالوا: لا مثال له.." (١)

"الاحتمال الثالث: أن يعمل بالطرف المرجوح وهو: الموهوم. يقول: ظاهر النصوص تحريم كذا وخلاف الظاهر الطرف المرجوح عدم التحريم. فيعمل بالموهوم الذي هو الطرف المرجوح قالوا: هذا خلاف ما يقتضيه العقل. العقل لا يقتضي هذا وإنما يقتضي أن يعمل بالطرف الراجح ماذا بقي العمل بالطرف الراجح وهو الظن فيتعين حينئذ أن يعمل بالطرف الراجح وهو الظن إذن هذه قاعدة أو مقدمة يقينية قطعية استدلالية دليلها الإجماع والنظر العقل الصحيح لأن لو نظرنا في الطرف الراجح والمرجوح إما أن يعمل بهما معا وإما أن يتركا معا وإما أن يعمل بالمرجوح وهو خلاف ما يقتضيه العقل وإما يتعين الطرق الرابع وهو أن يعمل بالطرف الأرجح إذن دل العقل مع الإجماع على أن الطرف الراجح الذي هو المظنون أن يجب العمل به يعني: أنه يجب العمل به. إذن يتخلص من هذا قياس من الشكل الأول كما يقال فيقال: هذا الحكم مظنون. إذا وصل إلى نتيجة يقول: هذا الحكم مظنون – هذه مقدمة صغرى – وكل مظنون يجب العمل به قطعا ينتج أن هذا الحكم يجب العمل به قطعا فحينئذ صار كل الفقه قطعيا وإنما حصل الظن في طريقه هكذا أجيب ورد على أبي بكر الباقلاني ولكن **الجواب** من حيث هو صحيح ولكن لا يصلح أن يكون ردا ل أو على أبي بكر الباقلاني لماذا؟ لأن الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، إذن لا بد من دليل تفصيلي كل حكم عملي كان ثمرة لدليل التفصيل الذي يعين جزئية معينة الذي يتكلم عن مسألة خاصة الذي متعلقه أمرا خاصا يكون فقها وأما الذي معنى هذا الحكم مظنون هذا لا **إشكال فيه** خاص وكل مظنون يجب العمل به هذا دليل تفصيلي أو إجمالي؟ إجمالي إذن لا تعلق له بمسائل الفقه ولا يصح أن يرد به على أبي بكر الباقلاني هذه ثلاثة أجوبة من أحسن ما قيل في رد القول على أبي بكر الباقلاني في كون الفقه مظنونا وأنه لا يصح أن يؤخذ العلم جنسا في حد الفقه وأسلمها هو أن نعمم لفظ العلم فنقول حينئذ: العلم أي مطلق إدراك حكم الناشئ عن دليل قطعي أو دليل ظني لأن الصواب أن الفقه منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني.

قال: (والفقه علم كل حكم شرعي) (كل حكم شرعي) هنا عبر عن الأصل بلفظ (كل) ما حد أصل صاحب الورقات؟ الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد هكذا عرفه الجويني ماذا غير وبدل الناظم بدل المعرفة بالعلم والعلم هنا المراد به الظن عندهم ونفسره بالشامل للظن والقطع (كل حكم شرعي) هذا شرح وتفصيل لقوله: معرفة الأحكام. يعني: فيه إشارة إلى أن أل في الأحكام هذه جنسية أنها استغراقية لأن الاحتمالات أربعة (أل) هذه معرفة الأحكام أو قولهم:

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/٣٩

العلم بالأحكام. (أل) هذه إما أن تكون للعهد، وإما أن تكون للجنس، وإما أن تكون للحقيقة، وإما أن تكون للاستغراق وكلها لا تصح هنا.." (١)

"إلا إذا كان مفيد العلم عاما ومفيد الظن خاصا فحينئذ يقدم الخاص على العام نعكس الأمر ثم قال (والنطق قدم عن قياسهم تف)، تفي هذا مجزوم قدم تفي: ﴿قل تعالوا أتل﴾ [سورة الأنعام:١٥١] مثله واقع في **جواب** الطلب وفى يفى وفا الشيء يفي إذا تم يعني يتم استدلالك في إثبات الحكم إذا وقع تعارض بين نطق وقياس أن تقدم القياس أن تقدم النطق هذا من التمام في الاستدلال ومن التمام في الإتباع أنك تقدم النطق ومراده بالنطق هنا الكتاب والسنة مطلقا يعني سواء كانت السنة متواترة أو آحادا إذا وقع تعارض بين نطق وقياس نقدم النطق وهذا صحيح؟ هل يتصور قياس معارض لنص؟ ماذا يكون؟ يكون القياس فاسدا لكن هذا يتصور على مذهب كثير من المتكلمين لا على كلام شيخ الإسلام الذي ذكرناه أنه ما من قياس إلا والنص يدل عليه علمه من علمه وجهله من جهله سواء كانت الدلالة ظاهرة أو خفية على هذا الكلام؟ نقول: هذا الكلام فاسد لا أصل له وإذا قلنا جرينا على طريقة المتكلمين حيث إن القياس عندهم قد يكون في شيء لم يدل عليه الكتاب والسنة أصلا لا بدلالة الإشارة ولا بدلالة الالتزام ولا بالإيماء ولا بالنطق ولا بغيره حينئذ يرد **الإشكال فقد** يتصور الذهن والعقل ارتباط أو إيقاع قياس معين فتكون النتيجة الحكم المرتب نتيجة القياس مخافة لكتاب أو سنة حينئذ إن سلمنا بهذا فنقول وقع تعارض بين قياس ونطق فنقدم النطق على القياس لأن النطق سمعي والأصل فيه الإتباع والقياس الأصل أنه معتمد على الرأي والاجتهاد والاجتهاد محتمل للخطأ فحينئذ لا يقد القياس على النطق إذن والنطق يعني وهو النص من كتاب أو سنة متواترة كانت أو أحادية قدموا النطق، النطق هذا مفعول مقدم والنطق قدم أي قدم النطق عن قياسهم قياسهم مطلقا يعني القياس بأنواعه سواء كان جليا أو كان خفيا سواء كان قياس دلالة أو علة أو شبه مطلقا لأنه أضافه فيعم قدم عن قياسهم عن هنا بمعنى على والنطق قدم عن قياسهم على قياسهم ونسبه لهم لماذا؟ لأن مصدره الرأي والنطق هنا أطلقه لأنه مصدره الوحي وما كان مصدره الوحي أو كان من الوحي حينئذ صار مقدما تقديما مطلقا على ما كان مصدره الرأي والعقل لأن دليل العقل يقع فيه الوهم وقدموا جليه على الخفي قدموا أي إذا تعارض قياسان وهذا أيضا التسليم به فيه نوع تنزل وإلا كيف يتعارض قياسان جلي وخفي؟ هذا فيه نوع بعد لكن من باب التنزل لو وقع تعارض قياس جلي على قياس خفي لأن القياس الجلي قلنا ضابطه ما قطع فيه بنفي الفارق المؤثر أو كانت علته منصوصة أو مجمعا عليها، وقلنا: إن الصواب إنه من مفهوم الموافقة وأنه من دلالة اللفظ على الحكم الشرعي وأنه ليس من باب القياس وإن سمي قياس فهو من باب التوسع والمجاز حينئذ كيف يكون هذا تعارض مع ماذا على القياس؟ هذا فيه نوع **إشكال** (وقدموا جليه على الخفي) يعني على القياس الخفي إلا إذا جعلناه في ماذا؟ فيما سبق إذا قلنا من دلالة اللفظ حينئذ يكون الجلي من حكم المنطوق والخفي هو ما لا يقطع فيه بنفي الفارق أو كانت علته غير مجمع عليها أو غير منصوص عليها حينئذ نقول: هذا قياس ومسمى بقياس باتفاق فإذا خالف القياس الخفي." (٢)

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٤

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٤٥

"سبق أن الاستصحاب هو البراءة الأصلية حينئذ هذان البيتان لم يرد فيه شيء جديد على ما سبق لأنه قال: وحد الاستصحاب أخذ المجتهد بالأصل عن دليل حكم قد فقد عند عدم الدليل على الحكم الشرعي نأخذ بماذا؟ بالاستصحاب إن وجد الدليل الشرعي نقدمه على الاستصحاب الأصل عدم وجوب الصلوات مطلقا أليس كذلك؟ هذا الأصل البراءة الأصلية عدم التكليف لا يجب على المكلف ولا تشغل ذمته بصلاة مطلقا لا يطالب بها، لكن جاء: ﴿حافظوا على الصلوات﴾ [سورة البقرة:٢٣٨]، ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [سورة البقرة:٤٣] الخ. ﴿خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة﴾ .. إلى آخره كل دليل دل على وجوب الخمس الصلوات حينئذ نقول: هذا غير الاستصحاب حينئذ بطل الاستدلال بالاستصحاب لماذا؟ لثبوت دليل شرعي ماذا؟ دل على أن الاستصحاب السابق غير مستمر حينئذ نقول: الأصل وجوب خمس صلوات وإيجاب صلاة سادسة نستصحب الأصل وهو عدم الوجوب ونستثني هذه الخمس صلوات فقط فإذا وقع خلاف ولم يكن ثم دليل واضح بين في الوتر هل هو واجب أو سنة؟ نقول: الأصل عدم الوجوب ومن قال بالوجوب هو الذي يأتي بالدليل. وأما المشروعية والسنية فهذه ثابتة باتفاق القولين لأن من قال بالوجوب لا ينفي أنه مشروع ومن قال بالسنية يستلزم أنه مشروع حينئذ كلا القولين على أن الوتر مشروع فإما أن يكون واجبا وإما أن يكون مندوبا أو مستحبا حينئذ من زاد أو رتب العقاب على ترك هذا الفعل يطالب بالدليل قال رحمه الله: وإن يكن. يكن يعني يوجد كان هذه بمعنى التامة: ﴿وإن كان ذو عسرة﴾ [سورة البقرة:٢٨٠] فلا تطلب خبر ولا ماذا؟ لا تطلب اسما ولا خبرا وإنما ترفع فاعلا وإن كان ذو عسرة هذا فاعلها وذو تمام ما برفع يكتفي ارتفع ماذا؟ عن طلب خبرها لذلك هي أفعال ناقصة لأنها تطلب ماذا أخبارا ولذلك سمي مفعولا به في المعنى مجازا وإن يكن في النطق وإن يوجد في النطق من كتاب أو سنة من هذه بيانية بين النطق وسبق أن النطق يطلق على كتاب والسنة لا إشكال فيه: ﴿وما ينطق عن الهوى (٣)﴾ [سورة النجم:٣]، ﴿هذا كتابنا ينطق﴾ [سورة الجاثية:٢٩] إذن أطلق النطق على الكتاب فلا إشكال وإن يكن في النطق من كتاب أو سنة مطلقا سواء كانت متواترة أو أحادية تغيير الاستصحاب يعني إن وجد في الكتاب والسنة تغيير الاستصحاب ما يغير الأصل أي العدم الأصلي فالنطق حجة يعني مقدم حجة يعني دليل يحتج به على إثبات ما يغير الاستصحاب فإن كان الأصل عدم الوجوب حينئذ نأتي بالنطق ونستدل به على الوجوب إن كان الأصل عدم الاستحباب والنطق دل على الاستحباب نقول الأصل ماذا؟ الأصل عدم الاستحباب ودل الدليل على الاستحباب إذن صار النطق حجة في إثبات الاستحباب هذا مرادهم وإن يكن في النطق من كتاب أو سنة تغيير الاستصحاب أي تغيير الأصل أي العدم الأصلي الاستصحابي أي للأصل المستصحب وهو العدم الأصلي فالنطق الفاء واقعة في جواب الشرط فالنطق من كتاب أو سنة حجة إذن حجة إذن التنوين هذا عوض عن الجملة فالنطق حجة إذن يعني إذ كان أو إذ يكن أو إذ يوجد إن وجد النطق فهو (حجة إذا) تقدر المضاف إليه المحذوف أو الجملة.." (١)

"حيا وإلى سنته إن كان ميتا عليه الصلاة والسلام إذن يشمل الحالين: حالة الحياة وحالة الموت (خطاب الله) إذن هذا فيه حصر الحكم الشرعي في مصدره الحقيقي يرد إشكال هنا الأحكام الشرعية فقهية وغيرها بعضها مأخوذ من القرآن

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٤٥

ولا **إشكال ودل** عليه قوله: (خطاب الله) المراد به كلام الله وهو القرآن، قال بعضهم: إذا قلنا: (خطاب الله) أضفناه إلى لفظ الجلالة أخرجنا بعض الأحكام الشرعية وعليه يكون الحد غير جامع لماذا؟ لأن ثم أحكاما مأخوذة من ثم أحكاما مأخوذة من السنة النبوية، وثم أحكاما مأخوذة من الإجماع وثم أحكام مأخوذة من القياس فهذه ثلاثة مصادر ل يشملها الحد السنة النبوية صحيحة والإجماع المتيقن والقياس الصحيح ما **الجواب** بعضهم قال: نعدل العبارة فنقول حكم الشرعي هوة خطاب الشرع فلا يرد الإيراد لأن الشرع يطلق ويراد به مصادر الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس فحينئذ لا **إشكال**، وبعضهم قال: لا نمنع خروج هذه الأحكام التي ثبتت بالسنة أو بالإجماع أو بالقياس عن قولنا: خطاب الله لماذا قالوا: لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – مبلغ عن الله ﴿((((((((((((إليك الذكر لتبين للناس ما نزل ((((((((((﴾ [النحل: ٤٤] وجميع السنة داخل في قوله تعالى: ﴿((((((آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه ((((((((((((﴾ [الحشر: ٧]. وقال تعالى: ﴿((يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء: ٨٠]. إذن طاعة النبي – صلى الله عليه وسلم – داخلة في طاعة الله عز وجل إذن لم يخرج الحكم الثابت بسنة النبوية عن كونه خطابا لله ولذلك جاء ﴿(((((ينطق عن الهوى (٣) إن هو إلا وحي يوحى (((﴾ [النجم: ٣، ٤] إذن جميع السنة داخلة في كلام الله أما الإجماع والقياس فهذا لا يثبت الإجماع الصحيح ولا يثبت القياس الصحيح إلا إذا كانا مستندين إلى كتاب أو سنة إذن رجعت المصادر الثلاثة إلى كلام الله ولذلك يعدها بعض أصوليين بأن هذه المصادر الثلاثة السنة والإجماع والقياس هذه ليست مستقلة في إثبات الأحكام وإنما هي كاشفة ومظهرة للحكم الإلهي وعليه نقول: خطاب الله الذي تثبت به الأحكام قد يكون صريحا ومباشرا بالقرآن وقد يكون غير مباشر وهذا الثابت بالسنة والإجماع والقياس (خطاب الله) المتعلق بفعل المكلف هذه ثلاثة ألفاظ المتعلق بفعل المكلف لا بد من معرفة من هو المكلف؟ وما المراد بفعل المكلف؟ وما المراد بتعلق خطاب الله بفعل المكلف؟ المكلف هذا اسم مفعول من كلف يكلف فهو مكلف ومكلف مكلف هذا اسم مفعول مشتق من التكليف ما هو التكليف قالوا: التكليف لغة إلزام ما فيه كلفة أي: مشقة.

تكلفني ليلى وقد شط وليها**وعادت عواد بيننا وخطوب." (١)

"(خطاب الله) بقي **إشكال هنا** –أورده بعض الأصوليين إذا قلنا–: خطاب الله وهو المراد به كلام الله يعني: القرآن. الأحكام الشرعية الفقهية وغيرها هذه ثابتة بالكتاب وثابتة بالسنة يعني منها ما هو ثابت بالكتاب ومنها ما هو ثابت بالسنة الصحيحة النبوية ومنها ما هو ثابت بالإجماع ومنها ما هو ثابت بالقياس إذن ليس كل حكم شرعي في الظاهر فهو مأخوذ من القرآن أليس كذلك؟ هناك أحكام ثبتت بالسنة دليلها السنة وهناك أحكام دليلها الإجماع لو بحثت في ظاهر القرآن لم تجد دليلا وإنما تجد إجماع العلماء على ذلك كذلك بعض الأحكام ثابتة بالقياس أورد بعض الأصوليين قال: خطاب الله هذا الحد غير جامع. كيف غير جامع؟ ما معنى غير جامع؟ يشترط في الحد أن يكون جامعا مانعا جامعا لأفراد المحدود كل ما يصدق عليه أنه حكم شرعي لا بد أن يدخل في الحد فإذا لم يدخل بعض أفراد الحكم الشرعي في الحد نقول: هذا الحد ناقص ليس بجامع. إذن (خطاب الله) هذا قالوا: ليس جامعا. خرج خطاب النبي – صلى الله عليه وسلم

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٧

-، خرج خطاب أهل الإجماع، خرج خطاب الطائفيين أو الطائفة المجتهدة **الجواب** عن هذا إما أن يصنع كما صنع بعض الأصوليين بدل العبارة فقال: خطاب الله بدلا من أن نقول: خطاب الله. نقول: الخطاب الشرعي. فحينئذ يشمل السنة والإجماع والقياس وهذا أيضا لا **إشكال فيه** إن مصادر الشريعة أربعة كتاب وسنة والإجماع والقياس وهذه مجمع عليها في الجملة وبعضهم رأى أن الحكم الشرعي خطاب الله إما أن يكون صريحا مباشرا وهذا يكون بالقرآن وإما أن لا يكون صريحا ومباشرا وهذا يكون بالثلاثة المذكورة السنة والإجماع والقياس لأنها في الحقيقة ليست مستقلة بالتشريع ليست مثبتة لحكم شرعي مستقل عن القرآن أو عن الله عز وجل وإنما هي مظهرة وكاشفة للحكم الإلهي فحينئذ هي داخلة ضمنا في قولنا: (خطاب الله).." (١)

"نوع آخر من خطاب الله يتعلق بفعل المكلف لا من هذه الحيثية يعني: لا من هذه الجهة لا يكون مطلوب الفعل أو الترك وإنما من جهة أخرى نحو ماذا؟ ﴿((((((((((ما تفعلون ((((﴾ [الانفطار:١٢] ﴿((((((((((﴾ هذا ملاك ما تفعلونه ضمير محذوف ﴿((((((((((ما تفعلون ((((﴾ هذا خطاب الله متعلق بفعل المكلفين، ولا **إشكال في** هذا، لكن هل في الآية دليل على أو هل في الآية أو هل تدل الآية على طلب إيجاد فعل أو ترك؟ لا؛ وإنما هي تتعلق بفعل المكلفين من حيث إخبار إخبار إعلام لذلك بعضهم يسميه خطاب إعلام من حيث الإخبار بأن أفعالهم محفوظة ومكتوبة ﴿((((((((أعمال من دون ذلك هم لها عاملون ((((﴾ [المؤمنون:٦٣] هذا أيضا هذا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف لا من حيث إيجاد الفعل طلب الفعل أو ترك الفعل وإنما من حيث الإخبار بأن هذه الأعمال صادرة عنها، أيضا الآية التي تدل على خلق أفعال العباد وهي: ﴿((((((خلقكم وما تعملون ((((﴾ [الصافات:٩٦]. هذه تدل على أن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل إذن نقول: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على مرتبتين أو على نوعين:

١) خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث إيجاد الفعل أو تركه.

٢) وخطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث جهة غير الجهة السابقة وإنما تكون من حيثيات أخرى.

النوع الثاني هل هو حكم شرعي يدخل في حد المعنى؟ هل هو حكم شرعي؟ **الجواب**: لا، كيف نخرج هذا النوع نريد إخراجه من الحد لأنه لا يشمل الحكم الشرعي قال بعضهم: بالاقتضاء أو التخير. بالاقتضاء يعني: بالطلب طلب فعل أو طلب ترك بالاقتضاء جار مجرور متعلق بقوله: المتعلق إذن (خطاب الله) المتعلق بالاقتضاء بطلب فعل أو ترك فعل خطاب الله تعالى المتعلق بالاقتضاء هذا مخرج من نوع ثاني الذي هو متعلق لا من جهة طلب فعل أو ترك، بعض الأصوليين لم يذكر هذه الجملة بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع لم يذكرها فحينئذ يحتاج إلى الاحتراز عن هذا النوع، فزاد جملة من حيث إنه به مكلف.

كما قال صاحب ((المراقي))

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٦

كلام ربي إن تعلق بما يصح فعلا**للمكلف اعلما من حيث إنه به مكلف

فذاك بالحكم لديهم يعرف." (١)

"واختلف في مكره أما الأول فهي يحتاج أن يكون يعني فيه خلاف هو لكن بعضهم يحكي الإجماع وفيه نظر، وصوب امتناع أن يكلفا ذو غفلة وملجأ هؤلاء غير مكلفين واختلفا في مكره والمكره كما سيأتينا على نوعين، ومذهب الأشاعرة جوازه السبكي أشعري إذن قال ومذهب الأشاعرة جوازه وقد رآه أحمد رآه من ابن السبكي يعني: اختار هذا القول آخرا بعدها رد عليه في ((جمع الجوامع)) البالغ العاقل الذاكر غير الملجأ، البالغ هذا احتراز من الصبي، العاقل هذا احتراز من المجنون، هذا محل **الإشكال الصبي** والمجنون ليسوا أو ليسا بمكلفين ومع ذلك وردت أحكام شرعية متعلقة بمال الصبي ومال المجنون وما يترتب على إتلاف الصبي وإتلاف المجنون الزكاة صبي عنده بلغ النصاب وحال عليه الحول ما حكمه أفتونا مأجورين تجب الزكاة أو لا تجب؟ تجب الزكاة إذن تعلق خطاب الله بفعل غير مكلف وهو إيجاب الزكاة أليس كذلك؟ كذلك المجنون مجنون عندهم ماذا؟ بلغ النصاب وحال عليه الحول نقول: وجبت الزكاة وهو مجنون ونحن نقول: (خطاب الله) متعلق بفعل المكلف إذن غير المكلف كالصبي والمجنون لا إيجاب في مالهما ولا إيجاب في ما يترتب على إثباتهما كذلك لو أتلف صبي مالا محترزا صعد على سيارة فكسر الزجاج يضمن أو لا يضمن؟ يضمن كذلك المجنون لو خرج من بيته وأتلف للناس أمورا يضمن أو لا يضمن؟ يضمن حد الصبي لو حد الصبي يؤجر أو لا يؤجر، يؤجر لأنه فعل ذنب كيف يقول هو مندوب في حقه الحج ويترتب عليه الأجر ثم نقول: (خطاب الله) المتعلق بفعل المكلف هو ليس مكلفا كذلك الصلاة مندوبة من الصبي بيعه يصح أو لا يصح؟ المذهب لا يصح إلا في اليتيم بإذن وليه على من صحح بيع الصبي صح بيعه والصحة عندهم عند بعضهم أو على ما جرى عليه الناظم كما جرى عليه الناظم تبع الأصل إنها من الأحكام التكليفية إذن صح بيعه، صبي كافر يعني: بلاد الكفر فقال أشهد أن لا إله إلا الله صح إسلامه أو لا صح إسلامه إذن نقول قوله: بفعل المتعلق بفعل المكلف اعترض عليه ببعض الأحكام الشرعية المتعلقة بفعل الصبي والمجنون وألحق بعضهم البهيمة قالوا: إنسان عنده بهيمة فخرجت في الليل غير مفرط أو خرجت وهو مفرط كلام آخر يعني: أغلق ما يسد على البهيمة فكسرت الباب وخرجت وآذت الناس يضمن أو لا يضمن؟ لا إن كان مفرطا فيضمن وإن كان ليس مفرطا أخذ بالأسباب في حفظها فلا يضمن فإذا قلنا بالضمان فيما إذا فرق الضمان على من؟ على المفرط طيب البهيمة هي التي فعلت فنقول خطاب الله المتعلق بفعل المكلف هنا أخرج غير الآدميين أصلا **الجواب** عن هذه حتى قال بعض من أولى أن يبدل هذا اللفظ فيقال المتعلق بفعل العبد ليشمل الصبي والمجنون ويلحق قياسا البهيمة **والجواب** عن هذا أن يقال إن أي حكم يتوهم أنه صادر من الشرع مرتبا على فعل الصبي أو المجنون فالخطاب في الأصل إلى ولي الصبي والمجنون لا إلى الصبي والمجنون فإيجاب الزكاة في مال الصبي هذا ليس حكما شرعيا من حيث ذاته وإنما الشرع ربط الأحكام بأسبابها ملك النصاب

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٧

هذا ليس حكما تكليفيا لما نظر الشرع إلى المصلحة المترتبة على الزكاة شدت حالة الفقراء عمم الحكم ولم ينظر إلى ذات المكلف فمتى ما وجد ملك النفاق مع." (١)

"هنا أراد الناظم أن يبين لنا حقيقة الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح لماذا؟ لأنه أصولي ومبحث الأصولي لا في التصديقات ولا في إثبات الأحكام في نفسها وإنما في تصور الأحكام لذلك قال:

فالواجب المحكوم بالثواب ** في فعله والترك بالعقاب

حقيقة الشيء إذا أردنا أن نحد شيء فإما أن نبينه بحقيقته وهو ما يسمى عند المناطقة بالجنس والفصل، أو بلوازمه وهو ما يسمى عندهم بالرسم والأثر إما أن ينظر في حقيقته فيحد بالجنس والفصل، وإما أن ينظر فيه من جهة صفة من صفاته أو لازم من لوازمه وهذا يسمى بماذا؟ بالرسم عند المناطقة.

معرف على ثلاثة قسم ** حد ورسمي ولفظي علم

ثلاثة.

فالحد بالجنس وفصل واقع ** والرسم بالجنس وخاصة مع

ونقص الحد بفصل أو مع ** جنس بعيد لا قريب وقع

وناقص الرسم بخاصة فقط ** أو مع جنس أبعد قد ارتبط

إذن تعريف الشيء إما أن ينظر إليه بحقيقته الجنس والفصل سواء كان تاما أو ناقصا وإما أن يذكر برسمه يعني بلازم من لوازمه أو بأثر من آثاره لماذا يحد بأثر من آثاره؟ نقول: نظم الناظم هنا الذي جرى عليه أنه لم يحد الواجب بحقيقته ولم يحد المحرم بحقيقته وإنما نظر إلى صفة من صفاته فعرف الواجب بصفة من صفاته أو بلازم من لوازمه وهذا يصح، لماذا؟ لأنه لا يقال: إذا حد الواجب بلازم من لوازمه أنه يلزم من ذلك أن يتحد لازم الواجب مع المحرم مع الندب مع المباح مع المكروه، لماذا؟ لأننا نقول: حقيقة الواجب مغايرة لحقيقة المحرم، مغايرة لحقيقة المندوب، وإذا اختلفت الحقائق لزم من ذلك اختلاف لوازمها إذا اختلفت الحقائق لزم من ذلك اختلاف لوازمها لكن الذي يكون لازما مميزا لحقيقة المعرف عن غيره هو اللازم الخاص أو العرض الخاص الذي يسمى خاصا أما العرض المشترك العام هذا لا يصح أن يكون مميزا للمعرف عن غيره لماذا؟ لأنه لو قيل مثلا الواجب ما أثيب على فعله هذا لازم من لوازمه ولو قيل: الندب ما أثيب على فعله، هذا أيضا لازم من لوازمه لكن هل قولنا الواجب ما أثيب على فعله هل يعتبر هذا اللازم مميزا للواجب عن غيره؟ **الجواب**: لا، لم؟ لأن الإثابة على الفعل ليست مختصة بالواجب بل يشترك معه الندب لذلك مر معنا أنه لو قيل: ما الإنسان؟ فقيل: ماش. ماش هذا عرض عام أم خاص؟ عام، لم؟ يشترك فيه الإنسان والحيوان وغيره كل من يصح منه الماشي دخل في كون الإنسان ماشي إذن ماش هذا عرض عام لا يصح أن يكون كاشفا للمعرف عن غيره ولذلك لا يصح التعريف بالعرض العام فقط كذلك لو قيل: الواجب ما أثيب على فعله، نقول: لا يصح أن يكون هذا تعريفا بذكر اللازم لأنه لازم مشترك ولا يميز حقيقة الواجب عن غيره كالندب لأنه يشركه في كون الثواب مرتب على فعليه إذن الناظم هنا جرى على تعريف الأحكام الشرعية

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٦

بذكر لوازمها وهذا لا إشكال فيه لأنه أتى باللوازم الخاصة وإذا اختلفت الحقائق لزم ضرورة الاختلاف لوازمها لأن لوازم الواجب غير لوازم المندوب ولوازم المحرم غير لوازم الواجب وهكذا فكل منها لها لوازم تخصه.

إذن قوله:

فالواجب المحكوم بالثواب ** في فعله." (١)

"ماذا؟ صوم رمضان صوم رمضان صوم رمضان يعني: صوم شهر رمضان، والشهر كم تسع وعشرون أو ثلاثون فإذا أوجب الله الصوم في شهر رمضان فقد كان الصوم باعتبار الزمن مضيقا يعني: لا يسع غيره من جنسه لا يسع غيره من جنسه وسع غيره من غير جنسه، من جنسه ماذا؟ يعني: من جنس الصيام جاء أول يوم في رمضان صام، صام صوما واجب متعين هل يجوز له أن يصوم بنية قضاء واجب آخر أو كفارة أو نذر هل يصح؟ لا يصح، لماذا؟ لأن هذا اليوم لا يسع من أوله إلى آخره إلا صوم يوم واحد بنية إيجاب أو وجوب صوم رمضان وحينئذ لا يسع أن يصوم معه صوم قضاء عليه أو نذر أو كفارة أو غيرها هذا يسمى واجبا مبينا قالوا: من غير جنسه من جنسه أما من غير جنسه هذا لا إشكال يصوم ويتصدق ويصلي الظهر والعصر لا إشكال إذن وجب وجمع بين الصوم وغيره لكن غيره هنا من غير جنس أم من جنسه فهذا ممتنع هذا يسمى واجبا مضيقا.

الواجب الموسع ما حقيقته؟ أن يكون الفعل المأمور به باعتبار الزمن أقل من ذلك الزمن هل يكون الزمن الفعلي أكثر من الفعل، يعني: لا يكون مساويا له من الفعل، مثل ماذا؟ الصلاة، الصلاة تسع كم ربع ساعة إلى نصف ساعة، والوقت من دلوك الشمس إلى خروج الوقت هذا يسع الصلاة وغيرها أليس كذلك هذا يسمى واجبا موسعا.

ما وقته يسع منه أكثرا ** وهو محدودا وغيره جرى

فجوز الأداء بلا اضطرار** في كل حصة منه اختار

يعني: الواجب الذي هو الصلاة يجب بأول جزء من أجزاء الوقت، نقول: وجبت الصلاة، فحينئذ في كل حصة من حصص هذا الوقت يجوز أن يؤدي فيه الصلاة أليس كذلك؟ تقول: هذا واجب موسع.

أيضا ينقسم الواجب باعتبار الفاعل إلى فرض عين، وفرض كفاية إذا كان الخطاب موجها إلى كل ذات بعينها أو معين نقول هذا واجب عيني يعني لا يقوم غيره مقامه أنت مأمور بالصلاة هل يمكن أن يؤدي غيرك هذه الصلاة عنك؟ الجواب لا هذا يسمى واجبا عينيا.

الواجب الكفائي أن يكون المطلوب حصول الفعل بخلاف الأول، فرض العين النظر فيه إلى الذات والفعل أيضا لكنه على جهة التبع والفرض الذي هو فرض كفاية النظر فيه يكون إلى الفعل أصالة وإلى الفاعل تبعا يعني: المقصود من الشارع إيقاع وحصول هذا الفعل ولو من بعض المكلفين ولو كان المخاطب جميع المكلفين هذا يسمى فرض كفاية لماذا؟ لأن بعض المخاطبين يكفي في سقوط الخطاب والإثم عن الآخر.

ما طلب الشارع أن يحصلا ** دون اعتبار ذات من قد فعلا

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٧

هذا هو الواجب الكفائي يعني يفيد ماذا؟ صلاة الجنازة صلاة الجنازة واجبة أمر الشرع بها لا إشكال في هذا لكن هل كل فرد مخاطب بأن يؤدي هذه الصلاة بعينه ولا يقوم غيره مقامه؟ الجواب لا، وإنما المراد أن المكلفين خوطبوا بإيجاد هذه الصلاة وأن بعضهم لو فعل هذه الصلاة سقط الإثم عن الآخرين هذا يسمى فرض كفاية، ينقسم أيضا باعتبار الفعل المكلف به إلى واجب معين وإلى واجب مبهم في أقسام المحصورات.

المعين: مثل ماذا؟ أن يكون الشرع قد حدد الفعل، كالصوم والصلاة والزكاة، ونحوها.." (١)

"الواجب المبهم: أن يكون الشارع قد أبهم الواجب، لم يعينه وإنما حصر بعض الأشياء ولا يخرج عنها، مثل ماذا؟ كفارته: ﴿((((((((((((((إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير (((((((﴾ [المائدة: ٨٩]. هنا الواجب لا بعينه وإنما الواجب هو القدر المشترك هل الواجب إطعام عشرة مساكين فقط؟ نقول: لا هل الواجب كسوة عشرة مساكين؟ هل الواجب عتق رقبة؟ نقول: لا. إنما الواجب يتعلق بقدر المشترك، فأي واحدة من هذه الخصال فعل فقد أجزأ يرد السؤال هنا بينت هذا لأن هناك اعتراض.

ما يذم تاركه شرعا؟ اعترض على هذا الحد لأنه خرج الفرض كفاية، والواجب الموسع والواجب، لا يصدق هذا الحد عليه وهذا صحيح لو قال ما يذم تاركه شرعا متى الواجب الموسع الآن إذا أخر الصلاة عن أول الوقت إلى أثنائها الوسط أو آخره هل ترك واجبا؟ نعم ترك واجب دخل وقت الصلاة فوجبت الصلاة متى تجب الصلاة؟ في أول جزء من أجزاء دخول الوقت، نقول تعينت الصلاة، وجبت فحينئذ لو أخر الصلاة إلى آخر الوقت الموسع نقول: قد ترك واجبا هل يذم الجواب؟ لا كيف نقول: لا يذم وهو واجب ونعرف الواجب بأنه ما يذم تاركه شرعا الواجب المخير إذا ترك إطعام عشرة مساكين، نقول: ترك واجبا هل يذم؟ الجواب لا، لا يذم لم؟ لأنه ماذا؟ فعل غيره فرض كفاية إذا ترك الصلاة وقد فعل الصلاة بعض آخر تارك الصلاة صلاة الجنازة وقد صلى غيره هل التارك هذا نقول قد ترك واجبا؟ نعم ترك واجبا هل يذم؟ الجواب لا، إذن ما يذم تاركه شرعا خرج عنه الواجب المخير والواجب الموسع والكفاية إذن لا بد من زيادة لفظ مطلقا ما يذم تاركه شرعا مطلقا فحينئذ الإطلاق هذا كما ذكره الفتوحي أنه يحتمل رجوعه إلى الذنب ما يذم فيكون الذنب بإطلاق لماذا؟ ليشمل ما يذم على جميع الأحوال وهو الواجب المضيق ولا إشكال في دخول الحد حتى قبل الزيادة لو قيل ما يذم تاركه شرعا يختص بالواجب المغير، لأنه لو ترك اليوم الأول من صيام رمضان أو ترك شهر رمضان صيامه نقول: يذم تاركه شرعا فحينئذ يصدق على الواجب المضيق سواء تركه هو وحده أو تاركه مع غيره أليس كذلك؟ وليس هناك خيار فحينئذ يصدق هذا الحد على الواجب المضيق فحسب.." (٢)

"قال: مطلقا قلنا: ما ذم شرعا تاركه هذا يصدق على ماذا؟ يصدق على أي شيء؟ الواجب المضيق ولا إشكال فيه، الواجب المضيق ولا إشكال فيه، لماذا؟ لأن الواجب المضيق يذم تاركه مطلقا يذم تاركه دون قيد مطلقا فإذا وجب عليه الصوم في نهار رمضان فتركه نقول: ذم وجه إليه الذم مطلقا من جميع الوجوه كذلك يشمل ماذا؟ الواجب العيني سد،

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٧

(٢) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٧

الواجب العيني وهو ما كان الخطاب فيه موجها إلى الذات بعينها ليصدر عنها الفعل المكلف به كالصلوات الخمس من المكلفين، إذا ترك الصلاة لغير عذر شرعي نقول: ذم تاركه فيصدق عليه أنه واجب إذن يشمل هذا الحد ما ذم تاركه من جميع الوجوه وهو الواجب المغير والواجب العيني وزاد بعضهم (...) ورد عليه ثلاثة أنواع وهو ما يقابل هذه الثلاثة وهو: الواجب الموسع. والواجب الكفائي. والواجب المخير.

هذه ثلاثة أنواع ليست داخلة في الحد لماذا؟ لأن الواجب الموسع لا ذم فيه من جميع الوجه بل من بعض الوجه دون بعض الواجب الموسع حقيقته أن يكون الفعل المكلف به باعتبار زمنه أقل من الزمن لأن الزمن باعتبار الفعل المكلف به على ثلاثة أنحاء، إما أن يكون الفعل أقل من زمنه، وإما أن يكون بقدر زمنه وإما أن يكون الزمن أكثر من وقت الفعل. هذه ثلاثة أقسام عقلية، إذا أمر الشارع بفعل ما، هذا الفعل هل يمكن أن يقع في غير زمن؟ لا إذن الزمن لازم له، إن كان الفعل مساويا للزمن المقدر له شرعا هذا سمي الواجب المضيق إن كان الفعل المكلف به مساويا للوقت الذي قدر له شرعا نسميه الواجب المضيق مثل شهر رمضان، الشهر ثلاثون أو تسع وعشرون، أليس كذلك؟ صيام شهر رمضان باعتبار تمام الشهر أنه تسع وعشرين وهو كامل أيضا، أو ثلاثون وهو كامل أيضا، الشهر إذا كان تسعة وعشرين فهو كامل شرعا وإن كان ثلاثين فهو كامل أيضا الصيام يكون بعدد أيام الشهر هل هو أكثر من عدد أيام الشهر؟ **الجواب** لا، هل هو أقل من عدد أيام الشهر؟ **الجواب** لا، هل يسع الشهر لصيام غير صيام الفرض؟ هل يسع؟ لا يسع إذن هذا يسمى الواجب المضيق إذا كان الوقت أكثر من فعل العبادة من جنسها نقول: هذا هو الواجب الموسع مثل ماذا؟ الصلوات الخمس الصلوات الخمس هذه لها وقت أول وآخر لها وقت أول وآخر وهذا الوقت مقدر من جهة الشرع ومتى ما فعل فيه أو فعلت فيه العبادة فهو أداء سواء فعلت في أول الوقت أو في أثناءه أو في آخره هذا يسمى الواجب الموسع وهو الذي يسع وقته المقدر له شرعا أكثر من الفعل المكلف به.

ما وقته يسع منه أكثر ** وهو محدودا وغيره جرى

فجوزوا الأدا إلى اضطرار ** في كل حصة من المختار." (١)

"الحقيقة المجاز فرع الحقيقة فلذلك تلزمه دون العكس يعني كل مجاز له حقيقة ولا عكس لماذا؟ كل مجاز وله حقيقة لأن المجاز استعمال ثانوي استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا فحينئذ لابد أن يوضع له لفظ في لغة العرب هذا اللفظ دال على معنى إذا أطلق في لسان العرب صرف إليه يستعمل في غيره ما وضع له إذا لا **إشكال لكن** هل حقيقة لابد أن يكون لها مجاز؟ **الجواب** لا، وبعضهم قال لا لا يشترط أن يكون لكل مجاز حقيقة وهذا فاسد ومبناه أيضا مسألة الأسماء والصفات لأنهم قالوا الرحمن الرحيم الغفور هذه كلها مجازات إذا قيل مجازات حينئذ أستعمل اللفظ في غير ما وضع له إذا وضع الرحمن قبل ما يسمى به الرب جل وعلا وضعا لغويا فاستعمل في معناه الحقيقي فثم تجوز به إلى معنى آخر فأطلق على الرب قالوا هذا اللازم باطل فحينئذ ما صنعوا؟ قعدوا قاعدة مباشرة لا يلزم لكل مجاز حقيقة فالرحمن مجاز فإذا أرد عليهم أين حقيقته قالوا لا لا يشترط بل قد يكون اللفظ لفظ يستعمل في المجاز ولا يكون له حقيقة لكن هذا فاسد غير

---

(١) شرح نظم الورقات، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٩

مقبول بل الصواب أن يقال الحقيقة قد تستعمل في مجازها ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز ويلزم أن يكون لكل مجاز حقيقة لذلك قال وهم فرع الحقيقة أي المجاز فرع الحقيقة لأن الحقيقة أصل والمجاز فرع فحينئذ يترتب على ذلك فلذلك الفاء للترتيب والتفريع تلزم الحقيقة المجاز دون العكس تلزمه يعني كل مجاز له حقيقة دون العكس ليس كل حقيقة لها مجاز، يزيد البعض يقول وليس لكل مجاز حقيقة نقول لا هذا ليس بصواب.." (١)

"المحتملين صار نصا وحينئذ لو قال دل على أحد المحتملين لا بعينه كيف هذا كيف دل على واحد إلا بعينه هذا فيه إشكال فيه إشكال من حيث هو إجمال قد يقال إنه دل بشيء آخر ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ البقرة٢٢٨، قد يقول قائل الظاهر هو كما قال المصنف ثلاثة قروء قرء يدل على ماذا يفهم منه؟ الطهر والحيض هل هو أحدهما أظهر من الآخر الجواب لا لكن إذا عين في الآية أنه طهر أو أنه الحيض حينئذ تعين دل على أحد اللفظين نقول لا إذا وجدت القرينة وتعين أحد اللفظين زال الإجمال والحد هنا المجمل قبل التبين قبل التبيين أما إذا وقع البيان ارتفع الإجمال حينئذ كيف نعرف المجمل بعد رفع الإجمال لا يتحدد ويتعين أحد المعنيين إلا إذا جاءت قرينة خارجة فإذا جاءت قرينة حاجة خرج عن حد المجمل ونحن نريد أن نبين ونحد المجمل قبل ورود البين حينئذ نقول ما تردد بين المحتلمين فأكثر على السواء ما لفظ أو فعل تردد بين محتملين أخرج النص لأن النص ليس له إلا محتمل واحد جاء زيد زيد هذا لا يحتمل إلا الذات المشخصة الواحدة فأكثر على السواء محتملين فأكثر لأن المجمل قد يكون دالا على معنيين فقط وقد يكون دالا على أكثر من معنيين على السواء المقصود به تساوي المعنيين أخرج الظاهر لأن الظاهر يدل على معنيين إلا أنه في أحدهما أرجح من الآخر والمجمل يدل على معنيين أو أكثر إلا أنه أحدهما ليس أظهر من الآخر فقوله على السواء يعني مستويين حينئذ أخرج الظاهر وإن دل على معنيين إلا أنه في أحدهما أظهر كذلك دلالة اللفظ على الحقيقة والمجاز كأسد أسد هذا يستعمل في الحقيقة والمجاز هل يدل على الحيوان المفترس والرجل الشجاع والمعنيان متساويان نقول لا بل هو في أحدهما أظهر من الآخر وهو دلالته على الحيوان المفترس أظهر من دلالته على الرجل الشجاع إذا نقول في تحديد أو بيان المجمل بأنه ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء ما هذا تسمى أصول يصدق على القول والفعل لأن الفعل قد يكون فيه إجمال كذلك القول قد يكون فيه إجمال وتردد بين محتملين أخرج النص فإنه يعين أحد المعنيين نص إذا أراد ما لا يحتمل ... ،." (٢)

"تعالى وغيره إن كان مرادا به حقيقة شرعية فيمكن أن يسلم كذلك قال قياس الأمر على النهي لأن النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر لو قال لا تشرك بالله متى في كل الأزمان لا يقع منك هذا الفعل لو قال صلي قالوا كذلك مثله صلي في كل ألأوقات قياس الأمر على النهي لكن نقول هذا قياس فاسد قياس مع الفارق لأن المقصود في الأمر هو إيجاد الفعل وإيجاد الفعل يقع ويحصل بمرة واحدة والنهي هناك العدم المراد عدم الماهية ولا يحصل عدم الماهية إلا بالكف عن كل الأفراد والآحاد أليس كذلك ففرق بين إيجاد الفعل وإعدام الفعل إيجاد الفعل يقع بالمرة الواحدة يصح ممتثلا وأما إعدام الفعل فهذا

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٦

(٢) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٢

لا يمكن أن يتصور إلا بإعدام كل الأفراد فحينئذ صار فرقا بين المعنيين، وقيل يتكرر إن علق على شرط لكن هذا خروج عن المراد مسألتنا ليست في هذه المسألة في صيغة افعل مجردة عن قرينة وأما تعليقه بشرط وصفة فهذا علق بقرينة وقيل يتكرر إن علق شرط ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ ﴿﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ علق بوصف ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ علق بوصف والتحقيق في مسألة الشرط فيقال إن كان الشرط كالعلة فهو يقتضي التكرار وإلا فلا فهو يقتضي التكرار إن كان المعلق عليه علة أو كالعلة وأما الوصف فهذا مداره مدار العلل لأن الحكم يدور مع علته وجود وعدما فحينئذ تعليق القطع على السرقة نقول من تعليق الحكم على علة في الفعل وهو السرقة فكلما وجدت السرقة بشرطها وجد الحكم وهو القطع فحينئذ لا مانع من أن يقال بالتكرار في مثل هذه والكلام ليس فيما علق على صفة أو شرط وإنما فيما هو مجرد عن القرينة كلما وجد الحدث كان المكلف مأمورا بغسل الوجه واليدين إلى آخره لماذا؟ لأنه علق على علة أو على سبب كالعلة وإما إذا لم يكن كذلك فلا إن خرجت فأنت طالق الخروج هذا ليس بعلة وإذا ما يقع المرتب **الجواب** بالوقع مرة واحدة للفعل إن خرجت فأنت طالق تطلق كم هنا؟ مرة واحدة واحدة على مرة واحدة يعني إن خرجت فوقع منها الخروج مرة واحدة أو لابد أن تخرج فتخرج فتخرج ثم يقع الطلاق؟ بمرة واحدة وتقع طلقة واحدة، طيب خرجت فطلقت مرة ثانية جاءت ثاني يوم خرجت هل تطلق مرة ثانية؟ لا لا تطلق لماذا؟ لأن الخروج هنا ليس علة فكلما وجد الخروج وجد الطلاق نقول لا ليس هو كقوله تعالى ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ وإنما هو أمر منفك على التعليل عن الصفة وإنما صار شرطا مجردا فإن كان الشرط فيه معنى العلية نقول اقتضى التكرار وإلا فلا وأما الوصف كالسرقة والزنا هذا لا **إشكال بإجماع** أن الأحكام مرتبة على عللها متى ما وجت هذه العلل وجدت الأحكام. وقيل يتكرر بتكرر لفظ الأمر أيضا هذا ليس مما نحن فيه فإذا قال صلي ركعتين صلي ركعتين الثاني الأصح أنه توكيد ليس بتأسيس.." (١)

"والأمر للنبي – صلى الله عليه وسلم – بلفظ لا تخصيص فيه له يشاركه فيه غيره ذكرناه هذا فيما سبق إذا أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – بأمر نقول غيره مشارك له لأن الأصل التأسي ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ فإذا أمر – صلى الله عليه وسلم – بأمر فحينئذ نتأسى به فغيره يشاركه إلا بدليل منفصل كما قيل ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾ ﴿خالصة﴾ نقول هذا دليل خاص، وكذلك خطابه لواحد من الصحابة إلا بدليل خاص يعني إذا خاطب بعض الصحابة الأصل أنه يستوي غيره لأن الأصل النبي مبين الشرع والشرع متعلقه الكل العموم الشرع لم ينزل مرادا به فرد معين سئل النبي – صلى الله عليه وسلم – عن قضية ما فحينئذ كل من شابه السائل فالحكم يتعلق به لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – رسالته عامة وليست خاصة لبعض الصحابة لذلك نحدد إلا بدليل كما قال لأبي بردة تجزؤك ولن تجزأ أحد بعدك هذا تخصيص دل على أن المخاطب هنا الصحابي خاص به هذا الحكم وأما إذا لم يرد صيغة تخصص أن الحكم خاص بالصحابة فالأصل العموم ولا يختص إلا بدليل هذا راجع إلى المسألتين السابقتين، وهذا قول القاضي وبعض المالكية والشافعية وهو أرجح. وقال التميمي هذا من الحنابلة وأبو الخطاب وبعض الشافعية يختص بالمأمور به أي أن الحكم يختص بمن توجه غليه من النبي – صلى الله عليه وسلم – أو غيره إلا أن يتعلق به دليل يدل على العموم وأولى استدلوا باللغة قالوا

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٢٩

إذا سيد عنده عبيد فخاطب أحد العبيد قال افعل كذا هل غير العبيد يدخلون في هذا؟ لو قال اخرج أنت وهو عنده عبيد سيد قال بعض عبيده افعل كذا هل غير المخاطب يكون مأمورا كالمخاطب؟ **الجواب** لا قطعا هذا لا **إشكال فيه** قالوا كذلك الخالق جل وعلا أمر عبيده أو النبي – صلى الله عليه وسلم – وهو مبلغ عن الشرع أمر البعض فغيره لا يكون مثله نقول هذا فاسد لماذا؟ لأن الشرع عام هذا الأصل عندنا والأصل التأسي حينئذ لا تجد مثل هذه الأفكار لا تجد مثل هذه الأفكار.." (١)

"ثم قال بعد أن عرف لنا النسخ ويجوز قبل التمكن من الامتثال ولم يبين لنا هل هو جائز عقلا أم لا؟ لأنه لا خرف بين أهل السنة في ذلك أما الرافضة فقالوا لا يجوز القول بالنسخ أبدا لأنه يؤدي إلى القول بالبداه وهو باطل في حق الله – عز وجل – فنفوا النسخ لماذا؟ ما المراد بالبداه؟ بأنه كشف له علم بعد أن لم يكن يعلم وهذا منزه الرب جل وعلا عنه لكن هذا باطل والرافضة لا يعتد بهم، ويجوز قبل التمكن من الامتثال، على ذلك نقول أن النسخ مرتبتان له حالان قد يكون بعد التمكن من الامتثال يأمرون بالتوجه إلى الشام في الصلاة إلى البيت المقدس تمكنوا وامتثلوا ثم جاء الناسخ أو تشرع العبادة وقبل أن يتمكنوا من الامتثال يرد النسخ إذا له حالان لم يذكر الحالة الأولى لأنه هي الكثيرة وهي الواردة أنه يتمكنون أولا من فعل العبادة من امتثالها ثم بعد ذلك يرد النسخ وهذا أمثلته كثيرة وهو الأصل إذا ورد النسخ انصرف إلى هذا المعنى لكن هل يشرع الرب جل وعلا عبادة ثم يدخل وقتها وقبل أن يتمكن المكلف من الامتثال من الطاعة من القرب ترفع العبادة تنسخ أو لا؟ قال نعم يجوز، يجوز قبل التمكن يعني يجوز النسخ ويقع قبل التمكن تمكن المكلف من الامتثال يعني الامتثال بماذا؟ العمل بمدلول الخطاب أي قبل وقت الفعل أي قبل وقت الفعل وهذا قول الجمهور أنه يجوز النسخ قبل التمكن من الامتثال بدليل ماذا؟ بدليل قصة إبراهيم عليه السلام أنه أمر بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام ولكن هل تمكن من الفعل؟ **الجواب** لا ﴿فلما أسلما وتله للجبين ﴿١٠٣﴾ وناديناه أن يا إبراهيم ﴿١٠٤﴾ قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين﴾ ثم قال ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ إذا حصل النسخ قبل التمكن كذلك ما تواتر من نسخ فرض خمسين صلاة في السماء إلى خمس قبل الفعل أول ما وجبت الصلاة كم؟ وجبت خمسين ثبتت خمسين صلاة هل امتثل الناس؟ ما امتثلوا وهذا من رحمة الله – عز وجل – نحن ننازع في الخمسة الآن كيف لو كانت خمسين؟ الحمد لله، فحينئذ نقول نسخت الخمسون قبل الامتثال إذا واقع في قصة إبراهيم عليه السلام وفي كون النبي – صلى الله عليه وسلم – فرضت أول ما فرضت الصلاة خمسون صلاة ثم نسخت إلى خمسين وإذا وقع دل على الجواز الوقوع يكون دائما دليلا على الجواز ولا **إشكال في** ذلك، ويجوز عند الجمهور هذا قول الجمهور قبل يعني النسخ قبل التمكن من الامتثال، والحكمة ما هي الحكمة في مثل هذه؟ الابتلاء الحكمة الابتلاء أن يكون الإنسان مبتلى لماذا؟ لأن العبادة لها جهتان قد يمر العبد بعبادة فيمتثل فيكون المراد به الامتثال حصول الشيء أو يبتلى بأنه يكلف بالشيء ثم قبل فعله ينسخ ووجه حينئذ يكون من باب هل أخذ في الأسباب أم لا؟ هل انقاد عندما سمع الخطاب أم لا؟ هذا بناءا على أن الحكمة في العبادة هي الابتلاء والامتثال أو بينه

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣٥/١٦

وبين الابتلاء ترددا أو بينه يعني الابتلاء أو بينه الامتثال أو بينه والابتلاء ترددا يعني الحكمة في شرع العبادة قال بعضهم قال الامتثال فقط وبعضهم قال لا الامتثال وهذا هو الأكثر وقد يكون المراد به." (١)

"ثم قال وإن تعلقت هذا هو النوع الثاني عبادة أو زيادة غير مستقلة وهذه نوعان الزيادة الغير مستقلة نوعان قال وإن تعلقت وليست بشرط فنسخ إن تعلقت هذه الزيادة الغير مستقلة عن المزيد عليه قد تتعلق به على وجه لا يكون شرطا لذلك قال وليس بشرط يعني تعلقت بالمزيد عليه على أي وجه إلا أن يكون شرطا وإن تعلقت وليست بشرط فنسخ عند أبي حنيفة أي هذه الزيادة غير المستقلة عن المزيد عليه فتتعلق به على وجه لا يكون شرطا فيه بأن تكون جزءا من العبادة الأولى وسيأتي مثالها مثل ماذا؟ مثلوا لحد الزاني البكر ما حده؟ الآية ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ إذا ما حكم الزاني البكر؟ الجلد مائة جاء في النص البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ونفي عام في بعض الروايات ونفي سنة إذا الحكم الأصلي الذي هو الجلد باق على ما هو عليه وجاء الزيادة في النص الآخر زيادة ماذا؟ زيادة النفي هل هذه الزيادة تعتبر نسخا أم لا؟ الجمهور على أنها ليست بنسخ لماذا؟ لأن هذه الزيادة لم ترفع الجلد أولا أين رفع الحكم السابق ليست عندنا حقيقة النسخ فحينئذ إذا انتفى تطبيق الحد على المثال نقول انتفى النسخ أين الحكم السابق الثابت بخطاب ثم ارتفع الجلد كما هو جلد ولكنه ضم غليه شيء آخر فهو كما إذا ضم إيجاب الصوم إلى إيجاب الصلاة ولا فرق بينهما، كزيادة تغريب عام على جلد مائة في حد الزاني البكر الثابت بحديث أبي سعيد البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة حيث صار التغريب جزءا من الحد النفي صار جزءا من الحد وهذا ثابت بالآية بنص مستقل لكن النص الثاني الدال على الزيادة دل على زيادة هي جزء من السابق لأن الأول حد نقول هو حد حينئذ مصدق الحد جلد مائة ثم زيد عليه ضم إليه شيء آخر إذا من جنسه أو من غير جنسه؟ من جنسه إذا غير مستقلة أختلف في هذه الزيادة هل هي نسخ أم لا، مذهب جمهور العلماء على أنها ليست بنسخ لانتفاء حقيقة النسخ وهذا لا **إشكال فيه** لأن الزيادة هنا زيادة سكت عنها النص الأول ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ ولم يتعرض للنفي والتغريب بإثبات ولا نفي إذا سكت عنها وجاء النص مثبتا لها، هنا سكت عنها النص الأول ثم ضم إليه شيء آخر فالحكم المزيد عنه ثابتا لم يتغير ولم يرتفع إذا حقيقة النسخ هذا أعظم ما يتمسك به حقيقة النسخ غير موجودة في هذه الزيادة، وذهب الحنفية على أنها نسخ لأن الجلد كان هو الحد الكامل الذي يترتب عليه الحكم وهو الفسق وإسقاط الشهادة على قوله فحينئذ لما زيد التغريب ارتفع صفة الكمال فحصل الرفع أو لا؟ حصل الرفع إذا وجدت حقيقة النسخ إذا وجه النسخ عند الأحناف أنهم قالوا الآية دلت على كمال الحد أنه مائة فقط ولا زيادة لماذا؟ لأنه رتب على هذا الحد مائة جلدة فقط رتب عليه الفسق وإسقاط الشهادة فحينئذ لما جاء التغريب رفع صفة الكمال عن الحد السابق وإذا حصل الرفع ثبت النسخ لكن **الجواب** أن النسخ إنما يكون رفعا لحكم شرعي وصفة الكمال ليست بحكم شرعي إذا لم يتوفر أو يوجد حقيقة النسخ، إذا صفة الكمال ليست بحكم شرعي فالوجوب باق لم يرتفع وهو." (٢)

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٨/١٨

(٢) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/١٨

"في الأول وانتهينا، الزيادة على النص سواء كانت مستقلة أو غير مستقلة عند الجمهور ليست بنسخ صحيح لا **إشكال وعند** الأحناف التفصيل إن كانت غير مستقلة مطلقا فهي نسخ سواء كانت جزءا من المزيد عليه أو شرطا له وإذا كانت مستقلة فليست بنسخ كالجمهور.

ثم قال ويجوز إلى غير بدل إذا يجوز النسخ إلى غير بدل الأصل في النسخ والأكثر أنه إذا نسخ حكم شرعي جاء ببدله ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ هذا هو الأصل الغالب، لن هل يصح النسخ إلى غير بدل يرفع الحكم ولا يأتي ببدله؟ **الجواب** نعم ويجوز نسخ الحكم الشرعي على غير بدل وهذا عند الجمهور الدليل على ذلك نسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة مناجاة النبي – صلى الله عليه وسلم – ارتفعت كانت واجبة فارتفعت ما جيء ببدلها وتحريم ادخار لحوم الأضاحي أليس كذلك؟ هذا ارتفع ولم يرد له بدل وأيضا يعلل بأن المصلحة الشرعية التي رتب عليها الحكم الشرعي قد تكون فيما نسخ ثم لما كانت هذه المصلحة مؤقتة ارتفع الحكم معها يعني وجد الحكم الشرعي بوجود المصلحة فلما انتفت المصلحة انتفى الحكم الشرعي فحينئذ لا مانع أن ينسخ الحكم الشرعي ولا يؤتى ببدله والوقوع دليل الجواز، وقيل لا لا يجوز النسخ إلى غير بدل وهو قول الظاهرية لأنه مخالف لقوله تعالى ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ وهذا شرط ما شرطية هذه نأتي هذا **جواب** الشرط ننسخ هذا فعل الشرط فحينئذ إذا لم يأتي ببدلها فلا نسخ لكن أحسن مات يجاب الكلام على هذه الآية طويل أحسن ما يجاب به أن يقال هذا عام وهو قابل للتخصيص وإذا وقع وحصل النسخ بغير بدل نقول خصت الآية بما حصل لأنه ثابت أنه أوجب أولا الصدقة بين يدي النبي – صلى الله عليه وسلم – عند المناجاة ثم ارتفع الحكم ماذا نقول؟ نقول الجمع بين هذا وبين آية البقرة ﴿ما ننسخ من آية أو﴾ نقول الجمع بينهما أن هذا عام وهذا خاص والخاص مقدم على العام ولا تعارض، وبالأخف والأثقل يعني النسخ له أحوال إذا نسخ إلى بدل لأنه قال ويجوز إلى غير بدل ولا **إشكال فيه** ثم إلى بدل هذا البدل قد يكون أخف من المنسوخ وقد يكون أصقل وقد يكون مساويا وبالأخف يعني النسخ إلى بدل أخف يكون الحكم الذي يعد ناسخا بخطاب متراخ أخف على المكلفين من الحكم المنسوخ ولا خلاف في جوازه ووقوعه هذا متفق عليه ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين﴾ ثم نزل قوله تعالى ﴿إن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾ فمصابرة الواحد لاثنين أخف من مصابرة الواحد لعشرة منهم ولا شك في ذلك إذا صح ووقع النسخ إلى أخف إلى بدل أثقل على بدل أثقل باعتبار السابق وهذا فيه خلاف والأصح جوازه بدليل الوقوع كان الصائم أو المسلم مخير بالصيام بين الصيام والإطعام أليس كذلك ثم نزل قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ إذا تعين الصوم أو لا؟ تعين إذا لا تخيير أيهم أخف التخيير أو الصوم؟ التخيير لأنك مخير ممكن لا تصوم رمضان كله تطعم فقط يعني تطعم رب ساعة وتبقى مفطر خذا خفيف من كونه." (١)

"بعدما انتهى من الأصل الثالث وهو الإجماع فحينئذ انتقل إلى أصل رابع وهو دليل العقل في النفي الأصلي، فهو أن الذمة قبل الشرع بريئة من التكاليف فتستمر حتى يرد بغيره أو يرد غيره ذكرنا أن الأدلة أو الأصول المتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والنفي الأصلي والمراد به استصحاب العدم وأما الأصل الرابع من الأصول المتفق عليها وهو دليل

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/١٨

العقلي في النفي الأصلي هل يثبت بالعقل أحكام شرعية؟ **الجواب** لا ليس هذا المرد وإنما مرادهم أن الأحكام الشرعية إثباتها إما بالإثبات أو بالنفي لأن النفي حكم كما أن الإثبات نفي كما أن الإثبات حكم الإثبات حكم والنفي حكم حينئذ نقول الأحكام الشعرة إما من جهة الإثبات أو من جهة النفي الإثبات لا يكون إلا بدليل شرعي لا تثبت عبادة إلا بدليل شرعي لكن النفي للعقل فيه مدخل يعني يحكم بدلال العقل الذي يسمى البراءة الأصلية على نفي الأحكام قبل ثبوتها فيقول لك الأصل عدم التكليف لأنه كما سبق أن العلم بالمكلف لابد أن يكون ثابتا فإذا لم يكن ثابتا إذا لا تكليف فدل العقل على نفي التكليف إذا للعقل مجال في نفي الإحكام الشرعية التي لم تكن ثابتة بالأصالة أما ثبوتها فيحتاج على دليل لأن الثبوت إيجاد وهذا لابد من دليل والنفي عدم وإذا كان موافقا للأصل فلا **إشكال وأما** إذا ورد النفي بعد الإثبات فلا عبرة بالنفي يعني لو أبت أن الصلوات خمس فقال قائل لا ليست بخمس نقول نفيه هذا لا يعتبر به لأن الحكم ثبت لكن لو قال لا صلاة سادسة واجبة عن المكلفين كل يوم نقول وجوب صلاة سادسة هل ثبت أو لا؟ لم يثبت إذا نفيه بالعقل نقول هو الاستصحاب الذي سيذكره المصنف هنا، وهو دليل العقل في النفي الأصلي يسمى عندهم بالاستصحاب أي بالبراءة الأصلية بمعنى أن العقل دل على براءة الذمة من الواجبات قبل مجيء الشرع فهو أي الدليل العقلي في النفي الأصلي أن الذمة ذمة المكلف قبل الشرع قبل إثبات الأحكام ونزول الشريعة ومنفكة من التكاليف مطلقا فلا إيجاب إلا بدليل ولا تحريم إلا بدليل ولا كراهة إلا بدليل ولا توجب أي عبادة إلا بدليل لماذا؟ لأن الأصل عدم التكليف وأن الذمة قبل تعلق الشريعة بالمكلفين بريئة من التكاليف كلها بلا استثناء فتستمر أو فيستمر يجوز الوجهان لكن فيستمر أحسن، فيستمر النفي حتى يرد بغيره أي فيستمر النفي الأصلي حتى يرد غيره وهو الدليل الشرعي الناقل عن الأصلي فنقول الأصل عدم إيجاب صلاة مطلقا في ذمة المكلف فيستمر هذا النفي حتى يثبت أن ثم خمس صلوات واجبة عل المكلف في اليوم والليلة خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة على المكلف، إذا يستمر حتى يرد غيره فتستمر البراءة يعني يصح بالتاء فتستمر البراءة أو يستمر استصحاب النفي الأصلي حتى يرد غيره الأولى حذف الباء هذه حتى يرد غيره وهو دليل شرعي ناقل عن البراءة الأصلية ويسمى استصحابا يسمى النفي العقلي في النفي الأصلي يسمى استصحاب استفعال من طلب الصحبة كذلك الاستغفار طلب المغفرة، واصطلاحا استدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا هكذا عرفه ابن القيم رحمه الله تعالى استدامة إثبات ما كان ثابتا فالأصل العموم الأصل أن اللفظ عام يشمل كل." (١)

"ورد **إشكال**: إذا قيل: الحكم الشرعي خطاب الله كلام الله عز وجل، الأحكام الشرعية نقول في الفقه مثلا: تستمد الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعند من صحح فعل الصحابي وقول الصحابي والمصالح المرسلة وشرع من قبلنا إلى آخره، إذا حصرنا الأحكام الشرعية بكونها مأخوذة من القرآن فحسب، أو بكونها كلام الله فحسب حينئذ خرج كثير من الأحكام التي ثبتت بالسنة، والتي ثبتت بالإجماع، والتي ثبتت بالقياس، فحينئذ يكون هذا الحد غير جامع لأن ثم أحكام ثابتة بالسنة وهي أحكام شرعية، وثم أحكام ثابتة بالإجماع وهي أحكام شرعية، وثم أحكام ثابتة بالقياس وهي أحكام شرعية. وإذا قلنا الحكم الشرعي محصور في خطاب الله عز وجل صار الحد غير جامع. **الجواب** عن

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣٣/١٨

هذا نقول:

أولا: بالمنع، نمنع أن هذه المصادر مصادر الاقتباس للأحكام الشرعية نمنع كونها خارجة عن الحد، لماذا؟ أولا لأن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم راجع إلى خطاب الله عز وجل، لذلك قال المصنف: والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ ومبين لما حكم به " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك " أليس كذلك؟ وجميع ما في السنة داخل في قوله تعالى –كما نص أهل العلم –: " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا "، " من يطع الرسول فقد أطاع الله "، " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله " إلى آخر الآيات الدالة على أن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم طاعة لله، وعلى أنا ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم مما جاء به الرب جل وعلا، حينئذ لا غشكال، فكل حكم شرعي ثبت بالسنة بخطاب النبي صلى الله عليه وسلم، نقول: السنة كاشفة للخطاب الإلهي الأصلي، وهو كونه وحيا، لقوله تعالى " وما ينطق عن الهوى (٣) إن هو إلا وحي يوحى "، إذن كل ما ثبت في السنة فهو داخل في القرآن فلا إشكال، فإذا قيل خطاب الله يشمل السنة كما يشمل القرآن.

ما ثبت من الأحكام الشرعية بدليل الإجماع نقول: معلوم اتفاق أهل الإجماع أن الإجماع لا بد له من مستند يستند عليه، وهو كتاب أو سنة، حينئذ رجع إلى خطاب الله.

ما ثبت بالقياس نقول: هذا لا بد له من أصل يعتمد عليه القائس، الأيس كذلك؟ المجتهد الآن عندما يجتهد لا بد أن ينقل حكم المعلوم إلى الفرع المجهول، المعلوم لا بد الذي هو الأصل الذي قيس عليه، لا بد أن يكون ثابتا بدليل شرعي. فإذا ثبت بالقرآن لا إشكال، فإذا ثبت بالسنة أرجعنا السنة إلى القرآن، فإذا ثبت حكم الأصل بالإجماع أرجعنا الإجماع إلى الأصل. حينئذ نقول لا تخرج هذه المصادر عن كونها خطاب الرب جل وعلا. إذن خطاب الله شامل للسنة ومشامل للإجماع وشامل للقياس. بعضهم عدل هذه العبارة، إذا تسليم الحل، نقول: خطاب الشرع أو قضاء الشارع كما قال هنا، لكن لا نعبر بالقضاء نقول خطاب الشارع أو خطاب الشرع، وإطلاق الشارع على الله عز وجل من باب الإخبار لا من باب أنه اسم من أسمائه جل وعلا، لقوله تعالى " شرع لكم من الدين ... "، حينئذ لا بأس من إطلاقه، فقيل الشارع هو الله ن وقيل أيضا الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم.." (١)

"يرد **إشكال فيما** اجتهد فيه النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يكن له أصل في الكتاب، لأن السنة كما هو معلوم إما مؤكدة وإما مؤسسة، مؤسسة غذا قلنا " وما ينطق عن الهوى " حينئذ النبي صلى الله عليه وسلم قد يجتهد في بعض المسائل فلا تكون موجودة في الكتاب، فهل النبي صلى الله عليه وسلم مشرع استقلالا؟ نقول: لا، ما اجتهد فيه النبي صلى الله عليه وسلم ووافق الصواب وافق الحق حينئذ نستدل بإقرار الرب جل وعلا على هذا الحق، فهو مرجوع إلى خطاب الله عز وجل، وما اجتهد فيه النبي صلى الله عليه وسلم وكان خلاف الأولى فحينئذ لا بد ان يأتي الوحي بالتصحيح والإرجاع إلى الصواب. لذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشهادة هل تكفر كل شيء؟ قال نعم، ثم دعا السائل فقال له: إلا الدين أخبرني به جبريل آنفا. فدل على مذا؟ النبي صلى الله عليه وسلم قد يجتهد ثم يصحح من السماء.

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢/١٠

إذن (خطاب الله المتعلق)، عرفناأن المراد بخطاب الله هو كلام الله اقلرآن، وجميع المصادر الأخرى راجعة إلى القرآن، خطاب الله عز وجل متنوع، منه ما يتعلق بذاته، منه ما يتعلقبأسمائه وصفاته ن منه ما يتعلق بأفعال المكلفين ن منه ما يتعلق بذوات المكلفين، منه ما يتعلق بالجمادات، منه ما يتعلق بالبهائم، ونحو ذلك، إذن ليس على وتيرة واحدة، ما هو الحكم الشرعي من هذه المسائل كلها؟ قال: (المتعلق بفعل المكلف) هذا احترازا عن خمسة أشياء، لأن خطاب الله أنواع، فأخرج قوله (المتعلق بفعل المكلف) خطاب الله المتعلق بذاته جل وعلا كقوله تعالى " شهد الله أنه لا إله إلا هو "، هذا خطاب الله أم ماذا؟ خطاب الله، هل هو حكم شرعي؟ من حيث اللفظ نقول لا ليس بحكم شرعي، لأن متعلقه عند الأصوليين ليس بفعل المكلفوإنما بذاته جل وعلا فلا يسمى حكما شرعيا عند الأصوليين. خرج ما يتعلق بصفاته جل وعلا " الله لا إله إلا هو الحي القيوم "، " الرحمن على العرش استوى "، " وهو السميع البصير "، " إن الله كان غفورا رحيما "، نقول هذا خطاب الله القرآن، لكن ليس متعلقا بفعل المكلف، وإنما تعلق بصفاته جل وعلا وأسمائه. الثالث ما تعلق بفعله كقوله " الله خالق كل شيء "، الرابع ما تعلق بذوات المكلفين لا بأفعال المكلفين، بذات المكلف " ولقد خلقناكم ثم صورناكم "، " خلقكم من نفس واحدة "، هذا متعلق بماذا؟ بالذات لا بالفعل الذي هو ثمرة الكسب والإرادة عن المكلف. خامسا خرج ما تعلق بالجمادات " يوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة "، نقول هذا خطاب الله هل هو حكم شرعي؟ نقول لا، في الاصطلاح ليس بحكم شرعي، لماذا؟ لأنه وإن كان خطاب الله وإن كان كلام الله غلا أنهليس متعلقا بفعل المكلف، وإنما تعلق بالجمادات. زاد بعضهم سادسا: المتعلق بالبهائم " يا جبال أوبي معه والطير "، " والطير "، قراءتان، " الطير " منادى، هذا خطاب موجه إلى الطير، هل نقول هو حكم شرعي؟ **الجواب** لا لأنه خطاب متعلق بالبهائم.

إذن خطاب الله انواع، كونه المتعلق بفعل المكلف أخرج الخمسة التي ذكرناها أو الستة.." (١)

"وقيل يعني في حد القياس وإن كان إكثارا الإكثار في الحدود هذا مناف للاختصار الأصل أنه يذكر حدا واحدا ويكتفي به وما بعد الحد الأول ضعفه بقوله وقيل إثبات وقيل حمل معلوم، فإذا كان الضعيف ويرد عليها إيرادات أو اعتراضات حينئذ الأولى عدم الاشتغال بها، وقيل: إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم ما الفرق بين هذا والحد السابق هل هناك فرق؟ عبر بالإثبات دون الحمل والإثبات أيضا ملزوم للمساواة والحمل أيضا ملزوم للمساواة إذا يعترض عليه بما أعترض على الحد الأول بأن الإثبات ثمرة ونتيجة القياس **والجواب** أنه أطلق الملزوم مرادا به اللازم لأنه يلزم من المساواة الإثبات ويلزم من المساواة الحد حينئذ لا **إشكال لأنه** صار حقيقة عرفية ويرد الاعتراض لو كان إطلاق الإثبات على التسوية لم يصر حقيقة عرفية عند الأصوليين إذا صار المجاز حقيقة عرفية أو مجازا مشهورا كما يعبر الغزالي ونحوه حينئذ صار الحد سليما ولا اعتراض على الحد فليس كل مجاز يدخل في الحد يكون سببا في الاعتراض على الحد وإنما المجاز الذي لا يفهم ما المراد به أو لم يصر حقيقة عرفية أو لم يكن مجازا مشهورا هو الذي يمنع إدخاله في الحد وما عدا ذلك فهو جائز، إثبات ما المراد بالإثبات هنا؟ المراد به إدراك النسبة لأن الإثبات هنا قد يكون من جهة ما أخص من مطلق الحمل لأن الحمل إلحاق ثم الإثبات هذا فيه إلحاق ونوع

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٢

زيادة وهو أن الإثبات لا يكون إلا فيما إذا أدركت نسبته الذي يقال فيه أنه الإنشاء في الجملة الاسمية أو النفي في الجملة الاسمية أو الفعلية حينئذ الإثبات المراد به إدراك النسبة بين الفرع والأصل والنسبة هذه كما سبق أن المراد بالأحكام الشرعية هي النسب التامة لذلك إذا عرف الفقه أنه العلم بالأحكام الشرعية العملية نقول المراد بالأحكام هنا النسب التامة يعني إدراك الموضوع والمحمول والعلاقة بينهما ثم ما يسمى بالتصديق وهو إيقاع مفهوم الخبر على المبتدأ وإيقاع مفهوم الفعل على الفاعل أو نائبه إدراك هذه النسبة يسمى إثبات ويسمى تصديقا عند المناطقة إدراك مفرد تصورا علم ودرك نسبة هو هذا ودرك بتصديق، لأن الجملة الاسمية مركب من أربعة أشياء اسم الذي هو المبتدأ واسم الذي هو الخبر الاسم المبتدأ له تصور في الذهن لابد من معنى إدراكه يسمى تصورا والخبر هذا له معنى فهم المعنى هذا يسمى إدراك هذا يسمى تصورا إذا تصور المبتدأ أول ثم صور الخبر، العلاقة بينهما دون الحكم بالإيقاع وعدمه زيد قائم هل يتصور العقل القيام من زيد أم لا بقطع النظر هل هو واقع في الخارج أو لا هل يتصور العقل العلاقة بينهما؟ يتصور العقل هذه تسمى نسبة، ثم هل وقع بالفعل أن زيدا قائم؟ إن أدرك قيام زيد بالفعل أو عدم قيامه بالفعل هذه يسمى تصديقا إذا أربعة إدراكات إثبات أي إدراك النسبة بين الفرع والأصل وهو ما يسمى بالتصديق عند المناطقة والمراد به مطلق الإدراك ليشمل القطعي والظني لأن القياس نوعان مقطوع به كما سيأتي ومظنون وسواء كان على جهة الإثبات أو على جهة النفي لأن القياس كما يكون في إثبات الحكم كذلك يكون." (١)

"ليس عندنا علة شرعية حينئذ لا يمكن أن يكون النفي جاريا في قياس العلة وإنما يكون جاري في قياس الدلالة، لاشتراط الوجود فيها. وشرطه أي شرط وجود الحكم الاتحاد فيها قدرا وصفة والمراد بالاتحاد هنا المساواة أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الفرع أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الأصل في العلة قدرا وصفة هذان حالان للاتحاد والمساواة قدرا يعني بلا تفاوت بل لا تكون العلة موجودة في الأصل ثم توجد في الفرع لكن على جهة النقصان هذا ممتنع لابد أن تكون مساوية بنفس القوة لكن هل لو كان زائدة في الفرع عن الأصل نقول هذا لا **إشكال فيه** أما النقصان فلا يقبل إذا التفاوت بين العلة قوة وضعفا في الفرع والأصل لا يقبل النقصان ولا بأس بالزيادة لماذا؟ لأنه كما سبق أن بعضا يرى أن قياس الجلي هذا من أنواع القياس وتحريم الضرب العلة فيه أقوى وأظهر من تحريم التأفيف إذا هل استويا؟ لم يستويا، الأصل في العلة أن تكون في الفرع وفي الأصل بقدر واحد هذا الأصل فيها لكن ما الذي يمنع هنا يمنع النقصان وأما الزيادة فلا باس لماذا؟ لأنها تدل على أن الحكم في الفرع أولى منه في الأصل وأما النقصان فلا، مثلوا للنقصان بماذا الذي لا يعتبر قالوا تجب الزكاة في مال الصبي قياسا على مال المكلف طيب المكلف الآن يملك بالفعل أو بالقوة ملكية المكلف بالفعل أو بالقوة؟ والصبي؟ أيهما أقوي؟ الفعل إذا هل يصح قياس مال الصبي على مال المكلف إيجاب الزكاة؟ **الجواب** لا لماذا؟ لأن العلة لن توجد في الفرع بقوتها في الأصل بل وجدت على جهة النقصان وهذا هو الذي يمنع المساواة فيها قدرا وصفة قدرا يعني بلا تفاوت وهذا بالنسبة إلى النقصان وأما الزيادة فلا يشترك انتفائها إذا قد يكون الحكم في الفرع أولى كما في القياس الجلي وأما النقصان فهو المنتفي، وصفة يعني بأن تكون الصفة التي اقتضت علة الحكم موجودة في الفرع نوعا أو جنسا

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٠

لابد أن تكون موجودة نوعا أو جنسا نوعا مثل ما سبق كالإسكار عينه عين الإسكار موجود في النبيذ كما هو موجود في الخمر أو جنسا مثلوا له بقياس القصاص في الأطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية إذا جنس الجناية هذا له أنواع له أفراد قد يكون بالأطراف الجناية قد تكون على الأطراف وقد تكون على النفس هل عين الجناية على الأطراف هو عين الجناية على النفس لا وإنما بينهما قدر مشترك وهو الجناية إذا هنا حمل القصاص في الأطراف على القصاص في النفس بجامع وهذا الجامع ليس هو عين الأول لأن القصاص في النفس هذا نوع والقصاص في الأطراف هذا نوع آخر إذا بينهما مغايرة فكيف حصل الجمع هنا؟ نقول حصل لجامع وهو الاتحاد صفة والصفة هنا في الجنس لا في النوع وأما النوع فهو كما في الإسكار عين الإسكار موجود في النبيذ الإسكار موجود في الخمر عينه موجودة في النبيذ إذا الصفة نوعها موجودة وأما قياس القصاص في الأطراف على القصاص في النفس هذا ليس عينه ولا نوعه بل المراد به الاتحاد في الجنس إذا شرط الاتحاد فيها قدرا وصفة، وأن يكون الحكم شرعيا لا عقليا أو أصوليا لا عقليا حينئذ صار القيا عقلي والبحث هنا في الشرعيات لا في العقليات هذا واضح وأن يكون." (١)

"الجامع أو في المؤثر إما لوجوده يعني لوجود النص وهو المسمى بتحقيق المناط تحقيق العلة في الفرع يعين نظر المجتهد في الفرع فيبحث هل هذه العلة موجودة في الفرع أم لا يسمى تحقيق المناط نظر المجتهد في العلى في الفرع في النبيذ يبحث ويسأل ويتأكد يشم الرائحة يذوق إلى آخره هل العلة الإسكار موجودة في النبيذ أم لا هذا يسمى تحقيق المناط ولذلك قال إما لوجوده يعني وجود الوصف أو الجامع في المحل الذي يطلب له الحكم وهو الفرع وهو تحقيق المناط ما عرف فيه علة الحكم بنص أو إجماع فيحقق المجتهد وجود تلك العلة في الفرع أو النوع الثاني تنقيته وتخليصه من غيره وهو تنقيح المناط تنقيح المناط تنقيح تفعيل وهو في اللغة التهذيب والتصفية أو التنقية والتخليص كما ذكره المصنف، ومرادهم بتنقيح المناط تهذيب العلة وتصفيتها بإلغاء ما لا يصلح للتعليل واعتبار الصالح له يعني تأتي عدة أوصاف فيأتي الشارع فيعلق الحكم على تلك الأوصاف هل كل الأوصاف صالحة للتعليل أو لا؟ يأتي هنا المجتهد فينقح ويصفي ويخلص تلك الأوصاف فينظر في بعض الأوصاف فإذا بها صالحة للتعليل فيبقيها وينظر في بعض الأوصاف فإذا هي لا تصلح للتعليل فيلغيها هذا يسمى تنقيح تصفية العلة من غيرها، الأول وجود العلة في الفرع هذا لا إشكال فيه واضح والثاني العلة شابها بعض أوصاف جاء معها بعض الأوصاف ولذلك قال هنا تنقيح المناط بأن ينص الشارع على حكم كقوله - صلى الله عليه وسلم - اعتق رقبة للأعرابي الذي جاء أعرابي ينتف شعره ويضرب صدره ويقول هلكت هلكت يا رسول الله وقعت أهلي في نهار رمضان قال اعتق رقبة هذا جواب حكم شرعي الحكم الشرعي الآن هذا نزل على عدة أوصاف أعرابي جاء يضرب صدره وينتف شعره ويقول هلكت وأهلكت وقال وقعت في نهار رمضان خمسة أشياء هل الحكم أعتق رقبة منزل على كل الأوصاف بحيث لو جاء أعجمي نقول له الحكم ليس لك أو إذا جاء لا ينتف شعره أو لا يضرب صدره نقول الحكم ليس لك فنجعل كل الأوصاف هذه علة مركبة أو نقول كونه أعرابيا هذا لا أثر له في الحكم لأن الشرع لا يفرق بين العرب والعجم كونه يضرب صدره وينتف شعره هذا حال غضب نحوها لا أثر له كذلك قوله هلكت وأهلكت هذا خوف من

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٢٦

المعصية إلى آخره لا أثر له فإذا بنا ننظر إلى المعنى الرابع أو الخامس كونه واقع في نهار رمضان فنقول هذا محل الحكم هذا يسمى تصفية وتخلية أن ينص الشارع على حكم عقيب أوصاف متعددة حادثة وقعت تضمنت عدة أوصاف نص الشارع على حكمها فيلغي المجتهد غير المؤثر ككونه أعرابيا لا يؤثر في الأحكام الشرعية لا فرق بين أعرابي ولا أعجمي إلا بالتقوى ويعلق الحكم على ما بقي وهو كونه واقع أهله نهار رمضان هذا يسمى تنقيح العلة.." (١)

"ثم قال أما الوجود أما هذه تفصيلية يعني أراد أن يفصل لنا شرطا شرطا ذكرها أولا مجملة ثم أردا أن يفصلها أما هذه حرف تفصيلي مضمن معنى الشرط ولذلك قال فشرطه الفاء وقعت في **جواب** الشرط لم؟ لكون أما هذه مضمنة معنى الشرط لأنها نائبة المناط مها أما كمها يكن شيء بفاء .... ، أما الوجود أي اشتراط كون العلة وصفا وجوديا أي أمرا ثبوتيا يعين شيئا موجود يقابله العدم، كون الوصف أو العلة أمرا ثبوتيا موجودا كتعليل تحريم الخمر مثلا بالإسكار نقول الإسكار هذا علة وصف يشترط فيه أن يكون وجوديا بمعنى أنه أمر ثبوتي يقابله العدم لماذا؟ لأن الإسكار علل به حكم الثبوت وهو التحريم، كذلك السفر علة لإباحة الفطر والقصر نقول السفر هذا أمر وجودي لأنه مدرك بالحس كون المسافر مسافرا وكون الخمر مشتملة على الإسكار فهذه على وجودية بمعنى أنها أمر ثبوتي يدرك بالحس لكن التنصيص عليها في الأصل هذا قلنا لابد من الأدلة الشرعية وكونها موجودة في الفرع لا يشترط فيها الدليل الشرعي بل يشاركه الدليل الحسي والعقلي والعرفي أربعة أمور في تحقيق المناط وجود العلة في الفرع أربعة أمور الدليل الشرعي الدليل العرفي الدليل الحسي الدليل العقلي هذا أربعة أمور أما وجودها في الأصل فلابد أن تكون بدليل شرعي لماذا؟ لأنها جاءت في نص الكتاب أو سن فحينئذ رتب عليها الشرع حكما وليس عندنا حكم شرعي من غير الكتاب والسنة فاقتصار النص على الحكم الشرعي اقتصرنا على كون العلة التي تكون في الأصل موردها الدليل الشرعي إذا ليس عندنا استنباط من غير الشرع فلذلك كان الدليل على وجود العلة في الأصل أو على تعليل الأصل هو الشرع ولا يجوز أن يكون بالحس أو العقل أو العرف، أما الوجود يعني اشتراط كون العلة وصفا وجوديا فشرط يعني إذا تخلف المشروط الذي هو الوجود تخلف كونه علة إذا تخلف الشرط وهو كونه موجودا الوصف كونه وجوديا تخلف المشروط وهو الجامع الذي يصح التعليل به لأن من شأن المشروط أن ينتفي بانتفاء شرط أليس كذلك ينتفي المشروط بانتفاء شرطه وهنا الشرط الوجود والعلة الجامع هذا مشروط فينتفي المشروط لانتفاء شرطه ولا يلزم من وجود الوجود الذي هو شرط في العلة وجود العلة لماذا؟ لاحتمال انتفاء الطرد مثلا أو التعدي كما أنه لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة لماذا؟ لأنه قد لا يكون الوقت قد دخل كذلك هنا إذا وجد الوجود وهو شرط في العلة لا يلزم منه وجود العلة لاحتمال انتفاء شرط آخر كالمناسبة والاعتبار حينئذ نقول الوجود هذا شرط ينتفي المشروط لانتفاء الشرط ولا عكس إذا فشرط ينتفي المشروط بانتفائه فلا يجوز حينئذ التعليل بالعلة العدمية إذا كان الحكم ثبوتيا إذا كان الحكم ثبوتيا لا يجوز التعليل بالعلة العدمية هذا قول وهذا شرط ليس متفقا عليه بل الجمهور عل الجواز قد يعلل العدم بالعدم والوجود بالوجود والعدم بالوجود والوجود بالعدم هذه أربعة أقسام، الوجود بالوجود لا **إشكال والعدم**

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣١/٢٠

بالعدم لا **إشكال لكن** هل يعلل الوجود بالعدم؟ على ما ذكره هنا يشترط أنه لابد أن يكون الحكم إذا كان ثبوتيا لابد أن يكون الوصف وجوديا لماذا؟ لأنه لا يعلل الثبوت بأمر عدم." (١)

"حذر الموت﴾ حذا هذا تعليل لكنه كله من الظاهر لاحتمال اللفظ التعليل وغيره، أو بالتنبيه والإيماء وسبق أن الإيماء هو أن يقترن الحكم بوصف على وجه لو لم يكن علة لذلك الحكم لكان عبثا أن يقرن الوصف بحكم إن يكن لغير علة يعبه من فقه يعني يخالف الفصاحة ويعتبر عيا ولكنة في المتكلم لأنه رتب حكما على معنى لا علاقة بينهما فحينئذ لما جاء يسأل قال وقعت أهلي في نهار رمضان قال أعتق رقبة نقول لو لم يكن **الجواب** هنا مطابقا للسؤال إذا ماذا أجابه النبي – صلى الله عليه وسلم – لخلا السؤال عن **الجواب** وهذا يعتبر عيأ حينئذ يجب أن يقال أعتق رقبة هذا مرتب على الوصف الذي ذكره السائل إذا المراد بالإيماء والتنبيه أن يقترن الحكم بوصف على وجه لو ل يكن علة لكان هذا الاقتران بعيدا عن الفصاحة ومعيبا عند الفقهاء وكلام الشارع منزه عن ذلك أما في كلام البشر فلا **إشكال**.." (٢)

"فيعرف من الكتاب هذا قوله وما يعتبر الحكم في الجملة ما الذي يعتبر للحكم في الحملة؟ قال فيعرف أي فيشترط في المجتهد أيضا أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام فمن من القرآن ما يتعلق بالأحكام الشرعية النصوص التي تستنبط منها الأحكام الشرعية لابد أن يقف عليها وأن يعرفها وهي تكون في الكتاب والسنة قد تكون نصا في الحكام وقد تكون متضمنة للأحكام وقد مشيرة للأحكام فحينئذ كل آية في الكتاب فيحتمل أنها آية للأحكام كل آية يمكن حتى قصص الأنبياء والرسل إلى آخره إذا قلنا شرع من قبلنا شرع لنا حينئذ لا يكاد أن تخلوا آية إلا وهي قد تكون متضمنة لحكم شرعي وعليه قوله فمن القرآن قدر خمسمائة آية هذا باطل ليس بصحيح التحديد هذا لا دليل عليه بل القرآن كله شرط في اعتبار الاجتهاد إن كان مراده الأحكام العامة التي يغلب على المكلفين الحاجة غليها كالصلوات مثلا والحج والصيام فالنظر إليها لا **إشكال يمكن** عدها والنظر فيها لكن في كونه مجتهدا مطلقا وهو الذي يريده المصنف **الجواب** لا بل كل آية قد تكون متضمنة لحكم شرعي، فمن القرآن قدر خمسمائة آية لذلك في الحاجة في تحديد آيات الأحكام بخمسائة آية فيه نظر وقد قيل به ما دل على الحكم بالمطابقة نعم هذا ممكن يعني ما كان صريحا ﴿والمطلقات﴾ ﴿ويسألونك عن المحيض﴾ لا **إشكال يمكن** عدها أما ينفى الأحكام الشريعة عن قصص الأنبياء **فالجواب** لا ليس بصواب وأما عدا ذلك فآيات الأحكام أكثر من هذا القدر، قال لا حفظها لفظا بل معانيها يعني لا يشترط هذه الخمسمائة حفظها لفظا يحفظا يسمعها عن ظهر قلب بل معانيها يعني بل يكفي معرفة معانيا يقف على المراد منها، ليطلبها عند حاجته لكن لا يكاد أن يوجد عالم معتبر إلا هو قد حفظ كلام الله تعالى من أوله إلى آخره ولذلك لا ترجم ابن حجر للمحلي قال أخذ عليه أنه لم يحفظ القرآن ولا يفهم من هذا أن يكفي خمسمائة آية تحفظها وانتهى – لا، بل يكفي معرفة معانيها ليطلبها يعني يرجع إليها عند الحاجة، ومن السنة يعني لابد أن يعرف المجتهد من السنة النبوية ما يتعلق بالأحكام سواء كان متواترا أو آحاد، ما هو مدون في كتب الأئمة الكتب الستة وما ألف من الأحكام على جهة الخصوص كالمنتقى ونحوه ويعرف

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢١

(٢) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣٠/٢١

أيضا الناسخ والمنسوخ منهما يعني من الكتاب والسنة لأنه لو لم يعرف الناسخ من المنسوخ قد يحكم بالمنسوخ فيقول أنه اجتهاد، والصحيح والضعيف من الحديث للترجيح عند التعارض إذا لم يعرف الحديث الصحيح من الضعيف كيف يرجح، والمجمع عليه من الأحكام لئلا يفتي بخلافه، ونصب الأدلة وشروطها نصب الأدلة الشرعية يعني من شروط المجتهد أن يكون عالما بقواعد الاستدلال وشروط الاستدلال ووجوه الاستدلال وهذا كله مأخوذ من أصول الفقه، ومن العربية يعني اللغة العربية لأنه أصل كتاب والسنة عربيان حينئذ المستنبط والناظر في الكتاب والسنة لابد أن يكون على دربة ودراية باللغة العربية ولذلك السيوطي رحمه الله تعالى نقل الإجماع على أنه لا يجوز أن يقدم على تفسير كلام الله إلا من كان مليا باللغة العربية لأن اللغة القرآن والسنة أو القرآن أعلى درجات الفصاحة والبلاغة حينئذ المعاني." (١)

"قال: (وقد سمى القاضي) أبو يعلى، وإذا أطلق القاضي فالمراد به أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي، (وقد سمى القاضي ــأبو يعلىــ ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود واجبا) عرفنا أن النفل يطلق ويراد به المندوب، وهو الزيادة على الواجب، نخلص من هذا أن النفل قسمان = أن الزائد على الواجب قسمان = النفل الذي بالمعنى الاصطلاحي عندهم وهو الزائد على الواجب قسمان: قسم متميز بذاته، منفصل، زيادة متميزة منفصلة بذاتها عن الواجب، كالسنن الرواتب بالنسبة للفرائض، نقول سنة المغرب منفصلة عن الفريضة، هي نفل وزيادة عن الواجب، أليس كذلك؟ هذه منفصلة ولا **إشكال فيها**، وبالإجماع أنها نفل، ندب، مستحب، لا خلاف فيها، لم يقل أحد بوجوبها، النوع الثاني .. نقول: زيادة غير متميزة، بمعنى أنها غير منفصلة بذاتها غير مستقلة، وإنما وردت مع واجب ولا يتميز عن الواجب، مثلوا له بالطمأنينة في الركوع والسجود، ما حكم الطمأنينة؟ واجب، ركن في الصلاة، فإذا ركع مقدار تسبيحة واحدة قد أتى بالواجب، لو زاد إلى عشر يسبح إلى عشر، ما زاد على الواجب، على الركن، ما حكمه؟ نقول هذا أولا نفل أو لا؟ نفل، زيادة عن الواجب، هو أتى بالواجب، ركع فأتى بالواجب، لو سبح مرة واحدة ثم رفع أتى بالواجب ولا إشكال، لكنه زاد على الواجب، هل هذه الزيادة متميزة منفصلة بذاتها كالسنن الرواتب مع الفريضة؟ **الجواب** لا، الزيادة على الواجب فيما هو صورته كالطمأنينة هذه مختلف فيها بين الأصوليين، هل هي واجبة أم ندب، الأئمة الأربعة على أنها ندب وليست بواجبة، لماذا هي ندب وليست بواجبة؟ لأنها جائزة الترك، يجوز أن يترك الزيادة، يأتي بتسبيحة واحدة ثم يقوم، إذن ترك التسبيحة الثانية والثالثة والعاشرة، ولو كانت واجبة لما جاز تركها، والمندوب هو الذي يجوز تركه، فحينئذ عند الأئمة الأربعة أن ما زاد على أقل الواجب من الطمأنينة في الركوع والسجود=قالوا هذا ماذا؟ هذا ندب، (ما لا يتميز من ذلك كالطمأنينة في الركوع والسجود واجبا) هذا عند القاضي أبي يعلى، عند القاضي أبي يعلى سمى ما زاد على الواجب مما لا يتميز بذاته وينفصل عنه بذاته سماه واجبا، واختلفوا في تفسير كلامه، هل مراده أن الكل واجب لأنه امتثال للمأمور فصار واجبا؟ كما هو قول بعض الشافعية والكركي، أم أن مراده أنه مندوب إلا أن ثوابه ثواب الواجب؟ على قولين في تفسير كلام القاضي، هنا قال (بمعنى)، أراد أن يسمى إشكالا في كلام القاضي، قال بمعنى أنه يثاب عليها ثواب الواجب لعدم التميز لا أنه في ذاته واجب، لا بل هو مندوب، لكن الثواب ثواب الواجب، فرق بين أن يقال مندوب

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٢٣

يثاب ثواب المندوب وبين أن يقال مندوب يثاب ثواب الواجب، أيهما أعظم ثواب المندوب أو الواجب؟ الواجب، ما الدليل؟

أحد الطلاب: ....

الشيخ: نعم أحسنت.." (١)

"إذا ولا عقاب يعني ولا عقوبة ولا تنكيل على المعصية على فعله يعني على فعل المكروه لماذا؟ لأن طلبه غير جازم بحيث جوز الشرع الترك مع كونه مطلوبا، إذا تركه راجح وفعله مرجوح، إذا عندنا في المكروه راجح ومرجوح كما أن في المندوب راجحا ومرجوح، عندنا في الاثنين قلنا المكروه ضد المندوب أليس كذلك؟ هذه قاعدة لذلك تصدر بها الباب هنا ومكروه وهو ضد المندوب، ولذلك المتون المفسرة تأتي في الغالب الكلمات تكون تحتها معاني كثيرة، ومكروه وهو ضد المندوب، المندوب فيه فعل وترك، أيهما راجح وأيهم مرجوح؟ فعله راجح وتركه مرجوح، الترك هل مترب عليه عقاب؟ الجواب لا، وهذا هو شأن المندوب أنه جائز الترك، ولذلك قيل لا يمكن أن يكون الواجب جائز الترك، وهذه على شبهة ما أنكر الواجب الموسع من المعتزلة ونحوهم، أن جائز الترك لا يمكن أن يكون واجبا لماذا؟ لأن الواجب قد رتب على الشرع على تركه العقوبة وجائز الترك مطلقا لا عقوبة على تركه، إذا نقول عندنا في المندوب فعل وترك، الفعل راجح لأن الشرع طلب إيجاده والترك مرجوح لأن الشرع لم يرتب العقوبة على الترك، المكروه عكسه عندنا فعله وترك، تركه راجح لأن الشارع طلب الترك لذلك صار راجحا والفعل مرجوح لأن الشرع لم يرتب العقوبة على فعله، ما يقتضي تركه ثواب ولا عقاب على فعله إيقاعه وإيجاده كالمنهي عنه نهيا تنزيه، هذه العبارة قد يكون فيها تصحيح أو نوع خطأ في الطابعة ونحوها، المنهي عنه نهي تنزيه، قال مكروه ضد المندوب وعرفه، قال كالمنهي ما هو المشبه وما هو المشبه به؟ المكروه والمنهي عنه نهي تنزيه هو المكروه، كذلك هو هذا ظاهر العبارة، فما الذي يريده المنصف من هذه العبارة يمكن أن يكون قوله كالمنهي وهو النهي عنه نهي تنزيه تصح العبارة ولا إشكال، لماذا لأنه فيه بيان أن المنهي نوعان منهي عنه نهي تنزيه ومنهي عنه نهي تحريم ولذلك يقال لعل في النسخة تصحيحا، كالمنهي وهو منهي عنه فحينئذ يكون زادنا مسألة وهو أن المكروه منهي عنه وهذه المسألة وإن كانت دخيلة في قول ضد المندوب لكنها من جهة دلالة التضمن، وهنا قد نقف على هذه المسألة، لو قيل وهو منهي عنه نهي تنزيه نستفيد من هذا مسألة جديدة وهو أن المكروه على الأصح عند الجمهور أنه منهي عنه وهذا النهي وهذا النهي نهي تنزيه اعتراضا من نهي التحريم. هذا عند المتأخرين اصطلاح المفروض على المنهي عنه نهيا تنزيه، المكروه في عرف المتأخرين للتنزيه لا للتحريم وهذا اصطلاح خاص بهم عند الأصوليين وكذلك الفقهاء وإن كان عندهم لا يمتنع أن يطلق على الحرام لماذا؟ لوروده في الكتاب والسنة، ﴿كل ذلك كان سيئه﴾ إذا أطلق المكروه على الحرام، وبعضهم يمثل إطلاقه على كراهة تنزيهية بقوله – صلى الله عليه وسلم – (وكره لكم قيل وقال) كره هنا فسرت عند بعضهم بالكراهة التنزيهية،

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٤/١٣

حينئذ على هذا القول المكروه في الشرع يطلق مرادا به التحريم حرام ويطلق ويراد به المكروه الذي هو في الاصطلاح للأصوليين المتأخرين.." (١)

"ومباح: إذا والحكم الخامس حكم التكليف الخامس المباح، يلد **إشكال كيف** يكون المباح حكما تكليفيا ومعلوم أن التكليف إما ما أمر به الشارع الخطاب بأمر أو نهي إلزام ما فيه مشقة طلب ما فيه مشقة حدود، إذا قيل طلب ما فيه مشقة المباح ليس فيه طلب فلا يدخل في هذا الحد وإذا قيل التكليف إلزام ما فيه مشقة إذا الإباحة ليس فيها إلزام ولا فيها مشقة، حينئذ لا تكون حكما تكليفا، إذا قيل التكليف ارتباط بأمر أو نهي والمباح ليس بأمر ولا نهي، إذا كيف نجعل هذا الحكم تكليفي وهو لا يدخل في الحكم في حد التكليف؟ **جوابان**: الأكثر أنه من باب التسامح والتساهل أكثر المعتذرين لهذا يقال من باب التوسع والتساهل والتسامح، لأن الأحكام أربعة والخامس بدلا من أن نخرجه ندخله معهم، فهم قوم لا يشقى بهم جليسهم، بدلا من أن نقول خاص ونجعل له حكما خاص نقول لا هو داخل معهم، **والجواب** الآخر وهو أحسن وأقعد أن يقال متعلق الإباحة هو فعل المكلف وهو اقعد وأحسن أصوب، لماذا؟ لأنه لا شك أنه لا يكاد يكون إجماع إن ل نقل إجماع ولا نلتفت للمعتزلة لأن الإباحة حكم شرعي ولذلك دخلت في الحد السابع، الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بحيث أنه به مكلف أو احذف هذه الكلمة وقل بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أو التخيير قلن هنا لإدخال الإباحة، إذا الإباحة داخلة في قوله خطاب الله المتعلق بفعل المكلف، إذا متعلق الإباحة هو فعل المكلف، من هو المكلف؟ البالغ العاقل، إذا هل أفعال الصبي توصف بكونها مباحة؟ لا، هل أفعال المجنون توصف بكونها مباحة؟ لا، هل أفعال النائم والساهي والسكران والغافل توصف بأنها مباحة؟ **الجواب** لا، من أين أخذنا هذا القيد، نقول لأن الإباحة حكم شرعي ومتعلق الحكم الشرعي هو فعل المكلف وهؤلاء الذين ذكرناهم ليسوا بمكلفين، حينئذ أفعالهم لا حكم لها كالبهيمة، البهيمة لا يتعلق بفعلها إيجاب ولا تحريم ولا كراهة ولا ندب ولا إباحة، كذلك المجنون لا يتعلق به بفعله إيجاب ولا تحريم لأنهما حكمان شرعيان تكليفيان كذلك لا يتعلق بفعله إباحة فحينئذ الأنسب في ذكر المباح في ضمن الأحكام التكليفية أن متعلق الإباحة هو فعل المكلف من عدا المكلف لا يوصف فعله بكونه مباحا إذا فعل الصبي لا حكم له، حينئذ لا يضرب الصبي إذا كان على جهة التأديب إذا فعلى ما هون قبيح، لماذا؟ لأن فعله لا يتعلق به إيجاب ولا تحريم ولا إباحة ولا ندرب ولا كراهة حينئذ كيف تعاقبه على شيء لم يكتبه الله عليه؟ وإنما إذا كان من باب التأديب ونحو ذلك ما يره ولي أمره من مصلحة فلا **إشكال**، أما أنه يعامل معاملة المكلف أو ينظر إليه أنه كالمكلف هذا فيه تجني.." (٢)

"في السبب؟ نقول لا، هنا وجد السبب ولم يترتب عليه أثره وهو المسبب لفقدان شرط وهو الحول، أو ما قارن السبب وجود مانع مثل ماذا؟ لما قلنا الدين مانع من الزكاة عند بعضهم قد يوجد السبب وهو بلوغ النصاب ويحول عليه الحول يعني مع شرطه ولا تجب الزكاة، لماذا؟ لوجود مانع، إذا قارن السبب وجود مانع وهو الدين، وقارن السبب فوات

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٥

(٢) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٥

شرط فحينئذ إذا فات السبب يعني مسببه لفقدان شرط أو وجود مانع لا يمنع من كونه سببا لماذا؟ لأن عدم ترتب المسبب على السبب هنا لا لذات السبب وإنما لأمر خارج عنه وهو إما فقدان شرط أو لوجود مانع، هذا هو حد السبب ما يلزم من وجوده الوجود، لابد إذا وجد السبب أن يترتب عليه مسببه، ولا يلزم من عدمه ومن عدمه العدم، إذا عدم السبب لابد وان ينعدم أو يعدم المسبب، هذا الأصل في السبب، قد يوجد السبب ولا يوج المسبب، قد يعدم السبب ويوجد المسبب، قد يوجد السبب ولا يوجد المسبب، قد يوجد السبب ويوجد المسبب هذا الأصل ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، لو قارن السبب وجود مانع هل يترتب عليه أثر المسبب؟ **الجواب** لا، إذا وجد السبب ولم يترتب عليه المسبب لوجود مانع، قد يوجد السبب ولا يترتب عليه أثره لفقدان شرطه، إذا في الحالين السبب موجود، لأنه إذا انتفى السبب حينئذ لا **إشكال في** انتفاء المسبب، إذا لم يدخل وقت الصلاة حينئذ لا نقول لم وجبت الصلاة، لأنه لا يمكن أن تجب الصلاة إلا إذا وجد السبب، فحينئذ قوله لذاته عائدا على الأول وهو وجود السبب مع عدم ترتب المسبب إما فقدان وفوات شرط وغمام لوجود مانع، هذا هو حد السبب عند الأصوليين. وسبب وقد استعمله الفقهاء في ما يقابل المباشر يعني يريد أن يبين لك أن السبب له مطلقات أربعة عند الفقهاء، يعني له استعمالات مصطلحات مختلفة يطلق مرادا به كذا ويطلق في موضع آخر مرادا به كذا بمعنى أنه ليس كل مر رأيت لفظ السبب فتفسره بهذا الذي ذكرناه الآن، وإنما الاصطلاحات تختلف كالمفرد عند النحاة. لابد أن نربط بين الأصول والنحو. المفرد في باب الإعراب له معنى في باب المبتدأ والخبر له معنى في باب لا له معني والمنادى كذلك، إذا قلت هذا مفرد تفسره بأي شيء؟ بحسب السياق، حينئذ اختلف معنى المفرد اختلاف الأبواب، وهنا أيضا يختلف معنى السبب باختلاف الأبواب، وقد استعمله أي لفظ السبب لا بمعناه السابق وإنما بمعنى آخر ولذلك نقول استعمله أي لفظ السبب نرده إلى اللفظ لأن المعنى هو الذي سيستعمل فيه فيما يذكره من المعاني الأربعة.." (١)

"(ثم قال) هذا البحث الثاني أول مبدأ اللغة هل ينبني عليه خلاف؟ يعني: هل هذه المسألة لها فرع أم لا؟ **جواب** ليس لها فرع، (ثم قال: ويجوز أن تثبت الأسماء قياسا كتسمية النبيذ خمرا، وكقياس التصريف. ومنعه أبو الخطاب والحنفية وبعض الشافعية) هل تثبت الأسماء بالقياس أو لا؟ هل يجوز أن يكون ثم معنى من المعاني علق عليه اللفظ والاسم ثم وجد هذا المعنى في معنى آخر حينئذ يلحقه اللفظ، يعني: يتبعه كالقياس الذي يكون عند الأصوليين؟ **الجواب** أن هذا فيه تفصيلا، الخلاف هنا إنما هو في المشتق، لا شك أن الأسماء باعتبار الوصف وعدمه إما تكون جامدة، وإما أن تكون مشتقة، فحينئذ الجامد قولا واحدا لا قياس فيه، لأنه ليس فيه معنى من المعاني يحتاج إلى نقله أو إذا وجد في معنى آخر لتبعه اللفظ، وإنما المراد هنا المشتقة وإذا كان كذلك حينئذ المشتق لا يكون إلا لعلة فإذا قيل: ضارب ما سمي ضاربا إلا لوجود الضرب، وكذلك مضروب لم يسم مضروب إلا لوجود الضرب الواقع عليه، وهكذا، حينئذ قد علقت بعض الأسماء على أوصاف أو على معان لأجل هذا المعنى أطلق اللفظ، هل إذا وجد هذا المعنى في معنى آخر أو في محل آخر يتبعه الاسم أو لا؟ قالوا: الخمر إنما سمي خمرا لمخامرته العقل فخصوه بعصير العنب، فحينئذ إذا وجد الإسكار الذي من أجله

---

(١) شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٦

خص لفظ الخمر في عصير العنب إذا وجد في النبيذ هل يسمى النبيذ خمرا أو لا؟ هذا محل نزاع، (ويجوز أن تثبت الأسماء قياسا) قلنا المراد هنا: (ويجوز)، يعني: عقلا (أن تثبت الأسماء قياسا) وبه قال: أكثر الحنابلة، واختاره كذلك ابن قدامة رحمه الله تعالى. (كتسمية النبيذ خمرا) الخمر إنما سمي خمرا لمخامرته العقل، وهو عام في الشرع هذا هو الصحيح أن الخمر عام، وليس المراد به شيء معين، وليس خاصا بعصير العنب، حينئذ نقول: إذا كان عاما فلا إشكال، يسمى النبيذ خمرا بلسان الشرع وكذلك بلسان العرب، وأما على من خصه بعصير العنب حينئذ وجود الإسكار في النبيذ هذا مغاير له، هل يسمى النبيذ خمرا أو لا؟ إن جوزنا القياس في الأسماء جاز أن يسمى النبيذ خمرا وإلا فلا، (وكقياس التصريف) لا شك أن قياس التصريف المراد به الأوزان التي تطرد في موزوناتها، فيقال: فاعل، فعيل، مفعول إلى آخره، فعيل في التصغير واسم الفاعل يأتي على زنة فاعل، كذلك على زنة مفعل، مفعل إلى آخره هذه كلها أوزان ولها ألفاظ تأتي عليها بشرطها فحينئذ جاز القياس في باب التصريف فكذلك يجوز في باب نقل المعاني التي تكون ثابة للألفاظ. (كقياس التصريف) كقياس التصغير مثلا: فعيل، فعيعل، فعيعيل كلها أوزان ولها محالها.." (١)

"فصار مبينا لكن بعد البيان، البيان: هو فعل النبي – صلى الله عليه وسلم –، يعني: الدليل فصار اللفظ مبينا لكن بعد البيان لا بأصل الوضع، والمصنف هنا عرفه بقوله المخرج (من حيز **الإشكال إلى** الوضوح) المخرج (من حيز الإشكال) (من حيز)، يعني: من صفة وحال الإشكال، **والإشكال هو** خفاء المعنى المراد من اللفظ (إلى الوضوح)، يعني: المبين خاص بما كان مشكلا ثم أخرج إلى حيز الإشكال، وهل كل مبين يكون بهذا الصورة؟ **الجواب** لا، لأننا كما ذكرنا في الحج: ما يكون المعنى فيه معين بأصل الوضع، يعني: ليس فيه **إشكال ثم** بين، وأما النوع الثاني فهو الذي اختص به المبين وقد يقال: بأن المصنف عرف المبين في مقابلة المجمل، حينئذ اختص به بما ذكر، ويرد على التعريف تعريف المبين عند المصنف أنه لا يدخل فيه إلا ما كان مشكلا فلا يشمل المبين كأصل الوضع، ثم قولهم: (من حيز الإشكال) هل ثم استقرار، حيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الشيء، والتبين معنوي، والمعنى لا يوصف بالاستقرار بالحيز هذا قول لبعضهم، كما في قولهم الاسم كلمة دلت على معنى في نفسها، (والمخرج هو المبين،) إذا: عندنا إخراج هذا هو المبين، (والمخرج)، يعني: الذي وضح من هو؟ هو الشارع، وسمي هنا مبين، من الذي بين هذا بذاك؟ الله عز وجل، أو الشارع على جهة العموم، (والمخرج)، أي: الموضح للإجمال هو المبين وهو الشارع، والإخراج هو: البيان، والبيان في الأصل هو: اسم مصدر بين، تبيانا، وبيانا ويطلق على التبيين وهو فعل المبين، فالبيان إخراج وإظهار المعنى للسامع وإيضاحه، والإخراج هو البيان، وقيل: البيان هو الدليل، الإخراج يعني: المعنى المصدري، المعنى المصدري هو البيان، وقيل البيان هو الدليل، وقد يسمى الدليل بيانا كما قال المصنف هنا، قد يسمى الدليل بيانا، بمعنى أن الدليل هو الذي حصل به البيان والبيان في الأصل اسم مصدر حينئذ يطلق على المعنى المصدر الذي هو الإخراج، يعني: فعل الفاعل (ويختص بالمجمل) ويختص المبين بالمجمل، ولذلك عرفه بما ذكر، والصواب أنه لا يختص بالمجمل بل هو أعم من المجمل، (وحصول العلم للمخاطب ليس بشرط)، يعني: حصول العلم للمخاطب بالبيان ليس بشرط، قد يفهم أو يسمع اللفظ المجمل ولا يصل إليه البيان هذا ممكن، ولذلك قيل هنا في قوله

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٥

تعالى: ﴿يوصيكم الله﴾، [النساء: ١١]، هذا لا يتناول الأنبياء لحديث: «لا نورث ما تركناه صدقة» لم يقدح في البيان عدم علم فاطمة والعباس بهذا النص وإنما استدلوا بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ هذا لفظ مجمل حينئذ يحتاج إلى بيان فبينه النبي – صلى الله عليه وسلم – بقوله: «لا نورث ما تركناه صدقة» ولم يصل هذا البيان إلى فاطمة والعباس، إذا حصول العلم للمخاطب بالبيان ليس بشرط بل يجوز أن يجهله البعض، (ويكون بالكلام)، يعني: يكون البيان بالقول باللسان بما يحصل به البيان يكون بالقول لقول النبي – صلى الله عليه وسلم –: «فيما سقت السماء العشر» بيان لقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣]، وغير ذلك والكتابة كذلك يحصل بها البيان، الكتابة إلى عماله، مقادير الزكاة." (١)

"ثم قال: (والمعتبر اللفظ فيعم وإن اختص السبب، وقال مالك وبعض الشافعية: يختص بسببه). إذا كان اللفظ عاما حينئذ إما أن يكون واردا على سبب أو لا؟ إن كان إن لم يكن واردا على سبب بمعنى أنه نزل بسبب شخص معين واللفظ عام أو سئل النبي – صلى الله عليه وسلم – سؤالا وكان **الجواب** عاما هذا يقال فيه عموم ورد لسبب إما سبب نزول لآية مثلا فتكون عامة كما في آية الظهار نزلت في أوس بن الصامت وزوجته، وآية اللعان نزلت في عويمر العجلاني وزوجته وقيل: هلال بن أمية. كذلك آية القذف في عائشة رضي الله تعالى عنها، إذا هذه ألفاظ عامة ووردت على أسباب خاصة أو يكون عاما ابتداء ليس منزلا على سؤال أو سبب نزول، الثاني لا **إشكال فيه** أنه يبقى على عمومه وما ورد بسبب هل يعتبر السبب مخصصا للفظ العام فيختص بالسبب ولا يتعداه؟ أو يعتبر النظر هنا إلى اللفظ فيعمم على ظاهره ويقال أن السبب لا يكون مخصصا؟ هذا محل نزاع وأكثر أهل العلم على أن المعتبر هو اللفظ العام، وأما السبب فهذا لا يلتفت إليه إلا من جهة واحدة أو من جهتين:

الجهة الأولى: أنه قد يفهم اللفظ العام أو الآية أو الحديث بسبب السبب بمعنى أنه يكون معينا على الفهم.

الثاني: أنه لا يجوز إخراج صورة السبب بمعنى أن دخول صورة السبب قطعية لا يجوز إخراجها يعني: لا يتصور أن يأتي نص ويستثني هذه الصورة التي من أجلها أنزلت الآية أو أجاب النبي – صلى الله عليه وسلم – بهذا اللفظ العام.

ولذلك قال هناك:

واجزم بإدخال ذوات السبب

يعني: في اللفظ العام

وارو عن الإمام ظنا تصب." (٢)

"إذا: إذا زاد من جنس المزيد عليه وهو الحد هنا ولم يتغير الحكم الأصلي فليست الزيادة بنسخ، وذهب الحنفية إلى أنها: نسخ لأن الجلد كان هو الحد الكامل، ثم صار الحد ليس بجلد فقط نقول: أين الرفع هنا؟ أين حقيقة النسخ؟ لا وجود له، وإنما كونه كاملا أو ليس بكامل هذا أمر آخر ليس متعلقا بالحكم ثم لما زيد التغريب رفعت هذه الزيادة ذلك الحكم وهو صفة الكمال والاقتصار على الجلد **جوابه** أن صفة الكمال ليست بحكم شرعي، صفة الكمال كون الحد كامل هو

---

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٤

(٢) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٧

الجلد فقط ثم رفعت صفة الكمال بزيادة التغريب نقول: صفة الكمال ليست بحد ليست بحكم شرعي حينئذ لا يصدق عليه النسخ، (وإن تعلقت وليست بشرط، فنسخ عند أبي حنيفة) خلافا للجمهور (فإن كانت الزيادة شرطا للمزيد عليه كالنية في الطهارة فأبو حنيفة وبعض مخالفيه في الأولى)، يعني: المسألة السابقة التي ليست بشرط (نسخ)، (فإن كانت شرطا كالنية في الطهارة)، بمعنى: أنه لو أوجب الطهارة أولا ثم زاد عليه النية بأن صار شرطا هل هي نسخ أم لا؟ حينئذ على هذا التقريب نقول: الزيادة غير المستقلة إما أن تكون شرطا أو لا، إن لم تكن شرطا كالتغريب على الجلد قلنا ليست بنسخ عند الجمهور إن كانت شرطا فالأحناف وبعض من خالف في المسألة الأولى قال: إنها نسخ. كالمسألة السابقة عند الأحناف، ومذهب الجمهور: أن تلك الزيادة ليست بنسخ لانتفاء حقيقة النسخ. حينئذ نجعل الضابط في مثل هذه المسألة: هل وجد حقيقة النسخ أو لا؟ حينئذ: فائدة التعريف هو ما ذكر رفع الحكم الثابت إلى آخره هل هو موجود في هذه الزيادة أو لا؟ هل تغير الحكم الشرعي؟ لم يتغير فالطهارة شرط هي شرط سواء وجدت النية أم لا كونه زاد النية فهو زيادة تفصيل في عبادة لكن هل رفع كونه شرطا أو لا؟ لا لم يرفع هو باق على ما هو عليه إذا: لم يحصل عندنا تغير للحكم، (ويجوز إلى غير بدل)، يعني: يجوز النسخ إلى غير بدل عند الجمهور كنسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة، تحريم ادخار لحوم من الأضاحي وهذا مذهب الجمهور، (وقيل: لا) لا يجوز إلى غير بدل وهو قول الظاهرية لأنه مخالف لقوله: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها نأت بخير منها﴾ [البقرة: ١٠٦]، هنا نقول الوقوع يدل على الوجود فالوقوع يعتبر شاهدا ما دام أنه وجد حينئذ لا إشكال فيه، (وبالأخف)، يعني: يجوز النسخ إلى بدل أخف من المنسوخ وهذا محل وفاق، يعني: لا خلاف في جوازه لا عقلا ولا شرعا بل هو موجود. ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين﴾ [الأنفال: ٦٥] هذا ماذا؟ نص، ثم قال: ﴿فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾ [الأنفال: ٦٦]، ومصابرة الواحد لاثنين أخف من مصابرة الواحد لعشرة ولا شك أن الثاني [الأول] (١)

(١) سبق ..." (١)

"قال: (و (الاطراد)). أي: والشرط السادس من شروط العلة الاطراد. وهو شرط مختلف فيه كما ذكرنا أي: اطراد شرط في صحة العلة فإذا تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلة وهذا يسمى بالنقض فالنقض يقدح في صحة العلة، (وقال أبو الخطاب) وهو قول أكثر الحنابلة (وبعض الشافعية: يختص بمورده) يعني: لا يشترط اطراد العلة حينئذ لا يقدح النقض في صحتها بل هو تخصيص لها يختص بمورد الحكم وتبقى العلة حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعام إذا خص، (وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص بمورده) مثل ماذا؟ قال: قد يتخلف الحكم عن العلة لفوات محل أو شرط فالأول محل مثلا نحو القتل العمد العدوان هذا علة لوجوب القصاص لكن هذا ينتقض بماذا؟ بقتل الوالد ولده أليس كذلك؟ الأصل القصاص، والقتل العمد العدوان موجود لكن هذا يسمى ماذا؟ يسمى تخصيصا للعلة بمعنى أن النص لولا النص لقتل الوالد بولده هذا الأصل فيه لوجود العلة بكاملها وهي: مركبة. لكن لوجود النص استثني فاستثناء قتل الوالد

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٣٨

لولده لا يعتبر نقضا للعلة بل هي مطردة في غير هذا المحل معتبرة نعم فإنه لا يجب القصاص فلا يقتل به مع أن العلة موجودة لأن الأبوة مانعة من تأثير العلة في الحكم فلا تبطل، أشبه ما يكون بالمانع فلا تكن في غير الأب لأنها ليست علة ملفوظة، ومثال الثاني وهو: فوات الشرط. شرط العلة الزنا علة للرجم وشرطه الإحصان، كما سبق معنا الزنا علة للرجم هل كل من زنا رجم؟ **الجواب**: لا، لا بد من تحقق شرط العلة وهو: الإحصان. فإذا تخلف الإحصان تخلف الرجم مع وجود الزنا العلة حينئذ هل يسمى نقضا للأصل؟ **الجواب**: لا، (و (التخلف) إما لاستثنائه) هذا أراد أن يبين ماذا؟ التخلف تخلف الحكم عن العلة لما ذكر الاطراد والاطراد فيه شيء من تخلف الحكم عن العلة حينئذ أراد أن يبين متى يتخلف أو ما هي أنواع التخلف، لما ذكر تخصيص العلة بتخلف حكمها ذكر أقسام التخلف وهي: ثلاثة أضرب. (و (التخلف)) أي: تخلف الحكم عن العلة. ال للعهد الذهني (إما لاستثنائه) يعني: يرد دليل ونص يستثني هذا النوع أو هذا الفرع أو هذا الأصل وحينئذ لا **إشكال فيه**، إذا جاء التنصيص فلا **إشكال فيه** (إما لاستثنائه) أي: أنه مستثنى من قاعدة القياس على جهة الاستحسان والأولى أن يقال بالنص (كالتمر في لبن المصراة) أي: إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة إذا ردها المشتري مع أن علة إيجاب المثل في المثليات التماثل بينها فالأصل أن يضمن لبن مصراة بلبن مثله لهذه العلة لكن استثني شرعا فلا تلزمه العلة بمعنى أنه لو اشترى شاة وحلبها عنده ثم ردها لعيب ونحوه حينئذ يضمن اللبن، والأصل أن يضمنه ماذا؟ بلبن مثله لكن جاء الشرع بعدم التساوي هنا في المثليات وأعطاه تمرا، كذلك العرايا الأصل أنها داخلة في مسمى الربا، لأنه بيع تمر رديء بجيد أو طيب برديء، فالأصل فيه أنه ربا، لكن جاء النص باستثنائه، إذا الاستثناء لا يعدل عنه بمعنى أن الاستثناء إذا ورد [على نص مؤصل] (١)

---

(١) سبق ..." (١)

"خلاف الراجح والمرجوح

أما النوع الثاني من خلاف التنوع فهو: خلاف الراجح والمرجوح: وهذا تكون فيه المناصحة، فلا بد أن يكون الحق هنا مع واحد من الاثنين؛ لأن الحق لا يتعدد خلافا لمن قال بأنه يمكن أن يكون الحق مع كل مفت، فهذا خطأ فاحش، بل الحق واحد عند الله لا يتعدد، كما قال الله تعالى: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾ [يونس:٣٢].

ولذلك اختلف العلماء في مسائل مهمة جدا، منها مسألة الشرب قائما، فقد اختلف العلماء في الشرب قائما، واختلفوا في مسألة استقبال القبلة عند الغائط، واختلفوا في الوضوء من لحم الجزور، اختلفوا في التسمية على الوضوء هل هي واجبة أو ليست واجبة، وهل هي شرط في صحة الوضوء أم ليست شرطا في صحة الوضوء؟ فالحق مع واحد من الاثنين، فعلى طالب العلم الأريب الفقيه اللبيب أن يبحث عن القول الذي يلتزم بالدليل، ويصحح الدليل، ويعرف كيف يستنبط الحكم من الدليل.

فإن كان المرء يعلم كيف يفصل بين القولين فحيا هلا به، فقد ارتقى مرتبة عالية، وإن لم يستطع أن يفرق بين القولين، فلا

---

(١) الشرح الميسر لقواعد الأصول ومعاقد الفصول، أحمد بن عمر الحازمي ٢٨/٨

بد أن يلتزم بالعالم الذي علم منه أنه يتحرى السنة ويلتزم بها ويطلع كثيرا ولا يكف عن الطلب؛ لأن هذا يكون أوفر حظا في التوفيق من غيره، فهذا النوع من الخلاف وإن كان خلاف تنوع، لكنه فيه راجح ومرجوح.

وكذلك مسألة الزواج من المرأة الكبيرة البكر دون ولي، فهل لها أن تزوج نفسها أم لا؟ وهذا الخلاف خلاف معتبر، والخلاف المعتبر لازمه أن يترك المرجوح ويؤخذ الراجح.

والخلاف المعتبر لا إنكار فيه، وإنما فيه التناصح فقط، والمناظرة تناصح كما وقع بين الشافعي وأحمد في مسألة تكفير تارك الصلاة، وعلماء الشام لا يقولون بتكفير تارك الصلاة، وعلماء الحجاز يقولون بتكفير تارك الصلاة، وهذا الخلاف لا يفسد للود قضية، وهو خلاف معتبر.

ولما دخل الشافعي على أحمد -إن صحت القصة- فقال له يا أحمد: ماذا تقول في رجل لا يصلي؟ قال: كافر.

قال كيف يدخل الإسلام، قال: يقول: لا إله إلا الله.

فقال لـ أحمد: أرأيت إن كان يقول لا إله إلا الله! فأخذ أحمد حذاءه وذهب.

ومعناه أنه قبل كلام الشافعي، بل لعله خشي أن يصل النقاش إلى الجدال.

ولم ينكر الشافعي على أحمد، فـ الشافعي هنا يناصح ويناظر الإمام أحمد، والحق مع واحد من الاثنين، فالخلاف المعتبر فيه المناصحة والمناظرة، وليس فيه الإنكار، وهو لا يفسد للود قضية.

فإن قيل: أنتم تقولون: إن الحق واحد، وإن الخلاف المعتبر فيه التناصح لا الإنكار، فما دليلكم؟ ف

A قال تعالى: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾ [يونس:٣٢].

وقد جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما بعث سرية وقال لأصحابه: (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة)، فقال قوم: أمرنا الرسول أن لا نصلي إلا في بني قريظة، وقال قوم: لا والله إنما أمر الرسول أن نحافظ على صلاة العصر فلا يخرج وقتها.

فصلى أناس في الطريق، وأناس تمسكوا بظاهر أمر النبي وصلوا في بني قريظة، فلما قصوا على النبي صلى الله عليه وسلم القصة أقر الفريقين.

فهذا دليل على أن الحق متعدد، فهو مع الطائفة التي صلت في بني قريظة، وهو أيضا مع الطائفة التي صلت قبل أن تصل إلى بني قريظة، ونحن قلنا: إن الحق واحد، فما هو حل **الإشكال الظاهر** هنا؟ **الجواب** على ذلك: أن إقرار النبي هنا لم يكن إقرارا على أن الحق متعدد، بل هو إقرار على أن كل طائفة لها أجر، وهذا هو محل النزاع.

فإقرار النبي كان على اجتهادهم، فلم ينكر اجتهاد هذه الطائفة ولا تلك الطائفة، وليس فيه إقرار على أن الحق متعدد، بل الحق مع الذين صلوا في بني قريظة؛ لأنهم عملوا بظاهر أمر النبي صلى الله عليه وسلم، وأما الذين اجتهدوا بالاستنباط وقالوا: إن أمر النبي له معنى وحكمة، وهو تعجيل الخروج، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على اجتهادهم لا على أن

الحق معهم، وكل مجتهد من الطائفتين مصيب للأجر، هذا هو الراجح في الرد على هذا الإيراد.

إذا: خلاف تنوع لا يكون فيه الإنكار، بل فيه المناصحة والمناظرة، وهو لا يفسد للود قضية.." (١)

"الأول: أن يكون وسيلة إلى المقصود وليس مقصودا بنفسه، كتحريك اللسان في القراءة، قلنا: الأخرس مر معنا الأخرس [إيهاب] لا يستطيع أن يقرأ الفاتحة هل يجب عليه أن يحرك لسانه؟ **الجواب**: لا، قيل به، لكنه عبث لا تأتي الشريعة بمثل هذا، حينئذ نقول: تحريك اللسان وسيلة للقراءة فلما ارتفعت القراءة حينئذ الوسيلة لا وجود لها. إذا أن يكون وسيلة إلى المقصود وليس مقصودا بنفسه كتحريك اللسان في القراءة على الصحيح لا يجب، نقول: على الصحيح لأنه لا فيه خلاف، على الصحيح لا يجب. كذلك إمرار الموس على رأس الأصلع في العمرة والحج أو إذا حلق وأردف عمرة بعمرة، أو اعتمر ثم أحرم بالحج ولم ينبت عنده شعر حينئذ إن صح الإجماع الذي ادعاه ابن المنذر أنه يجب إمرار الموس فلا **إشكال أنه** يجب ادعى الإجماع ويعمل بهذا، لكن كقاعدة وكمثال نقول: إمرار الموس الحلق المراد به إزالة الشعر، فإمرار الموس وسيلة كتحريك اللسان كما قلنا تحريك اللسان عبث كذلك إمرار الموس على رأس الأصلع ليس عنده شيء فحينئذ نقول: هذا كذلك من العبث، لكن إن صح الإجماع فيعمل به وإلا حينئذ لا يجب لا يكون واجبا. إذا ما كان وسيلة إلى المقصود وليس مقصودا بنفسه على الصحيح أنه لا يجب لأنه إذا سقط الأصل المقصود حينئذ الوسيلة تكون ساقطة لأنها تابعة له.

الثاني: ما يجب تبعا لغيره يعني: المقدور عليه، ما يجب تبعا لغيره، وهذا على نوعين: ما كان وجوبه احتياطا، قالوا: كغسل رأس المرفق إذا قطعت الليل، فالاحتياط فيه أنه يجب.

الثاني: ما كان وجوبه ليس احتياطا ولكن تكميلا للعبادة، كرمي الجمار، والمبيت في منى إذا فاته الحج حينئذ عجز عن الوقوف بعرفة، هل نقول: غير المعجوز عنه وهو الرمي والمبيت والطواف والسعي يأتي به؟ لا يأتي به، لماذا؟ لأنه لو نظرنا في القاعدة وإطلاقها قلنا نعم يأتي به، لكن نقول: هنا فاته الحج وهذه الأمور تابعة ليوم عرفة، حينئذ تكون من باب التكميل فلا يجب عليه، والنصوص مقدمة هنا.

الثالث: ما كان جزء من العبادة وليس بعبادة، يمكن؟ ما كان جزء من العبادة وليس بعبادة، هذه الأربعة ذكرها ابن رجب في هذه القاعدة، ما كان جزء من العبادة وليس بعبادة، قالوا: كالصوم. الصوم قد يطيق المريض أن يصوم إلى الزوال ثم بعد الزوال لا يستطيع هل يأتي به؟ هو جزء عبادة لكن الإمساك من الفجر طلوع الفجر إلى الزوال هل هو عبادة؟ **الجواب**: لا، إذا: هو جزء عبادة وليس عبادة مستقلة، فلا يلزم به، فحينئذ لا يجب.

الرابع: ما هو؟ جزء من العبادة وهو عبادة في نفسه. يعني: عكس الثالث، ما هو جزء من العبادة وهو عبادة في نفسه كالقيام في الصلاة، هو جزء من العبادة وهو عبادة بنفسه لا شك في ذلك، كذلك القراءة قراءة القرآن جزء من العبادة من الصلاة وهي عبادة في نفسها، كمن يستطيع أن يقرأ بعض الفاتحة دون بعض هل يجب عليه؟ نقول: نعم يجب عليه.

---

(١) القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، محمد حسن عبد الغفار ١٤/١٠

إذا لم يحفظ دخل في الإسلام وعلم فلم يتعلم وكاد الوقت أن يخرج، أو رجل كبير لا يحسن إلا بعض الفاتحة عليه أن يأتي بهذا البعض، وهل يكمله بالتسبيح أو لا؟ خلاف، والصحيح لا، لا يحتاج وإنما يكرر ما يحفظه.." (١)

"فمن هذه صيغة عموم ﴿فمن اضطر﴾ أي: أجهد ... ﴿في مخمصة﴾ أي: مجاعة، والمخمصة خلو البطن من الغذاء، قالوا: رجل خميص البطن إذا كان طاويا خاويا. قال هنا: إذا كان طاويا خاويا ﴿في مخمصة غير متجانف﴾ أي: غير مائل إلى إثم. قال: بعض السلف هو أن يأكل فوق الشبع، لأن الضرورة تقدر بقدرها، فإذا جاز لو أن يأكل من الميتة للضرورة ما وهي إحياء النفس فحينئذ يجب أن يأكل بما يدفع به هذه الضرورة ولا يزيد على ذلك. وقال بعضهم أن مراد هنا ﴿غير متجانف﴾ بأن يصف حاله بأنه في ضرورة وليس الأمر كذلك، واللفظ يحمل على المعنين، بمعنى ﴿غير متجانف لإثم﴾ بأن لا تكون به ضرورة ويدعي الضرورة، ثم قد تكون به ضرورة ويأكل فوق الشبع والواجب عليه أن مقدار ما يدفع ضرورته، ﴿فإن الله غفور رحيم﴾ يعني: فإن فأكله ﴿فإن الله غفور رحيم﴾ المغفرة إنما تكون إذا أكل، وهل هو فعل معصية؟ **الجواب**: لا، لم يفعل معصية، وهل أكل محرما بعد ما أبيح له؟ **الجواب**: لا. وهل إذا أكل نقول فيه مفسدة خالصة أم مصلحة خالصة أو راجحة؟

الثاني. يعني: انتقل في حقه الحكم من كونه حراما إلا إباحة، ثم الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، حرمت للمفسدة، ارتفع التحريم إذا ارتفعت المفسدة، فهي طيبة خالصة له وفيها مصلحة، وإن كان الأصل فيها أنها مفسدة، الله عز وجل إذا أمر بالشيء ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣] يجعل الشيء أولا مفسدته خالصة وحكمه التحريم، ثم إذا أجازه لشخص ما يجعله طيبا ويجعل الحكم الإباحة ولا **إشكال فيه**، وبعضهم يرى أنه مع الحكم بالتحريم له أن يأكل، يعني: وقت أكله للضرورة فعل محرم، **الجواب**: لا، ليس الأمر كذلك.." (٢)

"الثالث قال: (ويشترط لصحة التصرف التكليف والرشد). التصرف المراد به البيع والشراء ونحوه، بمعنى أنه هل يصح للصبي أن يتصرف؟ **الجواب**: لا، لماذا؟ فلا يبيع ولا يشتري ولا يقبل هدية ولا يهدي، ولا يقبل صدقة ولا يتصدق، ولا يقف ولا يوقف عليه، جميع أنواع التصرفات اشترط لها المصنف هنا التكليف، فمن كان دون التكليف لا يصح منه أي تصرف كان، ففيه عموم إذا يشترط لصحة التصرف التكليف والرشد، يعني: في البيع والشراء والإجارة والرهن والارتهان وغيرها، فلا يصح أن يبيع الإنسان شيئا من ماله وهو صغير يعني: دون البلوغ، أو مجنون، أو سفيه لا يحسن التصرف لأن الله تعالى قال: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾ [النساء: ٥]. ﴿السفهاء﴾ أي: الجهال بمواضع الحق وقال تعالى: ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح﴾ ... [النساء: ٦]. ابتلوا أي اختبروا ﴿حتى إذا بلغوا النكاح﴾ يعني: مبلغ الرجال والنساء. ﴿فإن آنستم﴾ أي: أبصرتم. ﴿منهم رشدا﴾ شرط هنا أمرين لصحة دفع المال إليهم.

الأول: بلغوا النكاح. إذا التكليف.

الثاني: ﴿آنستم منهم رشدا﴾ أي: عقلا وحفظا للمال وعلما بما يصلحه. والمراد بالرشد حسن الإصلاح، يعني: حسن

---

(١) شرح القواعد والأصول الجامعة، أحمد بن عمر الحازمي ١٥/١٢

(٢) شرح القواعد والأصول الجامعة، أحمد بن عمر الحازمي ٢٥/٢

التصرف في المال لئلا يغبن وبأن لا، يلعب عليه، حينئذ نقول: هذا يعتبر رشيدا، والصلاح في المال أن لا يكون مبذرا، والتبذير هو أن ينفق ماله فيما لا يكون فيه محمدة دنيوية، ولا مثوبة أخروية، أو لا يحسن التصرف فيها فيغبن في البيوع ونحوها، حينئذ [نقول: هذا غير ..] نقول بأنه غير صالح للتصرف، لماذا؟ لانتفاء الشرط وهو التكليف والرشد، فظاهر عبارة المصنف هنا ... (ويشترط لصحة التصرف التكليف والرشد) أن جميع أنواع التصرفات لا بد فيها من التكليف، كما ذكرنا لو أهدي لصبي من غير إذن وليه أو أوصي له أو أوقف عليه فهذا تصرف لأنه أخذ وعطاء، وظاهر عبارة المصنف أنه لا يصح، والأظهر أن التصرف فيما إذا كان النفع محضا للصبي أنه يصح، لأن التصرفات على ثلاثة أنواع:

الأول: تصرف هو نفع محض نحو الصبي، يعني: من حق الصبي.

ثانيا: تصرف هو ضرر محض نحو الصبي، أو في حق الصبي.

ثالثا: تصرف هو متردد بينهما، يعني: بين النفع المحض والضرر المحض، وهذا محل خلاف والمراد به البيع والشراء.

التصرف الذي هو ضرر محض والذي هو متردد بينهما داخل في قول المصنف: ولا إشكال. بمعنى أنه لا بد من التكليف، فلا يصح من الصبي ويتناوله كلام المصنف رحمه الله تعالى، وأما المتردد بينهما وهو البيع والشراء هذا فيه ثلاثة أقوال:

قيل: لا يصح مطلقا.

وقيل: يصح مطلقا.

وقيل: يصح بإذن الولي.

وقيل: يصح بإذن الولي. عند من قال بالثالث في الأشياء المحقرة، الأشياء التي لا يلتفت إليها، إذا قوله: (ويشترط لصحة التصرف التكليف والرشد). ينبغي تقييده بما ذكرنا.." (١)

"يعني: يركبها فأتلفت حينئذ: هذا واضح بين هو وبهيمته حاضران في الموقع، والتي يخرجها ليلا أو نهارا بقرب ما تتلفه على التفصيل الذي ذكرناه، أو الصورة الثالثة (يطلق حيوانه المعروف بالأذية على الناس في أسواقهم وطرقهم، فإنه متعمد) في الصور الثلاث (عليه الضمان). يعني عنده كلب عقور لو جاز له أن يستعمله لا يجوز له أن يطلقه ويؤذي المسلمين. فإن أطلقه بين الناس فأفسد حينئذ وأتلف حينئذ يضمن صاحب الكلب ما أتلفه. إذا: (أو يطلق حيوانه المعروف بالأذية على الناس في أسواقهم وطرقهم، فإنه متعمد عليه الضمان).

قال: (ومما يدخل فيه هذا قتل الصيد للمحرم عمدا أو خطأ). هذا هو الشاهد للقاعدة (عمدا أو خطأ) يعني: بناء على قول لا يراه المصنف وإنما أراد المثال، وهذا الشأن في كثير من المسائل التي تذكر.

والشأن لا يعترض المثال ... إذ قد كفى الفرض والاحتمال

يعني: المثال إذا ذكر لقاعدة لا نأتي نحصص فيه. بمعنى أننا قد نأتي بالمثال لأجل أدنى مناسبة بيه وبين القاعدة، وقد يكون فيه شيء من الإشكالات التي تدرجه تحت قاعدة أخرى، فحينئذ نقول: لا يحصص فيه (ومما يدخل فيه هذا قتل الصيد

---

(١) شرح القواعد والأصول الجامعة، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٢

للمحرم عمدا أو خطأ ففيه الجزاء عند جمهور العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة) القول إذا فيه الأئمة الأربعة الأصل أنه قول كبير ويحترم، وحينئذ: على قول الأئمة الأربعة لقوله (واختار بعض أصحابهم أن الضمان خاص بقتله عمدا، كما قال تعالى في الآية: ﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾) قالوا: الحكم يستوي في المتعمد والخطأ. طيب: لم نص الله عز وجل على المتعمد؟ قالوا: لا مفهوم له. وما أسرع هذا **الجواب**، لا مفهوم له. ليس له مفهوم، كيف لا مفهوم له ونحن نقرر أن الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها، فهي من الأوصاف، والأوصاف تعتبر من المفاهيم؟ إذا له مفهوم مخالفة. قالوا: لا مفهوم له، واختار بعض أصحابهم أن الجزاء. أي: الضمان مختص بمن قتله عمدا. وهذا هو الصحيح للنص، وأما الخطأ فلا ضمان، الخطأ هنا فلا ضمان، مختص بمن قتله متعمدا كما قال تعالى: (﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾)، (﴿متعمدا﴾) هذا حال من فاعل قتل، وفاعل قتل ضمير مستتر يعود على من (﴿من قتله منكم متعمدا﴾)؟ ومن اسم شرط كذلك، من اسم موصول أم اسم شرط؟ شرط أي (﴿فجزاء﴾)، لما قال: (﴿فجزاء﴾) علمنا أن هذه من في اسم شرط وهي مبنية على السكون في محل رفع مبتدأ هنا، لأنه قتله فعل شرط واستوفى مفعوله، وإذا استوفى المفعول ما بعد من حينئذ: أعربت مبتدأ، وأما إذا لم يستوف المفعول حينئذ: تعرب مفعول به، (﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾) هذا حال من فاعل قتل. إذا مفهومه من قتله منكم مخطئا فليس عليه شيء.." [(١)]

"أراد أن يفسر لنا الحقيقة الشرعية، ما هي؟ قال: (ما استعمله الشرع)، هذا فيه **إشكال**، يعني تعريف الحقيقة الشرعية بأنه ما استعمله الشرع يعني: ما نطق به الشرع، ووجدنا الشارع قال: الحمد لله رب العالمين، إذا: الحمد، هذه حقيقة شرعية، لله: حقيقة شرعية، رب: حقيقة شرعية، العالمين .. إذا القرآن كله، واستعمل السماء والأرض والجبال والزلزلة .. إلى آخره، هل الحقائق الشرعية تخالف الحقيقة اللغوية؟ **الجواب**: لا.

إذا قوله: (ما استعمله الشرع) فيه تعميم وفيه **إشكال**، وهو أن كل لفظ جاء في الشرع

معناه ماذا؟ معناه أنه حقيقة شرعية وليس كذلك، بل المراد: ما وضعه الشارع ابتداء باعتبار وضعه الخاص منقولا عن المعنى اللغوي، يعني: يخالف الوضع اللغوي، هنا نقول: هذه حقيقة شرعية، وأما قوله: (ما استعمله الشرع) نقول: الاستعمال ما هو؟ إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، واستعمل الشارع الجبال، والجبال هي الجبال، لم ينقلها عن أصلها، واستعمل الأرض (إذا زلزلت الأرض)، أي أرض هذه؟ هل الأرض اللغوية أم شرعية أخرى غير اللغوية؟ نقول: لا هي نفسها .. هي عينها، بل أكثر ما في القرآن والسنة هو حقائق لغوية، هذا الأصل فيه، وحينئذ نقول: (ما استعمله) هذا فيه نظر، ودخل فيه الحقيقة اللغوية لاستعمال الشرعية، وليس المراد كذلك، وحينئذ نقول: (ما استعمله الشرع) يعني: ما وضعه الشرع، هذا الأصل، استعمله نفسره بالوضع أو نعدل العبارة: ما وضعه الشرع دالا على معنى غير ما دل عليه اللفظ في اللغة، وحينئذ صار له معنى شرعي.

قال رحمه الله تعالى: (كصلاة للأقوال والأفعال) يعني: الأقوال المخصوصة والأفعال

المخصوصة، يعني نقدر له، وإلا الصلاة ليست لمطلق الأقوال، أطلق الأقوال هنا، قال: لأقوال وأفعال، كل قول يسمى

---

(١) شرح القواعد والأصول الجامعة، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٧

صلاة في الشرع؟ **الجواب**: لا. كل فعل يسمى في الشرع صلاة؟ **الجواب**: لا. إذا: لأقوال مخصوصة وأفعال مخصوصة.

فاستعمل الشارع لفظ الصلاة وهو في المعنى اللغوي موضوع للدعاء، استعمله في ماذا؟

في أقوال مخصوصة وأفعال مخصوصة، وهو ما يعنون له بالعبادة المخصوصة المعينة، وهذا واضح.

قال: (وإيمان) يعني: وكإيمان .. لفظ إيمان، استعمال الشرع لإيمان، (لعقد بالجنان) يعني: عقيدة، (بالجنان) يعني بالقلب.

(ونطق باللسان وعمل بالأركان) فدخل في تعريف الإيمان كل الطاعات القولية والاعتقادية القلبية والعملية، فشمل الإيمان جميع هذه الأركان الثلاثة، وهذا وافق فيه المصنف مذهب أهل السنة والجماعة في تعريف الإيمان، لأن تعريف الإيمان يدخل تحته ثلاثة أركان: عقد بالجنان، ونطق باللسان، وعمل بالأركان .. بالجوارح، وكلها أركان.

فقوله: (عمل بالأركان) يدل على أن الأركان -يعني الجوارح- جزء من مسمى الإيمان." [١]

"الشارع إذا قال: الصلاة بمعنى الدعاء، "وصل عليهم" إذا قيل المراد به الدعاء صار مجازا، وإذا قيل: الصلاة .. أقيموا الصلاة العبادة المخصوصة صار حقيقة، هذا مراده بهذه المسألة.

(وقد تصير الحقيقة – اللغوية - مجازا وبالعكس) وهنا مثل بالعرفية، ﴿وهي وضع الدابة لكل ما دب﴾ إذا استعمل اللغوي الدابة لكل ما دب حينئذ نقول: هذا استعمال حقيقي، إذا استعمله في ذوات الحافر فقط نقول: هذا مجازي باعتبار نفسه. أصحاب العرف وأهل العرف إذا استعملوا الدابة في كل ما يدب على الأرض هذا مجازي، إذا استعملوها في ذوات الحوافر .. له رجلان صار ماذا؟ صار حقيقة، إذا: اللفظ الواحد يصير حقيقة ومجازا باعتبارين.

قال: (والمجاز) هذا النوع الثاني المقابل للحقيقة، يعني: الدلالة باللفظ إما حقيقة وإما مجاز، سبق الكلام على الحقيقة.

قال: (والمجاز) المجاز أصله من حيث الوزن مفعل، مأخوذ من الجواز وهو العبور والانتقال، جاز الطريق يعني: عبره وانتقل، جاز البحر يعني: عبره، فالمجاز أصله مجوز على وزن مفعل، مجوز، لكن الذي سمع في لسان العرب مجاز، وحينئذ لا بد من الرجوع إلى الأصل وتعليله، فنقول: مجوز .. مجاز، أريد قلب الواو ألفا، ولا تقلب الواو ألفا إلا إذا تحركت وانفتح ما قبلها، وهنا تحركت ولم ينفتح ما قبلها، إما أن نقول -وهو أسلم- أنه اكتفاء بجزء العلة فقلبت الواو ألفا، وهذا لا **إشكال فيه**، أو نقول: نقلت حركة الواو إلى ما قبلها، صارت الجيم محركة، وحينئذ لنا نظران: قبل النقل وبعد النقل، نقول: تحركت الواو قبل النقل، وفتح ما قبلها بعد النقل فقلبت ألفا.

﴿فأصله مجوز، بفتح الميم والواو، نقلت حركة الواو إلى الجيم، فسكنت الواو وانفتح ما قبلها وهو الجيم، فانقلبت الواو ألفا على القاعدة﴾ ليس على القاعدة إلا بالنظرين، أو على جزء القاعدة ﴿فصار مجازا﴾.

ثم إذا كان مجاز على وزن مفعل، معلوم أن مفعل في اللغة قد يكون مصدرا، وقد يكون اسم مكان، وقد يكون اسم زمان، يعني: يأتي ويراد به هذا أو ذاك أو ذاك، والذي يميز هذه المعاني الثلاث هو السياق، فحينئذ المجاز بالمعنى الاصطلاحي

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١١

الآتي تعريفه: إما مأخوذ من المصدر أو من اسم المكان لا من اسم الزمان، لماذا؟ لعدم العلاقة فيه بخلافهما، يعني المصدر ثم علاقة، والمكان ثم علاقة، أما الزمن فليس بينهما علاقة البتة، وحينئذ لا يكون مأخوذا من اسم الزمان.

﴿فإنه إن كان من المصدر فهو متجوز به إلى الفاعل للملابسة، كعدل بمعنى عادل، أو من المكان له، فهو من إطلاق المحل على الحال، ومع ذلك ففيه تجوز آخر، لأن الجواز حقيقة للجسم لا للفظ﴾ فكيف يقال بأن اللفظ مجاز، هل اللفظ يجوز بنفسه؟ **الجواب**: لا، وحينئذ استعماله في المعاني هذا مجاز.." (١)

"﴿أي: اطراد علاقته﴾ بل قد يطرد تارة لكنه لا يجب، كالأسد للشجاع، يعني: كلما وجد شجاع أطلقت عليه أنه أسد، هذا مطرد ولا **إشكال فيه**.

ولا يطرد تارة أخرى، ﴿فالعلاقة التي في قوله تعالى: ((واسأل القرية)) [يوسف:٨٢]﴾ سؤال لأهلها ﴿لا تطرد، فلا يقال: اسأل البساط ولا الحصير﴾ أي: أهله، بخلاف الحقيقة فإنها واجبة الاطراد.

قال: (والتزام تقييده) يعني: ويعرف المجاز عن الحقيقة بالتزام، التزام لا بد، ليس التقييد، وإنما التزام تقييده.

﴿كجناح الذل﴾ الجناح يطلق ويراد به معناه اللغوي، لكن إذا أريد به المجاز لا بد من التزام تقييده، لا بد من: جناح الذل .. لا بد من الإضافة.

﴿ونار الحرب﴾ النار تطلق هكذا: رأيت نارا .. حقيقة، لكن لو أراد المجاز لا بد من إضافتها: نار الحرب، إذا: التزم تقييده في المجاز، ﴿فإن الجناح والنار يستعملان في مدلوله الحقيقي من غير قيد، وإنما قيل بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده﴾ وهذا احتراز عن الحقيقة في اللفظ المشترك، ﴿لأن المشترك قد يقيد في بعض الصور، كقولك: عين جارية﴾ قيدت "عين" هذا مشترك، إذا قلت: جارية، باصرة، جاسوسة، هذا تقييد، هل هو مجاز؟ **الجواب**: لا، لماذا؟ لأن التقييد هنا بالجاري والباصرة ونحوها ليس ملتزما، وإنما قد يكون تارة ويترك تارة أخرى ﴿لكنه لم يلزم التقييد فيه﴾.

قال: (وتوقفه على مقابله) ﴿أي على المسمى الآخر الحقيقي﴾ يعني: لا يفهم إلا إذا فهم سابقه، ﴿سواء كان ملفوظا به﴾ أو لم يكن ملفوظا به، والمثال هنا مثال فاسد، لكن نذكره لأن المصنف ذكره، ﴿كقوله تعالى: ((ومكروا ومكر الله)) [آل عمران:٥٤]﴾ مكروا قال: المراد به المعنى الحقيقي، ومكر الله؛ قال: لا يمكن هنا أن نفهم المعنى المجازي له إلا بتوقفه على غيره وهو المعنى الحقيقي في مكروا، وحينئذ هذا ما يسمى بالمشاكلة، فلا يفهم معنى مكر الله عز وجل إلا بقوله: ((ومكروا ومكر الله)) [آل عمران:٥٤] وهذا فاسد، لأنه إذا ثبت أنه مجاز حينئذ أريد به غير المعنى الذي وضع له في لسان العرب، وليس الأمر كذلك، بل هو باق على حقيقته، ويقيد كما قيده الباري جل وعلا، فيكون من الصفات المقيدة، ليست المطلقة، يعني لا يقال: الله يمكر .. هكذا، ولا نقول: الله الماكر، وإنما نقول: يمكر بمن مكر به أو بدينه وأهله.

قال: (وتوقفه على مقابله) يعني: هنا: ((ومكروا ومكر الله)) [آل عمران:٥٤] مكروا هذا حقيقي، ومكر الله هذا مجازي، أي: ﴿جازاهم على مكرهم﴾ وهذا تأويل.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/١٧

﴿فلا يقال: مكر الله ابتداء، أو كان مقدرا، كقوله تعالى ((قل الله أسرع مكرا)) [يونس:٢١] ﴿هذا لم يتقدم لمكرهم ذكر في اللفظ، لكن تضمنه المعنى ، والعلاقة المصاحبة في الذكر﴾.." (١)

"فإن كان من وضع اللغة فحقيقة، يعني: العرب نطقت أول ما نطقت بزيد علما على شخص، هذا نسميه ماذا؟ نسميه ارتجالا، يعني: أول ما نطقت سمت به، يسمى ارتجالا، هذا حقيقة ولا **إشكال فيه**، لكن قد يسمى مثلا كلب كما مر معنا .. يسمى به شخص قيل: كلب، أو حمار كما هو موجود حتى في زمن الصحابة، حينئذ سمي الرجل حمار، نقول: حمار ليس ارتجالا، ما وضع ابتداء للشخص أو الإنسان وإنما وضع ابتداء للحيوان المعروف ثم نقل، هذا النقل هل هو كنقل الأسد عن الحيوان المفترس إلى الرجل الشجاع؟ **الجواب**: لا، ليس مثله، وهذا الذي عناه المصنف هنا.

قال: وإن كان متجددا فكما نص عليه هنا، فالأصح ليس بحقيقة ولا مجاز، لا بالأصالة ولا بالتبعية، ﴿قال في شرح التحرير: اختاره الأكثر﴾ يعني: المنع مطلقا، المنع في العلم المنقول مطلقا دون تفصيل.

﴿لأن الأعلام وضعت للفرق بين ذات وذات، فلو تجوز فيها لبطل هذا الغرض﴾ يعني لو قلت مثلا: زيد هو منقول، كمثال، وضع لشخص ما، ثم نقلته إلى آخر قلت: رأيت زيدا، اختلطت الأمور، بطل الغرض، لماذا؟ لأن العلم وضع ليعين مسماه ويشخصه في الخارج، فإذا نقلته حينئذ بطل ما وضع له بالأصالة.

وأيضا: ﴿فنقلها إلى مسمى آخر إنما هو بوضع مستقل لا لعلاقة﴾ وشرط المجاز العلاقة، ولا علاقة هنا.

وقيل: يجري فيها المجاز مطلقا .. المنقولة والمرتجلة.

قال هنا: كما يقال: قرأت سيبويه، يعني: كتاب سيبويه، على حذف مضاف، فاستعمل سيبويه وأطلق به على الكتاب، وهذا قول ضعيف.

وقيل -القول الثالث وهو الصحيح-: بالفرق بين ما تلمح فيه الصفة فيجوز، وما لا تلمح فيه الصفة فلا يجوز، حينئذ ما قاله ورجحه وقدمه المصنف من حيث الإطلاق فيه نظر، يعني: المنع في كون المجاز يدخل الأعلام المنقولة مطلقا فيه نظر، والصواب الفرق بين ما تلمح فيه الصفة فيجوز كأسود وحارث ونحوهما، دون العلم الذي وضع للفرق المحض بين الذوات كزيد وعمر وبئر، قال الغزالي: قال الكوراني: لما قدم التاج السبكي أن المجاز لا يكون في الأعلام مطلقا قال: ما ذهب إليه المصنف خلاف ما عليه المحققون، إذ قالوا: إذا قلت: رأيت حاتما وأردت شخصا معينا وإنما أطلقت عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به في الجود مجاز، يعني: رجل كريم وأطلقت عليه حاتمن بناء على ماذا؟ على المشابهة أولا بين حاتم الطائي وبين الذي أراه، وحينئذ حصلت المشابهة فحصل النقل، إذا: وجدت علاقة ووجد النقل، هذا مجاز، وهو الصحيح: أنه إذا أريد به لمح الصفة حينئذ يكون مجازا ولا **إشكال فيه**، وهو قول الغزالي وهو المقدم.." (٢)

"المذهب الثالث: التفصيل بين ما يمكن الحصول بتمامه كالقعود، فيشترط بقاؤه، ولا يصدق "القاعد" حقيقة بعد انقضاء القعود، وبين ما لا يمكن كالمصادر السيالة، كالكلام، فوجود آخر جزء منه كاف في الإطلاق الحقيقي، يعني: ما

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/١٢

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/١٢

كان من مثل: قاعد وجالس الذي يقع دفعة واحدة حينئذ يكون باعتباره مجاز، ولا إشكال فيه، لكن في المصادر السيالة إن أطلق وأدرك آخر جزء منه فكان الإطلاق حقيقي لا مجازي، هذا تفصيل بين المصادر التي تقع أحداثها دفعة واحدة وبين المصادر السيالة، وحينئذ إطلاق الوصف بأن زيدا متكلم ولو عند الدال من زيد من قولك: قام زيد يعتبر حقيقة، لماذا؟ لأنه أدرك آخر جزء من المصدر السيال، وعلى القول السابق الذي اختاره المصنف يكون مجازا.

﴿وقال القاضي أيضا وأبو الخطاب، وجمع: إن لم يمكن بقاء المعنى كالمصادر السيالة، كالكلام والتحرك ونحوهما، فحقيقة﴾ لوجود الفعل وتعذر بقائه، ﴿وإلا فمجاز﴾ كالضرب والقيام والقعود ونحوها.

﴿واحتج لما في المتن بأنه يصح نفيه فيصدق بعد انقضائها: أنه ليس بضارب في الحال﴾ وصحة النفي علامة المجاز، لكن هل يصح هذا أن ينفى؟ زيد يتكلم نقول: تكلم وانتهى؟ هل يصح هذا أن ينفى؟ الجواب: لا، أنه لا يصح، ولذلك التفصيل بين ما ينقضي بتمامه وبين ما لا ينقضي هو الأولى، ولذلك إذا قيل: زيد يصلي وهو يصلي الآن؛ حينئذ مضت ركعة وهو في ركعة ثانية وتبقى ركعة ثالثة، هو في الثانية تقول: زيد يصلي، هل يصلي هذا حقيقة أو مجاز؟

الفعل هنا الصلاة من المصادر التي توجد شيئا فشيئا، الصلاة التي هي عبادة مخصوصة توجد شيئا فشيئا، فإذا أطلق قيل: زيد يصلي يعني الآن فحينئذ باعتبار الركعة الأولى مجاز، وباعتبار ما سيأتي مجاز، وباعتبار الركعة الثالثة نقول: هذا حقيقة، لكن الصواب أنه يقال: أنه حقيقة؛ لأن العبرة بإيقاع اللفظ في أي جزء من أجزاء المصادر السيالة، وإلا لصار المجاز أكثر من الحقيقة، وقد رددنا اليوم قول ابن جني: أن المجاز غالب في اللغة:

وليس بالغالب في اللغات ... والخلف فيه لابن جني آت

وحينئذ نقول: على هذا القول بأن المصادر السيالة وما أكثرها ومنها الأفعال هذه لو قيل: بأنه لا يصدق إلا بعده فحينئذ نقول: صار المجاز أكثر من الحقيقة، بل الصواب أنه متى ما أطلق اللفظ في أثناء المصادر السيالة فهو حقيقة، ما دام أنه أدرك جزءا من أجزائها.

قال هنا: ﴿بأنه يصح نفيه فيصدق بعد انقضائها: أنه ليس بضارب في الحال، وأما إطلاق المؤمن على الميت فحقيقة؛ لأن الإيمان لا يفارقه بالموت.

قال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى: وهذه هي مسألة النبوة، ولا تزول بالموت﴾.

إذا: هذه قاعدة: (وبعد انقضائها مجاز).." (١)

"إذا: منذ أن ترى الفعل بعد إذا مباشرة ليست الفجائية؛ لأن الفجائية لا يليها إلا الاسم الذي هو مبتدأ، فإذا مر بك الفعل فاحكم قطعا؛ بأنها ليست فجائية.

((إذا أنتم تخرجون)) هذه فجائية، وأنتم هذا مبتدأ.

﴿ومن أمثلة المفاجأة﴾ قوله تعالى: ﴿((فألقاها فإذا هي حية تسعى))، ولا تحتاج إذا المفاجأة إلى جواب. ومعناها الحال﴾.

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/١٤

فبالحضرة الأسد، يعني: الآن، خرجت فإذا الأسد، يعني: أمامي، يعني: وقت الخروج، ليس سابقا ولا لاحقا، تفيد الحال .. الآن، خرجت فإذا كذا، فألقاها فإذا هي حية .. مباشرة منذ أن ألقى، لم تتأخر ولم تتقدم.

هذا المراد بها أنها للحال.

﴿قال ابن الحاجب: ومعنى المفاجأة﴾ وهذا أورده السيوطي كذلك في شرح الكوكب الساطع ﴿ومعنى المفاجأة: حضور الشيء معك في وصف من أوصافك الفعلية﴾ كالخروج مثلا ﴿وتصويره في قولك: خرجت فإذا الأسد فمعناه: حضور الأسد معك في زمن وصفك بالخروج﴾ وهو فعلي.

إذا: ﴿معناه: حضور الأسد معك في زمن وصفك بالخروج، أو في مكان خروجك، وحضوره معك في مكان خروجك ألصق بك من حضوره في زمن خروجك﴾ يعني: هي ظرف مكان أنسب من كونها ظرف زمان، هو الآن يشير إلى ماذا؟ إلى الخلاف في نوعها: هل هي ظرف زمان أو ظرف مكان؟ يقول: ألصق بك مكانا من الزمن.

﴿لأن ذلك المكان يخصك دون من أشبهك. وذلك الزمان لا يخصك دون من أشبهك﴾ يعني: المكان لا يشاركك فيه أحد، خرجت فإذا الأسد. المكان ليس فيه مشاركة، أما الزمن فلا، فثم مشاركة بينك وبين غيرك.

﴿وكلما كان ألصق كانت المفاجأة فيه أقوى﴾.

هذا في "إذا" التي تكون للفجائية أو تكون مفاجأة، وهي حرف على ما ذكره ابن مالك وغيره رحمه الله تعالى.

وتأتي أيضا قال: (وظرفا) يعني: تأتي إذا تخرج عن الفجائية والمفاجئة وتأتي ظرفا يعني: اسم .. صارت اسما، والسابقة هي حرف، وهذا لا مانع منه: أن يكون اللفظ أو الحرف الواحد -الحرف بالمعنى الأعم- أن يكون تارة يدل على معنى ويرجح كونه اسما، وتارة أخرى يأتي ويدل على معنى مغاير للمعنى السابق ويكون حرفا .. لا إشكال فيه، فهو إذا كان كذلك فحينئذ صار اسما، ولذلك "على" تأتي اسمية وتأتي حرفية، إذا سبق عليه يعني دخولا "من" صار اسما: جاء من عليه يعني: من فوقه، فحينئذ "على" صارت بمعنى فوق.

وعلى إذا لم يسبقها من، فهي حرف كالاستعلاء ((الرحمن على العرش استوى)) [طه:٥] نقول هنا على تفيد العلو.

هنا قال: (ظرفا) ولا ينافي ما سبق أنها حرف، فإنها بمعنى هي حرف وبمعنى آخر هي ظرف.." [١]

"إذا: هنا التالي الذي هو الجواب: ثابت، والقاعدة: لو حرف امتناع لامتناع.

قال: "لو كان لا يخاف الله ما عصاه" إذا: لو كان يخاف الله عصاه! لو قلنا بالترتيب الذي ذكرناه، لكن هذا ليس مراد فهو نقض للتعبير الذي ذكره النحاة.

قال هنا: ﴿وأجيب عنه: بأن لانتفاء المعصية سببين: المحبة والخوف. فلو انتفى الخوف لم توجد المعصية لوجود الآخر، وهو المحبة﴾.

هذا القول الأول: أن "لو" من حيث المعنى حرف امتناع لامتناع.

القول الثاني وبه ﴿قال سيبويه: إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره﴾ يعني للذي سيقع لوقوع غيره، بمعنى أنه ليس ثم تلازم

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/١٦

بين المقدم والتالي.

﴿يعني أنها تقتضي فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره، والمتوقع غير واقع﴾.

لكنه ليس بلازم يعني: هي قريبة من العبارة السابقة إلا أن فيها: أنه ليس ثم تلازم بين الامتناعين، وأنه قد يقع الثاني لامتناع الأول، يمتنع الأول الذي هو المقدم ويقع الثاني، فليس بينهما تلازم.

﴿فكأنه قال: حرف يقتضي فعلا امتنع لامتناع ما كان ثبت لثبوته﴾.

القول الثالث وبه قال الشلوبين ﴿إنها لمجرد الربط﴾ يعني: ربط الجواب بالشرط فقط، وليس بينهما دلالة على امتناع ولا على عدم امتناع.

﴿أي إنما تدل على التعليق في الماضي كما تدل إن على التعليق في المستقبل، ولا تدل على امتناع شرط ولا جواب﴾.

وهذا رد بأنه جحد للضروريات، يعني: ضعف هذا القول بأنه جحد للضروريات؛ إذ كل من سمع لو فعل فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، لو كان كذا لكان كذا، علم أن الأول لم يقع من غير تردد، ولهذا جاز استدراكه فتقول: لو جاء زيد لأكرمته لكنه لم يجئ.

وعلى كلامهم .. أنها لمجرد الربط، لا تدل على شيء البتة، نقول: لا. تدل. تدل على أن الأول لم يقع، وهذا لا إشكال فيه، الكلام في الجواب: هل يلزم منه عند امتناع الأول امتناعه أو قد يوجد؟ نقول: الثاني .. قد يوجد، وإنما التعبير في هذا المعنى هو الذي وقع فيه النزاع، وأما الأول فلا شك أنه لم يقع، وعلى كلام الشلوبين وغيره حينئذ لم يقع، حينئذ لم يتعرض له لا إثباتا ولا نبيا، والصواب أنه تعرض له أنه منفي ولم يقع.

القول الرابع: ﴿إنها حرف يقتضي في الماضي امتناع ما يليه، واستلزامه لتاليه﴾ من غير تعرض لنفي التالي، فإنما الحكم يتعلق بالمقدم، يعني: الشرط.

﴿إنها حرف يقتضي في الماضي امتناع ما يليه﴾ الذي هو ماذا؟ التالي.

﴿واستلزامه لتاليه﴾ يعني: يستلزمه، من حيث الوجود لا من حيث العدم.

"من غير تعرض لنفي التالي" ﴿أي تقتضي أمرين:

أحدهما: امتناع ما يليه، وهو شرطه.." (١)

"والأمر الثاني: كون ما يليه مستلزما لتاليه، وهو جوابه، ولا يدل على امتناع الجواب في نفس الأمر ولا ثبوته﴾ لا علاقة له البتة.

﴿فإذا قلت: لو قام زيد لقام عمرو. فقيام زيد محكوم بانتفائه في ما مضى﴾ وهذا لا إشكال فيه، لأنه الشرط.

﴿ويكون ثبوته مستلزما لثبوت قيام عمرو، وهل لعمرو قيام أو لا؟﴾ لم تتعرض له الجملة البتة، وإنما الارتباط هنا بين القيامين: لو قام زيد لقام عمرو، لكن زيد لم يقم فلم يقم عمرو، إذا: ارتباط بين إن وجد الثاني وجد الأول، فهو متوقف عليه، لكن إذا لم يوجد نقول: لم يوجد الثاني، لكن هل له قيام آخر أم لا؟ الجملة لا تدل على ذلك البتة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/١٩

قال هنا: ﴿ليس في الكلام تعرض له﴾.

قال ابن هشام في المغني: وهذه أجود العبارات، قال: وأما التالي أي: **الجواب**، فتارة يعقل بينه وبين الأول ارتباط مناسب وتارة لا يعقل.

﴿وصحح هذه العبارة السبكي وولده التاج. وهي في بعض نسخ التسهيل.

قال المرادي في شرح الألفية: قال في شرح الكافية﴾ يعني: ابن مالك رحمه الله تعالى: ﴿العبارة الجيدة في لو أن يقال: حرف يدل على امتناع تال: يلزم لثبوته ثبوت تاليه﴾.

لو قام زيد قام عمرو، لو قام زيد .. لو ثبت هذا ما بعد لو يلزم منه ثبوت الثاني، لكن إذا لم يكن .. لم يقع حينئذ لا يلزم منه انتفاء الثاني، هذا الذي هو صحيح في هذه الجملة.

﴿حرف يدل على امتناع تال: يلزم لثبوته ثبوت تاليه.

﴿فقيام زيد من قولك: لو قام زيد لقام عمرو، محكوم بانتفائه فيما مضى. وكونه مستلزما ثبوته لثبوت قيام عمرو. وهل لعمرو قيام آخر غير اللازم عن قيام زيد، أو ليس له؟ لا تعرض لذلك، بل الأكثر كون الأول. والثاني غير واقعين﴾.

إذا: لو حرف امتناع لامتناع فيه نظر على كلام المصنف رحمه الله تعالى وإن اشتهر عند المعربين.

قال: (وشرطا) يعني: تأتي لو شرطا (لماض) يعني: لفعل ماض، وإن دخلت على المضارع حينئذ تصرفه، يعني: الذي يليها يكون فعلا ماضيا، فإن تلاها الفعل المضارع صرفته بالدلالة من الحال والاستقبال إلى المضي، ولذلك قال: شرطا (شرطا لماض) يعني: ﴿لفعل ماض﴾ (فيصرف المضارع إليه) هذا على تقدير، فإن دخلت على المضارع فحينئذ تصرفه إليه ﴿أي إلى المضي، عكس إن الشرطية﴾ إن الشرطية تصرف الماضي إلى المستقبل: إن جاء زيد، جاء في الزمن الماضي أو المستقبل؟ في الزمن المستقبل، مع أن "جاء" هذا فعل ماضي، لكن صرفته "إن" إلى المستقبل.

"لو" على العكس: إذا جاء بعدها فعل مضارع صرفته إلى الماضي.

قال هنا: ﴿فإنها تصرف الماضي إلى الاستقبال﴾.." (١)

"وإجماع الصحابة أولى بالاحتجاج به في هذا المقام.

قال: ﴿واتفقوا على أنه لا يجوز أن يطلق عليه تعالى اسم ولا صفة توهم نقصا. ولو ورد ذلك نصا، فلا يقال﴾ يعني: أصل النص .. ليس المراد اللفظ من حيث المعنى .. لفظا ومعنى ﴿"ماهد" ولا "زارع" ولا "فالق"، ولا نحو ذلك.

وإن ثبت في قوله تعالى: ((فنعم الماهدون))، ((أم نحن الزارعون))، ((فالق الحب والنوى))﴾ على القاعدة المعلومة عند أئمة السنة في ذلك، ومحل البحث إنما يكون في باب العقائد، لكن لما ذكر هنا أن مبدأ الأسماء .. مبدأ اللغات توقيفية وقع نزاع في أسماء الله تعالى: هل هي توقيفية أم لا؟ والحق أنها توقيفية وهو محل إجماع، وهو من قواعد الأسماء والصفات في هذا المقام، فلا يوصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وكذلك الشأن في الأسماء.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/١٦

إذا عرفنا أن مبدأ اللغات توقيف، فحينئذ نحتاج إلى طريق في النقل حتى تصل إلينا.

قال: (وطريق معرفة اللغة) يعني: يعرف وضع اللفظ للمعنى بطريق الحصر، إما النقل الصرف الخالص، أو العقل الصرف الخالص، أو المركب منهما.

إما هذا أو ذاك، إما نقل صرف خالص، وإما عقل صرف خالص، أو مركب من النقل والعقل.

الأول والثالث موجودان، وأما الثاني الذي هو العقل الصرف فلا مدخل له في اللغة البتة؛ فإنه لا يستقل بالأمور الوضعية، ولذلك قلنا: هي توقيفية.

إذا: وحي. نحتاج إلى نقل، والوحي إنما يدل على إثبات الشيء للشيء ولا يعرف إلا بنقل.

وأما النقل الصرف، فهو إما متواتر وإما آحاد، يعني: طريق النقل إلينا إما بالتواتر كأرض وسماء ونحوها مما لا يقبل التشكيك فيه، وإما آحاد.

وهذا التقسيم وهو الذي ذكره المصنف هنا تقسيم لا ينبني عليه شيء البتة، وإنما هو مجرد اصطلاح.

وقيل في الآحاد: إنه حجة في باب العمليات والأحكام، انظر خلط هنا!. يعني نظروا في مسألة إثبات اللغة: طريق الآحاد ومتواتر، ما ينبني على قبول حديث الآحاد، فقالوا: الآحاد يعني: الألفاظ التي تفهم معانيها، وثبتت بطريق الآحاد نحتج بها في باب العمليات والأحكام، أما ما يتعلق بالعقائد فلا؛ لأنها لا تفيد القطع، وهذا باطل مردود؛ لأن التقسيم لا شك أنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح ولا **إشكال فيه**، أن ما نقل نقلا متكاثرا يسمى متواترا، وما نقل نقلا أقل من ذلك يسمى آحادا، لكن هل ينبني عليه حكم شرعي؟ **الجواب**: لا.

وهذا الشأن في السنة النبوية كذلك، لا شك في وجود المتواتر والآحاد، التقسيم هذا ثابت ولا **إشكال فيه**، لكن ما ينبني عليه من كون المتواتر هو الذي يقبل في باب العقائد، والآحاد لا يقبل في باب العقائد هذا من البدع المحدثة، وأما التقسيم فلا **إشكال فيه**.." (١)

"قال: (على بقائه دون نسخه، إلا لدليل راجح) ﴿يدل على خلاف ما قلنا، أن اللفظ يحمل عليه، فيعمل به ويترك ما ذكرناه﴾.

ثم قال: (ويحمل على عرف متكلم) وهذه قدمناها فيما سبق .. عند الحديث عن الحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية، والحقيقة اللغوية.

قلنا: الفائدة من تمييز هذه الحقائق: أن نحمل الشارع على حقائقه شرعية، والعرفي على حقائقه عرفية، واللغوي على حقائقه اللغوية، فلا نخلط هذا بذاك .. فلا نفسر الشرعي باللغوي ولا اللغوي بالشرعي ولا العرفي بالشرعي .. إلى آخره، ولذلك قال: (ويحمل) ﴿اللفظ الصادر من متكلم له عرف﴾ (على عرف متكلم) ﴿كالفقيه مثلا. فإنه يرجع إلى عرفه في كلامه ومصطلحاته وكذا الأصولي والمحدث والمفسر واللغوي، ونحوهم من أرباب العلوم.

وكذلك إذا سمع من الشارع﴾ هنا الأصل .. هذا الذي يعنى به.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/١٧

﴿إذا سمع من الشارع شيء له مدلول شرعي ومدلول لغوي. فإنه يحمل على مدلوله الشرعي﴾، وأما ما يتعلق بالفنون فهذا لئلا يحصل الخلط في الاصطلاحات، يعني: قد لا يترتب عليه محذور شرعي، سواء فسرنا المفرد بأنه اللفظة الواحدة، أو فسرنا المفرد بأنه ما لا يدل جزءه على جزء معناه .. هو غلط الثاني، لكن لا ينبني عليه حكم شرعي، هذا اختلاط الاصطلاحات، وأما الحقائق الشرعية .. فهذه لا بد من العناية بها.

﴿كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يقبل الله صلاة بغير طهور". فإنه لو حمل على المعنى اللغوي – وهو الدعاء– لزم أن لا يقبل الله تعالى دعاء بغير طهور﴾ بضم الطاء؛ لأن الطهور هو الماء الذي يتطهر به فعول، والفعول هو الفعل نفسه، سحور وسحور، السحور: ما يتسحر به، والسحور هو الفعل نفسه.

﴿ولم يقل به أحد. فيجب حمله على الصلاة المعهودة في الشرع. وهي العبادة المخصوصة﴾

هذا ما يتعلق بهذا الفصل، وهو مبدأ اللغات، وختمه بهذه القواعد وهي نفيسة، وهذه يستحسن بالطالب أنه يخرجها، يعني: لا يجعلها في كتب الأصول، ما يمر بك في كتب الأصول بعضه مسائل، إبقاؤه في كتب الأصول لا **إشكال فيه**، ولكن بعضها هو الذي يجري عليه العمل، فحينئذ لا بد أن تكون عندك في موضع خاص، وأما جعلها في كتب الأصول هكذا لا؛ لأن هذه الذي ينبني عليه العمل، وأنت كطالب يجب أن يكون لك خلاصة في أصول الفقه، ليس كل ما يدرس في أصول الفقه يعمل به عند التطبيق، وإن كان أصول الفقه يبنى عليه الفقه .. القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية.

لكن هل كل ما يذكر هو كذلك؟ **الجواب**: لا، كيف تميز هذا عن ذاك؟ حينئذ تحتاج إلى إفراز ما ينبني عليه عمل مما لا ينبني عليه عمل، والله أعلم.." (١)

"لأنه قبل الشرع لا شرع، فحينئذ المعتزلة قالت بالحكم الشرعي.

ومن نفى الحكم الشرعي قبل البعثة حينئذ وقع لهم نزاع هنا، وسيأتي تحريره.

قال: (فائدة) يعني: حكم الأشياء قبل الشرع.

(الأعيان) يعني: الأشياء العينية.

(والمعاملات) المنتفع بها كالبيع والشراء والنكاح ونحوه.

(والعقود) مثله.

(المنتفع بها قبل) ﴿ورود﴾ (الشرع).

(المنتفع بها) هل هذا قيد أم لا؟

نقول: نعم هو قيد،، يعني: التي علم ضررها لا **إشكال فيه**، وإنما الكلام فيما ينتفع به (قبل الشرع) يعني: قبل ورود الشرع في بيان حكمها.

قال: (إن) هذا على سبيل الفرض وإلا لا وجود له.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/ ٢٠

(إن خلا وقت عنه) عن ماذا؟ عن الشرع.

يعني: إن فرض، وهذا فرض محال لا وجود له.

إن فرض زمن خلق الله عز وجل الخلق ولا شرع، فحينئذ قال: مباحة .. **الجواب**: أنها مباحة.

إن) ﴿فرض أنه (خلا وقت عنه) أي عن الشرع مع أن الصحيح﴾ بل هو الحق الذي لا يعدل عنه ﴿أنه لم يخل وقت من شرع﴾.

يعني: ليس عندنا زمن ليس فيه شرع البتة، ما الدليل؟

هذا قال: ﴿قاله القاضي وهو ظاهر كلام أحمد -رحمه الله تعالى- لأنه أول ما خلق آدم﴾ هو أول المخلوقات آدم من البشر.

﴿قال له ((اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة))﴾ أمر ونهى، وما هو الشرع؟ أمر ونهي، الشريعة هي الأوامر والنواهي، فحينئذ خلق آدم وقال له: اسكن. هذا أمر.

قال: ((وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا)) أمر ونهى.

﴿أمرهما ونهاهما عقب خلقهما﴾.

إذا: لم يوجد زمن خلا فيه عن الشرع البتة منذ أن خلق آدم وحواء.

﴿فكذلك كل زمان.

قال الجزري: لم تخل الأمم من حجة، واحتج بقوله تعالى: ((أيحسب الإنسان أن يترك سدى)) والسدى: الذي لا يؤمر ولا ينهى﴾.

فإذا قيل: خلا عن شرع، لزم منه أنه لم يؤمر ولم ينهى .. لزم منه أنه ترك سدى، وحينئذ يكون قد خلق عبثا، والله عز وجل منزه عن ذلك.

((أيحسب الإنسان أن يترك سدى))، يعني: لا يظن الإنسان بأنه إذا خلق لا يؤمر ولا ينهى، دل ذلك على أن كل إنسان لعموم قوله: ((الإنسان)) دل على أنه ما من إنسان .. ما من فرد إلا وهو مأمور منهي.

إذا: العموم، الاستثناء يحتاج إلى ماذا؟ إلى دليل .. تخصيص، إذا قيل: ((أيحسب الإنسان)) كل إنسان، هذا كقوله تعالى: ((إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا)) [العصر:٢ - ٣] فالإنسان هنا مفرد محلى بأل فيفيد العموم.

إذا: دل النص على أن كل فرد من أفراد الإنسان مأمور منهي، إذا حكمت بكون زيد من الناس ليس مأمورا ولا منهيا يحتاج إلى تخصيص.

﴿وبقوله تعالى: ((ولقد بعثنا في كل أمة رسولا))﴾ في كل: هذه كلية، وتقتضي العموم.

إذا: ما من أمة من الأمم إلا وبعث فيهم رسول.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/١٨

"﴿ذكره القاضي والحلواني وغيرهما وأن فائدته أنه يثاب على أحدهما أكثر﴾.
كلما كان الواجب أقوى كان الثواب عليه أكثر، وهذا لا **إشكال فيه**، حتى على القول السابق الراجح أنه لا ينازع في هذه المسألة.

﴿وعلى القول الأول ثوابهما سواء، وليس بعضها آكد من بعض﴾ هذا قول مرجوح، بل الصواب أنهما مترادفان من حيث الحقيقة الشرعية، ثم هل هما على مرتبة واحدة؟ **الجواب**: لا، ليسا على مرتبة واحدة، ينبني عليه عدم التساوي في الثواب.

فما قاله المصنف هنا: ﴿ثوابهما سواء﴾ فيه نظر، بل الصواب أن ثم فرقا بينهما.

﴿وقال ابن عقيل: ويصح أن يقال أيضا على الأول﴾ على ما رجح ﴿أن يكون بعضها آكد من بعض﴾ وهو كذلك.

﴿وأن فائدته أنه يثاب على أحدهما أكثر من الآخر﴾ وهو كذلك.

﴿وأن طريق أحدهما مقطوع به وطريق الآخر مظنون. كما قلنا على القول الثاني: أنهما متباينان﴾.

إذا: هذه المسائل المترتبة على التفرقة بينهما ثابتة عند من قال بالترادف بينهما، فلا **إشكال في** الأمرين.

﴿قال في شرح التحرير: قلت: والنفس تميل إلى هذا. سواء قلنا بالتباين أو الترادف: أنه لا يمتنع أن يكون أحدهما آكد من الآخر، وأنه يثاب عليه أكثر من الآخر﴾ وهو الصحيح، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين ... !!!." (١)

"قال: (فأصول: جمع أصل) فأصول الفاء فاء الفصيحة، وأصول على وزن فعول، وهو جمع أصل كما قال هنا، وإنما ذكر الأصول لأنه هو الملفوظ به، تقول: أصول الفقه، ذكر الأصول لأنه هو الملفوظ به، ثم قال: (جمع أصل)، لماذا؟ لأنه أراد أن يعرف الأصول، والأصول آحاد، والآحاد لا تعرف وإنما تعرف المفردات، فلا بد أولا أن يقدم للتعريف فقال: (فأصول: جمع أصل) والأصل كذا، إذا: لماذا عدل عن الجمع وعرف المفرد؟ لأن التعريف إنما يلحق المفردات ولا يلحق الجمع؛ لأنه يدل على الآحاد، والمفرد يدل على الحقيقة.

(فأصول) وهو المضاف والفاء فصيحة -كما ذكرنا- (جمع أصل)، (أصول) مبتدأ و (جمع) خبره.

(جمع أصل) جمع كثرة، وزنه على فعول؛ لأن ما كان من الأسماء على فعل/ أصل: فعل فبابه في جمع القلة أفعل، فلس يجمع على أفلس، أصل ليس له جمع قلة، وإنما قد يكون له جمعان .. يسمع فيه النوعان القلة والكثرة، وقد يسمع له القلة فيستغنى به عن الكثرة أو العكس، والغالب في لسان العرب أن يسمع له جمعان، هذا الغالب. فحينئذ فعل بابه في جمع القلة أفعل نحو: فلس وأفلس، وكلب وأكلب، وفي الكثرة على فعال نحو ماذا؟ حبل، نقول في الجمع: حبل فعل كأصل يجمع على فعال، طيب. فعال هذا جمع كثرة، وكلب على كلاب، وعلى فعول كذلك، فعال وفعول، إذا: له جمعان، في القلة له جمع واحد وهو أفعل، وفي الكثرة له جمعان، فعال كلب وكلاب، وفعول كفصل وفصول، فرع وفروع، أصل وأصول، إذا: أصل وأصول هذا جمع كثرة، وليس له جمع قلة.

(وهو) الضمير يعود إلى ماذا؟ إلى أصل. هل يصح عوده إلى الأصول؟ **الجواب**: لا، لأمرين؛ الأول: أن عود الضمائر إلى

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/١٩

أقرب مذكور هو الأصل، لأنه قال: (أصول: جمع أصل) فأعاد الضمير قال: (وهو) ما المراد (وهو)؟ أصول أو أصل؟ نقول: القاعدة أنه عود الضمائر إلى أقرب مذكور وهو أصل.

ثانيا: أنه أراد أن يبين تعريف الأصل، والتعريف إنما يلحق المفردات، وهذا مرجح آخر. بقي **إشكال نحوي**: وهو أنه أعاد الضمير إلى المضاف إليه، لأنه قال: (أصول: جمع أصل، وهو) هل يصح عود الضمير إلى المضاف إليه أم لا؟ قولان للنحاة، والأكثر على المنع، والصحيح الجواز.

(وهو) ﴿أي: الأصل لغة﴾ يعني: في اللغة .. منصوب على نزع الخافض، وفيه خلاف، لغة منصوب على أي شيء؟ على الصحيح أنه منصوب على نزع الخافض، أي: في اللغة.

(لغة: ما يبنى عليه) غيره، له حدود كثيرة جدا، لكن المرجح هو ما قدمه المصنف هنا.

(ما يبنى) ما أي: شيء، أو الشيء الذي يبنى، فسره بذا أو بذاك، يعني: ما، كل ما جاءت في الحدود جاز لك أن تجعلها موصولة، وجاز لك أن تجعلها نكرة موصوفة بما بعدها، يجوز الأمران، فيصح أن تقول: (ما يبنى) أي: الذي يبنى .. فسرتها بالذي، أو شيء يبنى، فتكون حينئذ يبنى هذا صفة لشيء، جاز هذا وذاك.." [(١)]

"عناصر الدرس

* حد الفرض ، والفرق بينه وبين الواجب.

* حد الأداء ، والقضاء ، والإعادة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

لا زال الحديث في الفصل الذي عقده المصنف رحمه الله تعالى للحكم الشرعي التكليفي الأول وهو الواجب، فعرفه لغة وشرعا.

ثم بعد ذلك تعرض لتقسيم الواجب إلى ما لا يعتد به إلا بصحة النية، وهذا يؤخذ من المفهوم، لذا قال: (ومنه ما لا يثاب على فعله) ومنه كذلك يثاب على فعله.

فكأنه يقول الأصل ما هو؟ الأصل في الواجب أنه يثاب على فعله، لكن قد لا تكون النية موجودة، قد يكون أوقع الفعل مع غفلة وسهو عن استحضار الامتثال فحينئذ لا يثاب.

ثم تعرض لمسألة، وهي اختلف فيها الجمهور مع الأحناف وهي: هل الواجب والفرض مترادفان؟ وعلمنا أن الصحيح: أنه يرادفه، ولا يلزم من القول بالترادف أن يكونا في مرتبة واحدة، فالواجب يختلف عن الصحيح، فبعضه آكد من بعض.

ولذلك ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى أن واجبات القلوب أعظم من واجبات الجوارح، وأن محرمات القلوب أعظم من محرمات

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٢

الجوارح، فالتفاوت هذا لا يكاد ينكره أحد؛ لأنه من جهتين:

أولا: من جهة ثبوته ومن جهة الخلاف فيه.

من جهة الثبوت لا شك أن بعض الواجبات ثابت بالدليل القطعي، فحينئذ هذا آكد مما ثبت بدليل ظني وكلاهما شرعيان ومعمول بهم ولا إشكال، وإنما الكلام في القوة والضعف.

ثانيا: من حيث الاتفاق وعدم الاختلاف، فالواجب المتفق عليه لا شك أنه أقوى من الواجب المختلف فيه.

فحينئذ القول بالترادف لا يستلزم اتحادهما من كل وجه، بل بينهما تفاوت.

ثم ينبني على ذلك ما هو؟ اختلاف الثواب، فليسا على مرتبة واحدة، وليس ثوابهما واحدا.

قال رحمه الله تعالى: (وصيغتهما).

إذا: هما مترادفان ولهما صيغة.

(وصيغتهما) ﴿أي صيغة الوجوب والفرض﴾.

يعني: ما الذي يدل على أن هذا واجب، وأن هذا فرض؟ وهما مترادفان، كيف نحكم على الشيء .. على الفعل أو على القول بأنه واجب؟ لا بد من صيغة تدل على ذلك، والمراد بالصيغة هنا: خطاب الشرع؛ لأنا نأخذه من أين؟ من كتاب أو سنة، ما أجمع عليه -وقع الإجماع- لا **إشكال فيه**، مستنده الكتاب والسنة، وكذلك القياس يكون فرعا عن الكتاب والسنة.

حينئذ يرد السؤال: هذه الصيغة من أين تؤخذ؟ نقول: من الكتاب والسنة؛ لأنها جزء من خطاب الله تعالى أو بعض منه.

(وصيغتهما) ﴿أي صيغة الوجوب والفرض كوجب وفرض﴾.

يعني: لو جاء لفظ "وجب" حينئذ يحمل على ماذا؟ على المعنى الشرعي أو الاصطلاحي، وكذلك "فرض" يحمل على المعنى الشرعي، لكن هذا ليس على إطلاقه، بمعنى أن حقيقة الواجب التي مرت معنا: ما ذم شرعا) .. إلى آخره.

هل جاء الشرع ببيان هذه الحقيقة كما جاء ببيان حقيقة الصلاة والصوم والزكاة؟ **الجواب**: لا.." [(١)]

"عناصر الدرس

* اجتماع الأمر ، والنهي في الجنس ، وفي النوع ، وفي الشخص.

* حد المندوب ، واطلاقاته ، وهل يلزم بالشروع فيه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فلا زال الحديث في الفصل الذي عقده المصنف رحمه الله تعالى للحكم الثاني الشرعي التكليفي وهو الحرام.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/١

قال: (فصل: الحرام ضد الواجب) ثم عرفه في الاصطلاح، ثم بين أسماءه، ثم ذكر مسألة مهمة وهي: جواز النهي عن واحد لا بعينه وأنه فيه يجري مجرى الواجب المخير، وله فعل أحدهما.

ثم قال: (ولو اشتبه محرم بمباح وجب الكف. ولا يحرم المباح).

هذه المسألة يترجم لها الأصوليون بـ: ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب، ثم قاعدتان متقابلتان: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه حينئذ تركه يعتبر واجبا.

وهنا مثلا اشتبه محرم بمباح: ميتة بمذكاة، هل يمكن أن يترك المحرم الذي هو أكل الميتة دون أن يجتنب المذكاة؟ **الجواب**: لا، وحينئذ يجب عليه ترك الأكل من الاثنتين.

لأنه لا يتم ترك الحرام الذي هو أكل الميتة إلا بترك الجميع، ولذلك قال المصنف رحمه الله: (وجب الكف) يعني الكف عن أكل الاثنتين.

إلا بترك الجميع فترك الجميع واجب؛ لأن ترك المحرم واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أما المباح فهو على أصله، فلا يوصف بكونه محرما، يعني: لا ينقلب إلى حرام، إلا إن وصف بأنه حرام من جهة العرض فلا **إشكال فيه**، اختلاف لفظي بين النوعين.

وحينئذ يوصف بكونه حراما لكنه من جهة العرض لا من جهة الأصل، وإلا ما دام أنه ثبت له حكم الإباحة شرعا فلا ينقلب إلى الحرام إلا بنص.

قال رحمه الله تعالى: (وفي الشخص الواحد ثواب وعقاب) يعني: يجتمع في الشخص الواحد الثواب والعقاب من جهتين لا من جهة واحدة.

قال: ﴿كنوع الآدمي﴾ وهو شخص، فيجتمع الثواب والعقاب في حق شخص واحد.

﴿وهو مذهب أهل السنة قاطبة﴾ وفيه رد على المعتزلة.

﴿لأنه يعمل الحسنات والسيئات، فتكتب له الحسنات، وأما السيئات: فإن تاب منها غفرت﴾ إن قبلت منه التوبة.

﴿وكذا إن اجتنب الكبائر على الصحيح، وإلا فهو تحت المشيئة﴾.

يعني: مات قبل أن يتوب، فحينئذ أمره إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه، وإن شاء آخذه، ومع ذلك نقول: اجتمع فيه الأمران: إيمان وكفر، يعني: كفر دون كفر، وكذلك إيمان وفسق، ولذلك نقول: هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته.

﴿وخالف المعتزلة، فقالوا بخلود أهل الكبائر في النار، ولو عملوا حسنات كثيرة.

وهذا يصادم القرآن والأحاديث الصحيحة﴾ المتواترة الواردة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ﴿في الشفاعة في أهل الكبائر وخروجهم من النار ودخولهم الجنة﴾.." (١)

"﴿ذكره في الفروع في باب ستر العورة، وقاله الشيخ تقي الدين وغيره: في حج، وقدمه التاج السبكي﴾.

إذا: على الصحة قيل: لا ثواب، وقيل: يثاب. وهذا أصح.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١/٢٢

إذا سلمنا بالصحة فالأصل أنه يثاب عليها، فإذا راعيت الأصول في الحكم على هذه الصلاة بالصحة، فالأصل هو إذا صحت الصلاة أنها قبلت وأثيب عليها، ونحتاج إلى دليل.

وكونها في أرض مغصوبة لم يمنع عنده من صحة الصلاة، كذلك لم يمنع عنده من الثواب عليها.

إذا: على القول بالصحة تنزلا نقول: الصحيح أنه يثاب عليها، لماذا؟ لأن الغصب لم يرفع حكم الصحة، فمن باب أولى ألا يرفع حكم الثواب، فإنه لازم له في مثل هذه الأحوال، وإلا قد يكون شيء صحيحا ولا يقبل.

وقيل: يثاب، قال ابن الصباغ: إنه ينبغي حصول الثواب عند من صححه.

قال القاضي أبو منصور: وهو القياس. نعم وهو القياس.

﴿وعن الإمام أحمد رحمه الله تعالى رواية ثالثة: أن المصلي إن علم التحريم لم تصح، وإلا صحت﴾.

إذا: ثلاث روايات عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

إذا: (ومن جهتين، كصلاة في مغصوب، لا ولا تصح ولا يسقط الطلب بها) لكن التمثيل بهذا المثال للجهتين على ما قرر سابقا نقول: فيه نظر.

إلا إن كان المراد أنه من جهة العقل فحسب قد يسلم له، وأما من جهة الواقع ومن جهة الحكم بالأدلة الشرعية فلا يسلم.

قال رحمه الله تعالى: (ولا عندها).

لما قال: (ولا يسقط الطلب بها) بمعنى أن الصلاة في الأرض المغصوبة إذا فعلها هي باطلة ولا تصح، ثم هل أدى ما عليه، هل برئت الذمة، هل سقط عنه القضاء؟ **الجواب**: لا.

بقي **إشكال عند** القاضي أبو بكر الباقلاني، أورده فردوا عليه، وهم في مسألة وذكروها ردا عليه.

قالوا: (ولا عندها) القاضي أبو بكر الباقلاني قال: لا تصح. يعني وافق أنها لا تصح، لكن قال: سقط الطلب عندها لا بها، هذه كيف نفسرها؟

"سقط الطلب عندها لا بها". بمعنى: أن الفعل لما فعل حكمنا على الصلاة بكونها باطلة، حينئذ هل يطالب بقضائها؟ **الجواب**: لا.

هل عدم المطالبة بالقضاء بالصلاة أو عند الصلاة؟ قال: الثاني لا الأول.

وهذا غريب.

على كل: ذكر عنه قال: ﴿"و" كذا "لا" يسقط الطلب "عندها" أي عند فعلها﴾.

﴿وقال القاضي أبو بكر الباقلاني، والفخر الرازي: يسقط الطلب عندها، لا بها﴾.

لماذا؟ لأنها باطلة، وإذا كانت باطلة لا يسقط الطلب بها، لكن يسقط عندها على تفسيره، يعني: لا تصح وهي مسقطة للطلب، يعني: صحت ولا قضاء، الفرق بينها وبين المذهب أنه على كلامه: أنها لا تصح ولا قضاء، وعلى المذهب: لا تصح مع القضاء، إذا: هذا الفرق بين المذهب وبين قول الباقلاني.

كلاهما اجتمعا في عدم الصحة، وأن الصلاة باطلة، إلا أن المذهب مع إلزامه بالقضاء لعدم سقوط الطلب، وعند الباقلاني

أنها لا تقضى.

لماذا قال: يسقط عندها لا بها؟." (١)

"لوجود السبب -سبب الضمان- هل هو عالم بما فعل؟ **الجواب**: لا. كيف؟

نقول: هذا ليس من خطاب التكليف .. وجوب الضمانات والأروش هذه ليست من خطاب التكليف، وإنما هي من خطاب الوضع، فمتى ما وجد السبب سواء كان عالما أو لا نقول: تعين.

إذا: ﴿فكالنائم يتلف شيئا حال نومه، والرامي إلى صيد في ظلمة﴾ رمى شيئا فأصاب إنسانا، حينئذ لم يعلم به فقتله، يضمن أو لا يضمن؟ يضمن، هو عالم بأنه سيقتله أو أنه قتله؟ **الجواب**: لا، كيف ضمن؟ نقول: هذا ليس من قبيل الحكم التكليفي وإنما هو من قبيل الحكم الوضعي، فلا يشترط فيه علمه.

﴿أو من وراء حائل، فيقتل إنسانا، فإنهما يضمنان﴾ يعني: النائم والرامي ﴿وإن لم يعلما﴾.

إذا: العلم ليس شرطا في الحكم الوضعي.

﴿وكالمرأة تحل بعقد وليها عليها﴾ ولو لم تعلم.

يعني: الولي له -على قول- أن يزوج ابنته دون علمها إذا كانت بكرا، فحينئذ إذا كان كذلك قد حصل الحل بالعقد وهو سبب دون علم الزوجة، كيف ذاك؟ نقول: لكونه حكما وضعيا فلا يشترط فيه العلم.

وكذلك: ﴿تحرم بطلاق زوجها، وإن كانت غائبة﴾ لا يشترط العلم، ومثله الرجعة، تعود ولا يشترط فيها العلم

﴿وإن كانت غائبة لا تعلم ذلك.

وأما عدم اشتراط القدرة﴾.

إذا: في الأمثلة السابقة ترتبت الأحكام الشرعية الوضعية مع انتفاء العلم، ولا **إشكال في** ذلك، لماذا؟ لأن العلم ليس شرطا في صدق الحكم الوضعي، وإن كان شرطا في صدق الحكم التكليفي.

﴿وأما عدم اشتراط القدرة والكسب: فكالدابة تتلف شيئا﴾ فيضمن صاحبها بشرطه.

﴿والصبي أو البالغ يقتل خطأ، فيضمن صاحب الدابة والعاقلة، وإن لم يكن القتل والإتلاف مقدورا ولا مكتسبا لهم.

وطلاق المكره عند من يوقعه، وهو غير مقدور له بمطلق الإكراه أو مع الإلجاء.

وإلى ذلك أشير بقوله﴾.

إذا: القاعدة في الفرق بين خطاب الوضع وخطاب التكليف: أن خطاب التكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته على الفعل، وأن يكون هذا الفعل واقعا منه لا من غيره.

العكس في خطاب الوضع، فلا يشترط فيه العلم ولا القدرة ولا الكسب.

ولذلك يجب على الولي ما أفسده صبيه في خارج المنزل، هو لم يفعل ذلك ولم يعلم به، حينئذ نقول: وجب بفعل غيره، لكن وجب ماذا؟ وجب الضمان عند إتلاف صبيه، لماذا؟ لكونه حكما وضعيا لا تكليفيا، وهذا من أهم ما يميز بين

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٢٢

النوعين.
الأول: أن خطاب الوضع إنما جاء الشرع ببيان كون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا، وهو خبر وليس فيه طلب.
الثاني: بالأحكام المذكورة للفرق بين النوعين.
ولذلك قال في المتن: (ولا يشترط له تكليف).." (١)
"﴿كان هو معنى قولنا: إنها كافية في سقوط القضاء، فتكون صحيحة﴾.
يعني: كل عبادة ترتب عليها أثر وهذا الأثر هو التذلل والخضوع بالعبادة وبراءة الذمة، حينئذ لزم من ذلك سقوط القضاء، كل عبادة برئت منها الذمة أسقطت القضاء.
إذا: يمكن أن نعرف الصحة في العبادة بما ذكره هنا، فتكون صحيحة.
ولذلك قال المصنف: (ويجمعهما) يعني: الصحة في العبادة، والصحة في المعاملة بتعريف واحد، بدلا من أن نعرف الصحة في العبادة بتعريف مغاير لتعريف الصحة في المعاملة، نأتي بتعريف واحد يجمع الأمرين.
(ترتب أثر مطلوب من فعل عليه) أي: على ذلك الفعل.
فالأثر المطلوب، الفقهاء فسروه بماذا؟ بإسقاط القضاء، والمتكلمون فسروه بماذا؟ بموافقة الشرع .. موافقة ذي الوجهين الشرع.
كذلك الأثر المطلوب من فعل وهو عقد، وهو الآثار المترتبة عليه.
إذا: (ويجمعهما) ﴿أي ويجمع العبادة والمعاملة في حد صحتهما﴾ هذا الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى، وإن كان فيه شيء من الإجمال، لكن ما ذكره سابقا هو أولى: أن تخص الصحة في العبادة بحد وينص على سقوط القضاء، وأن ينص على الصحة في المعاملة بحد؛ لأنه يرد **إشكال** (ترتب أثر مطلوب) (مطلوب) يعني: مستدعى شرعا، فهل جميع العقود مستدعى شرعا؟ هو أراد أن يدخل ماذا؟ يدخل المعاملة: (ترتب أحكامها المقصودة بها عليها) فجاء بلفظ: (مطلوب)، مطلوب هنا مطلوب من فعل.
الفعل المراد به: العبادة والمعاملة.
(ترتب أثر مطلوب) يعني: نفسر الأثر المطلوب هنا بالآثار المترتبة على النوعين: العبادة والمعاملة.
على هذا المعنى التفسير صح.
إذا جعلنا المطلوب المراد به الآثار المترتبة على العبادة وعلى العقد فلا **إشكال فيه**، فيجمعهم هذا الحد.
ثم قال رحمه الله تعالى: (فبصحة عقد يترتب أثره) يعني: يترتب الأثر الواقع لصحة العقد لا لغيره، يعني: يلزم من ترتب الآثار صحة العقد، وهل يلزم من صحة العقد ترتب الآثار؟ لا.
ولذلك قال: (فبصحة عقد يترتب أثره) إذا ترتب الأثر على العقد فلا ينشأ إلا عن صحة العقد، لكن هل كلما صح العقد ترتب الأثر؟ **الجواب**: لا.

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/٥

قال هنا: (فبصحة عقد يترتب أثره) فترتيب الأثر واقع لصحة العقد لا غير، يعني: يثبت به الحكم المقصود من التصرف.

قال: ﴿من التمكن من التصرف فيما هو له، كالبيع إذا صح العقد ترتب أثره من ملك، وجواز التصرف فيه من هبة، ووقف، وأكل، ولبس، وانتفاع .. وغير ذلك.

وكذا إذا صح عقد النكاح والإجارة والوقف وغيرها من العقود، ترتب عليها أثرها مما أباحه الشرع له به. فينشأ ذلك عن العقد﴾.." (١)

"فإن تعذر الجمع وعلم التاريخ فالمتأخر هو الناسخ والمتقدم هو المنسوخ، فإن لم يعلم التاريخ ولا يمكن الجمع فحينئذ نقول: هنا الوقف، ويتوقف هو في نفسه، وأما غيره فله أن يقدم ويؤخر، يعني: ليس عندنا حكم شرعي هو الوقف من حيث هو، يعني: ليس ثم مسألة الحكم فيها الوقف، هذا لا وجود له؛ لأنه ما من حادثة إلا ولله تعالى فيها حكم علمه من علمه وجهله من جهله.

فإذا توقف المجتهد فحينئذ هذا حكم خاص به، وهو مذهب كما مر معنا ويفتي به .. يقول: أتوقف، الله أعلم، لا أدري .. يجوز له أن يفتي.

ولكن هل هو حكم شرعي؟ **الجواب**: لا. ليس حكما شرعيا.

هل هذا متعين في الجميع؟ **الجواب**: لا؛ لأنه لو قيل: يتعين في الجميع لزم منه لازم فاسد وهو أن هذه الحادثة خلت عن حكم الله تعالى، وهذا باطل، ليس ثم حادثة قديمة أو نازلة إلا ولله تعالى فيها حكم علمه من علمه وجهله من جهله.

إذا: على قوله: ﴿إن كان المعارض مساويا﴾ قال ﴿الوقف﴾ ليس ابتداء وإنما لعله اختصر القواعد المعهودة هنا عند التعارض.

﴿وانتفت العزيمة﴾ لأنه لم يسلم من معارض مساو، فحينئذ لزم الوقف على كلامه إذا لم يتمكن من الجمع وإذا لم يعلم التاريخ توقف فيه.

هل نسمي الدليل الذي عورض عزيمة أو الحكم الشرعي عزيمة؟ **الجواب**: لا؛ لأن شرط العزيمة أن تخلو عن المعارض، وهذا لم يخلو عن المعارض فانتفى عنها وصف العزيمة، لكن هل له وجود في الشرع؟

إن كان باعتبار المجتهد فنعم له وجود، وأما باعتبار الشرع في نفسه فليس له وجود البتة، وإنما هذا من باب التقعيد والتأصيل، ماذا يفعل المجتهد؟

قال: ﴿وانتفت العزيمة ووجب طلب المرجح الخارجي، وإن كان﴾ الدليل المخالف ﴿راجحا﴾ ماذا نصنع؟ نقدم الراجح على المرجوح.

لذلك قال: ﴿لزم العمل بمقتضاه﴾ فحينئذ الحكم الثابت بدليل شرعي إذا عارضه معارض راجح يعني: لم يسلم من المعارضة وعارضه معارض راجح صار الحكم السابق منفيا عنه وصف العزيمة.

ولذلك قال: ﴿لزم العمل بمقتضاه وانتفت العزيمة، وثبتت الرخصة﴾ لأنها ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٢٦

إذا: قوله: (خال عن معارض راجح) احترازا عن المساوي، فالوقف وانتفت العزيمة عن الموصوف .. الحكم الشرعي السابق. إن كان راجحا خرج عن وصف العزيمة فصار رخصة؛ لأن الرخصة ما هي؟ ما ثبت على خلاف دليل شرعي لكن لمعارض راجح.

إذا: ثم قسمان يردان هنا.

(خال عن معارض راجح) استثنى المساوي، فالوقف وانتفت العزيمة.

(خال عن معارض راجح) فصار المعارض راجحا، حينئذ ثبتت الرخصة وانتفت العزيمة.

قال: ﴿كتحريم الميتة عند عدم المخمصة﴾ يعني: المجاعة ﴿فالتحريم فيها عزيمة﴾ ((حرمت عليكم الميتة)) [المائدة:٣] حينئذ نقول: لم توجد مخمصة .. ليس ثم مجاعة، ما الحكم هنا؟ التحريم، ما وصفه؟ عزيمة، لماذا؟ لأن هذا غير مضطر وليس عنده موجب يقتضي الإقدام على هذا المحرم، وحينئذ نقول: هذه عزيمة ولا **إشكال فيها**.." (١)

"وقال الجوهري: وكلفه تكليفا إذا أمره بما يشق، ثم ما يورد من قول الخنساء لأخيها صخر:

يكلفه القوم ما نابهم ... وإن كان أصغرهم مولدا

"يكلفه القوم ما نابهم" يعني: ما ينوبهم من المصائب والشدائد، والنائبة: هي المصيبة العظيمة، والمشقة: لحوق ما يستصعب على النفس قال الله تعالى: ((لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس)) [النحل:٧].

إذا: دل المعنى الذي أورده المصنف هنا: (إلزام ما فيه مشقة) أن ثم إلزاما وهو تصيير الشيء لازما لغيره لا ينفك عنه مطلقا، أو ينفك عنه في وقت ما، أو يلزمه في وقت ما دون وقت آخر.

ثم المشقة هي: مدلول لفظ الكلفة والتكليف، ثم المراد بالمشقة هو: ما يستصعب على النفس.

قد يقال بأنه في المعنى اللغوي: ما يستصعب على النفس ما يلحق الأفراد يعني: كل فرد يستصعب ويشق على النفس يعبر عنه بأنه مشقة، لكن المراد في الشرع ليس كذلك إنما المراد جنس المشقة، يعني: قد تتخلف المشقة عن بعض أحكام أو عن بعض أفراد المكلف به وهو الواجب مثلا.

الواجب: الأصل فيه أن فيه مشقة، لكن هل كل واجب يستشعر المرء أو المسلم بأن فيه مشقة؟ **الجواب**: لا.

إذا: ما المراد بالمشقة هنا المعتبرة في التكليف؟ المراد بها الجنس. ولذلك كذلك نقول في شأن المندوب، المندوب مكلف به على الصحيح كما مر، فحينئذ يرد السؤال: كيف يكون مكلفا به والمندوب يجوز للمرء تركه؟ يعني: هو مخير فأين المشقة؟ نقول: المشقة فيه إذا وجدت، إذا تلبس به، ثم لا يلزم من ذلك أن يكون كل مندوب فيه مشقة، فلا شك أن السواك ليس فيه مشقة، لكن الاعتكاف فيه مشقة.

إذا: مندوب فيه مشقة ومندوب ليست فيه مشقة، والمعتبر جنس المشقة.

وكذلك الواجبات، قد تشق الصلاة .. حضور الصلاة إلى المسجد على بعض الناس، وقد لا يشق على البعض، فحينئذ

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢٧

إذا شق نقول: وجد فيه معنى الواجب، وإذا لم يشق هل انتفى وصف الواجب عنه .. وصف التكليف؟ لا.
لماذا؟ لأن المعتبر هو جنس المشقة.
فحينئذ هذا المعنى الذي ذكره المصنف هنا في المعنى اللغوي قد يحمل على كل فرد فرد، ولا **إشكال فيه** ولا اعتراض؛ لأنه معنى لغوي، لكن من حيث المعنى الشرعي لا يقولن قائل بأن الأحكام الشرعية سميت تكليفية لأنها مشتقة من التكليف وهو إلزام ما فيه مشقة، إذا: لا بد أن يكون في كل فرد فيه مشقة؟ نقول: لا، ليس بلازم، وإنما المراد جنس المشقة، فانتبه لهذا لئلا تلتبس الأمور.
قال: (وشرعا) أي: التكليف في اصطلاح أهل الشرع وهم الأصوليون أو الفقهاء.
(إلزام مقتضى خطاب الشرع).
(إلزام) هذا أخذ فيه المعنى اللغوي، على القاعدة أن ثم مناسبة بين المعنى اللغوي والحقيقة الشرعية أو الحقيقة الاصطلاحية. والمعنى اللغوي يؤخذ جنسا في حد المعنى العرفي أو الاصطلاحي أو الجعلي، فقوله: (إلزام) لأنه تكليف، فلا بد أن يؤخذ المعنى اللغوي.." (١)

"(إلزام مقتضى خطاب الشرع) مر معنا معنى الخطاب: توجيه الكلام للغير على المعنى المصدري، أو بمعنى المخاطب به. وقلنا: على مذهب أهل السنة والجماعة أنه لا فرق بين المعنيين، فلنا أن نجعله بالمعنى المصدري: توجيه الكلام إلى الغير للإفهام أو مطلقا، أو نقول: الخطاب بمعنى المخاطب به.
ولا إشكال، إما أن يفسر بنفس الكلام أو بالتوجيه، ولا اعتراض لأن الرب جل وعلا يوصف بصفة الكلام، فهي قديمة النوع حادثة الآحاد، فيوجد حينئذ الخطاب ولا إشكال.
إذا: (خطاب الشرع) مر معنا تفسيره.
(مقتضى خطاب الشرع) يعني: مدلول خطاب الشرع، وهذا وفاقا على ما اختاره المصنف في حد الحكم الشرعي؛ حيث قال هناك: مدلول خطاب الشرع، ومدلول خطاب الشرع هو مقتضى خطاب الشرع، فلا فرق بينهما.
وإنما زاد هنا كلمة: (إلزام) ليصدق عليه ماذا؟ أنه تكليف.
حينئذ يكون هذا النوع: بعض ما دل عليه تعريف الحكم الشرعي فيما سبق، لما قال: مدلول خطاب الشرع قد يكون ملزما به وقد لا يكون؛ لأنه يشمل الوضعي والتكليفي.
وهنا أراد ماذا؟ أراد التكليف من حيث هو تكليف، فحينئذ لا بد أن يأتي بكلمة إلزام فزادها للانفصال والانفكاك عن الحكم الوضعي.
(إلزام مقتضى خطاب الشرع) ومدلول خطاب الشرع هذا يتناول كما مر في الحد السابق الأحكام الخمسة: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة.
لكن الإباحة حكم شرعي ولا شك، هل هي حكم تكليفي؟ **الجواب**: لا، وإنما شاع ذكرها في ضمن الأحكام التكليفية

---
(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٢٨

لأحد أمرين: إما لكون المباح يجب اعتقاد كونه مباحا، والوجوب حكم شرعي.

فحينئذ المباح صار متضمنا لحكم شرعي تكليفي فصارت حكما تكليفيا، وهذا المعنى فاسد، لماذا؟

لأن جميع الأحكام الشرعية يجب اعتقادها، فالمندوب يجب اعتقاده مندوبا، لا يجوز، ولذلك المندوب يجوز تركه لكن لا يجوز اعتقاد جواز تركه، فرق بين المسألتين، وقد نبه على ذلك -يعني: هذا النص- ابن تيمية رحمه الله تعالى: أنه يجوز تركه، يعني: التلبس به، لكن الاعتقاد لا يجوز تركه؛ لأنه راجح، المندوب راجح وتركه مرجوح، فيجب أن تعتقد أنه راجح، أما الفعل والتلبس فهذا لك الخيار فيه. فالتخيير بين الفعل والترك إنما يكون لا في الاعتقاد وإنما في التلبس.

إذا: كون المباح يجب اعتقاده ومن هذه الحيثية أدخل في الأحكام التكليفية، نقول: هذا وجه ضعيف؛ لأن هذا الاعتقاد واجب في جميع الأحكام الشرعية.

فالواجب يجب اعتقاد وجوبه، والمندوب يجب اعتقاد ندبيته، والتحريم يجب اعتقاد تحريمه .. وهكذا.

فحينئذ نقول: استوى في الأحكام كلها.

أو يكون إدخال حكم الإباحة هنا لاختصاص: اتصاف فعل المكلف بها دون فعل الصبي والمجنون. وهذا مر معنا أنه قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى؛ لأن الذي يوصف .. قلنا: الفعل صادر من المكلف أو لا؟ صادر من المكلف، ما الذي يوصف بكونه مباحا؟ فعل من صح منه الفعل، ومن الذي يصح منه الفعل؟ المكلف.

إذا: الصبي لا يوصف فعله بكونه مباحا، لماذا؟." (١)

"إذا: فالأحكام التكليفية أربعة، هي على القولين أربعة ولا شك، وإنما وقع التسامح في إدخال المباح على المعنى السابق، لكن الذي أريد أن أصل إليه: أن قوله: (إلزام مقتضى خطاب الشرع) إدخال المباح هنا فيه نوع إشكال، لو قيل: التكليف هو مقتضى خطاب الشرع، انتهينا .. لا **إشكال فيه**، لكن هل المباح فيه إلزام؟ **الجواب**: لا. ليس فيه إلزام.

قد يقال بأنه أدخل المباح لأنه يجب اعتقاده على هذا المعنى يمكن، فيه إلزام من حيث وجوب الاعتقاد، لكن نقول: هذا التوجيه ضعيف؛ لأن غيره يجب اعتقاده كذلك.

بقي المعنى الثاني: وهو كونه لا يصدر إلا من فعل المكلف فلا يتصف به الصبي ولا المجنون، فيرد **الإشكال على** تعريف المصنف المباح، كيف تعبر عنه بأنه إلزام، والأولى أن يعبر بما عبر به ابن قدامة في الروضة رحمه الله تعالى: التكليف الخطاب بأمر أو نهي، فالأحكام أربعة، فالمباح ليس حكما تكليفيا وهو الصحيح، والله أعلم.

ثم قال المصنف رحمه الله تعالى: (والمحكوم به فعل).

التكليف له شروط، بعضه يرجع إلى المكلف وهو المحكوم عليه وتتعلق به، وبعضه يرجع إلى نفس الفعل المكلف به وهو المحكوم به وتتعلق به.

ولذلك أراد المصنف هنا أن يشرع فيما يتعلق بالمحكوم به، وما هو المحكوم به؟ فعل المكلف، وله شروط، والمحكوم عليه، وهو الآدمي وله شروط.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٢٨

فحينئذ أراد أن يبين لنا شروط التكليف.

قال: (والمحكوم به) يعني: على المكلف.

(والمحكوم به) هو فعل المكلف.

وذلك لأن فعل المكلف يوصف بأنه مأمور به أو منهي عنه، ولذلك قلنا: الواجب والمحرم في الأدق في التعبير أن يقال: هذان وصفان لفعل المكلف وليسا وصفين للخطاب أو الحكم، وإنما هما وصفان لفعل المكلف، تقول: فعل واجبا، ولا تقل: فعل إيجابا، هذا وصف لله عز وجل، ولا تقل: فعل وجوبا. وإنما فعل واجبا.

إذا: الواجب هذا وصف لفعل المكلف، الذي فعله هو القيام والركوع والسجود والقراءة ونحوها، فحينئذ نقول: فعل واجبا.

إذا: فرق بين المسألتين.

الذي يتعلق به الحكم الشرعي أو التكليف هو فعل المكلف ويسمى المحكوم به.

قال هنا: وأكثر الأصوليين يطلقون على فعل المكلف المحكوم فيه، ولذلك قال المصنف هنا قال: (والمحكوم به) وفي التحرير: المحكوم فيه. يعني: بدل العبارة، هذا مما يغاير بين مختصر التحرير وأصله.

عبر في الأصل: المحكوم فيه، وغيرها إلى: المحكوم به.

وأكثر الأصوليين في تعابيرهم إنما يطلقون على فعل المكلف: المحكوم فيه؛ لأن الشارع جعل الفعل محكوما فيه بالوجوب أو التحريم.

على كل: إن عبر بهذا أو ذاك لا إشكال فيه، وإنما هو تحرير للعبارة.

(والمحكوم به) هو فعل المكلف.

قال: (فعل) هذا خبر المبتدأ.

(والمحكوم به فعل) يعني: غير الفعل لا يكلف به المرء وسيأتي أنه لا تكليف إلا بفعل.

(والمحكوم به فعل) أي المحكوم به هو الفعل الذي تعلق به خطاب الشرع اقتضاء أو تخييرا، مر معنا أن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف.." (١)

"والمراد بالإعجاز هنا: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أن يتحداهم بما جاء به، فيقول: هل تقدرون أن تأتوا بمثل ما قلته، فحينئذ يعجز عن ذلك، وقد أعجزهم ذلك القول فهو معجز.

وقيل: المراد إظهار صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه الرسالة مجازا عن إظهار عجز المرسل إليهم عن معارضته.

يعني: هو آية دالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه الرسالة، وهو كذلك، ولا إشكال فيه.

إذا: (معجز بنفسه) ليس فيه قصر وحصر علة إنزال القرآن في كونه معجزا فحسب، وإنما هو معجز وشيء آخر وهو مقصود به وهو العمل بما نزل من أجله.

﴿دليل التحدي به، قوله تعالى: ((قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله))﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥/٢٨

((لا يأتون)) نكرة في سياق النفي فتعم.

يأتون هذا فعل مضارع، والفعل المضارع منسبك من زمن ومصدر، ومصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي تعم.

إذا ((لا يأتون بمثله)) أي إتيان كان.

قال: ﴿أي: فأتوا بمثله، إن ادعيتم القدرة، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور فقال تعالى: ((قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات)).

فلما عجزوا تحداهم فقال تعالى: ((قل فأتوا بسورة مثله)) أي: من مثل القرآن﴾. انظر! هذا تنزل، ((لا يأتون بمثله)) يعني: بالقرآن، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور، فلما عجزوا تحداهم بسورة ((قل فأتوا بسورة مثله)) أي: مثل القرآن.

﴿فلما عجزوا تحداهم بدون ذلك فقال تعالى: ((أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله))﴾ حديث، والحديث يصدق على الآية، بل ذهب بعضهم على بعض آية.

﴿((إن كانوا صادقين)) أي: فليأتوا بمثله﴾.

إذا: هو معجز بنفسه.

وليس في طوق الورى من أصله ... أن يستطيعوا سورة من مثله

ليس في طوق الورى من أصله

(معجز) قال: (بنفسه) يعني: لا بغيره.

(معجز بنفسه) يعني: بذاته لا بغيره، هذا فيه رد على من قال بأنه معجز بالصرفة، كيف صرفة؟

يعني: هم قادرون لكن الله عز وجل صرفهم، فرق بين المسألتين: بين أن يقدروا أن يأتوا بمثله ويعجزون عن ذلك، وبين أن تكون عندهم قدرة لكن الله عز وجل صرفهم، نقول: هذا باطل، القول بالصرفة قول باطل، لماذا؟

لأنك لو جوزت بأنهم يستطيعون ويقدرون على أن يأتوا بمثله، نقول: بمثل ماذا؟

بمثل القرآن وهو كلام الله تعالى، وكلام الله تعالى صفة من صفاته، هل يمكن أن يتلبس المخلوق بصفة من صفات الباري جل وعلا؟ **الجواب**: لا. ((ليس كمثله شيء)) [الشورى:١١].

دل ذلك على أنهم غير قادرين أصالة، ولذلك قال: بنفسه

وليس في طوق الورى من أصله ... أن يستطيعوا سورة من مثله." (١)

"ونقل ابن القيم في النونية: أن الشيخ تقي الدين رد كلام النفس من تسعين وجها﴾ في التسعينية، وهو مطبوع

﴿وقال الحافظ شهاب الدين ابن حجر، في "شرح البخاري" في باب كلام قوله: ((أنزله بعلمه والملائكة يشهدون)) [النساء:١٦٦].

والمنقول عن السلف اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير مخلوق﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٣٠

هذا إجماع السلف، بل هو من المعلوم من الدين بالضرورة، ولذلك من قال بأن القرآن مخلوق كافر مرتد عن الإسلام؛ لأنه مكذب للإجماع القطعي الصحيح.

﴿والمنقول عن السلف: اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، تلقاه جبريل عن الله عز وجل وبلغه جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وبلغه محمد صلى الله عليه وسلم إلى أمته.

وصح عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره من السلف أنهم قالوا عن القرآن: منه بدأ وإليه يعود﴾.

إذا: القرآن هو كلام الله تعالى حقيقة تكلم به بصوت وحرف، وهذا محل وفاق بين أهل السنة والجماعة، والمصنف أطال النفس في تقرير هذه المسألة، لكنه في بعض المسائل جانب الصواب.

قال: (والكتابة كلام حقيقة) يعني: وصفنا القرآن بأنه كلام الله تعالى، فلما كتب في المصاحف هل خرج عن كونه كلاما أم لا؟ عرفتم الآن الترتيب؟

قلنا: القرآن كلام الله تعالى حقيقة وهو تكلم به بحرف وصوت، لكن الذي موجود بين أيدينا هو المكتوب بين دفتي المصحف، هل بكتابتنا للقرآن خرج عن كونه كلام الله تعالى؟ **الجواب**: لا. بإجماع السلف.

ولذلك قال: (والكتابة كلام حقيقة) فنقول: هذا كلام الله تعالى. حقيقة أو مجاز؟ حقيقة لا مجازا؛ لأنه لم يخرج بالكتابة عن كونه كلام الله تعالى، كما لم يخرج بالتلاوة -تلاوة المخلوق له- عن كونه كلام الله تعالى، وهذا محل وفاق، ولا **إشكال فيه**.

﴿والكتابة كلام حقيقة لقول عائشة رضي الله عنها: ما بين دفتي المصحف كلام الله﴾ وهذا محل إجماع.

﴿وقال ابن قتيبة: لسنا نشك أن القرآن في المصحف على الحقيقة لا على المجاز لا كما يقوله بعض أصحاب الكلام: إن الذي في المصحف دليل على القرآن﴾ وليس هو القرآن، ومن أنكره أنكر القرآن.

﴿هذا القرآن الذي عندنا هو كلام الله تعالى غير مخلوق؛ فإنه مسموع مقروء متلو محفوظ. وكيفما قرئ وتلي وسمع وحفظ وكتب فهو القرآن الكريم﴾. كيفما تصرف فيه المخلوق فهو كلام الله تعالى، سواء بحفظه أو بتلاوته أو بكتابته، فلا يخرج عن ذلك .. عن كونه كلام الباري جل وعلا.." (١)

"وكذلك القائل بالإباحة، وهو فيه شيء من الضعف، والقائل بالوقف لاحتماله الجميع ولا صيغة له ولا ترجيح.

إذا: هذا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى، والصواب فيه الندب.

ثم قال رحمه الله تعالى: (ولم يفعل النبي صلى الله عليه وسلم المكروه ليبين به الجواز بل فعله ينفي الكراهة).

يعني: ما يقع من النبي صلى الله عليه وسلم لا شك أنه محبوب ومرضي إلى الباري جل وعلا، فحينئذ الخطاب الذي هو الحكم التكليفي. الخطاب بأمر أو نهي.

أمر إما إيجاب وإما استحباب، فعل النبي صلى الله عليه وسلم محصور في هذين الأمرين، هل يقع منه المحرم؟ **الجواب**: لا، هل يفعل المكروه؟ **الجواب**: لا.

نص المصنف على المكروه لأن الوقوع في المحرم هذا مر معنا في العصمة، ولذلك قال: (ولم يفعل) هذه نكرة في سياق النفي.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٠/٢٥

﴿ولم يفعل النبي صلى الله عليه وسلم الفعل المكروه ليبين به الجواز؛ لأنه يحصل فيه التأسي﴾ يعني: لو فعل المكروه لتأسى به من تأسى، فحينئذ نحتاج إلى بيان.

(بل فعله ينفي الكراهة) يعني: نستدل بأن الفعل فعله النبي صلى الله عليه وسلم أنه ليس بمكروه. كل فعل فعله النبي صلى الله عليه وسلم حيث لا معارض له، حينئذ نقول: هذا الفعل يدل على عدم الكراهة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المكروه.

ولذلك يقال بأنه لا ينبغي أن يتنزه المرء عن فعل فعله النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يفعل إلا ما هو واجب أو مندوب.

قال هنا: ﴿ولم يفعل النبي صلى الله عليه وسلم المكروه﴾ لم يقع منه فعل للمكروه ﴿ليبين به الجواز. بل فعله صلى الله عليه وسلم ينفي الكراهة﴾ فيستدل بفعله أنه ليس بمكروه.

﴿قاله القاضي وغيره من أصحابنا وغيرهم.

ومرادهم حيث لا معارض﴾ يعني: قد يأتي معارض .. نص يدل على التحريم، فيفعل النبي صلى الله عليه وسلم خلافه ليبين بفعله أنه قرينة صارفة النهي عن ظاهره من التحريم إلى الكراهة.

إذا: فعل النبي صلى الله عليه وسلم إما أن يكون لغير معارض فلا يفعل المكروه البتة، ثم إن وجد معارض بمعنى أنه نص قولي من فعله أنه حرام، وفعله النبي صلى الله عليه وسلم، حينئذ وجد المعارض.

فحينئذ يوصف بكونه قد فعل ما يكون مكروها في حق أمته؛ لبيان القرينة الصارفة من النهي للتحريم إلى الكراهة.

قال هنا: ﴿ومرادهم حيث لا معارض له وإلا فقد يفعل غالبا شيئا، ثم يفعل خلافه لبيان الجواز. وهو كثير عندنا، وعند أرباب المذاهب، كقولهم في ترك الوضوء مع الجنابة لنوم أو أكل أو معاودة وطء﴾ -بناء على صحة الحديث- ﴿تركه لبيان الجواز، وفعله غالبا للفضيلة﴾.

إذا: القاعدة هذه صحيحة ولا **إشكال فيها**، أن ينظر في فعل النبي صلى الله عليه وسلم، أو يرد السؤال: هل يفعل النبي صلى الله عليه وسلم المكروه؟." (١)

"والكل قائلون بالثلث، وهذا ليس بصحيح؛ لأن قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد، ولا شك في ذلك؛ لأنه يرى الثلث فقط، فحينئذ الزائد هذا كيف نفي؟ لأن الأحناف يقولون بالزيادة، والحنابلة والمالكية يقولون بالزيادة، حينئذ لو جعلنا النفي ما زاد عن الثلث دل عليه الإجماع حينئذ الأحناف خالفوا الإجماع، وكذلك الحنابلة والمالكية خالفوا الإجماع؛ لأنهم أثبتوا زيادة على الثلث وليس الأمر كذلك.

ولذلك قال هنا: ﴿لأن قوله﴾ -قول الشافعي- ﴿يشتمل على وجوب الثلث﴾ ولا **إشكال** ﴿ونفي الزائد﴾ يعني مركب من شيئين.

﴿والإجماع لم يدل على نفي الزائد، بل على وجوب الثلث فقط﴾ واختلفوا في الزائد ﴿وهو بعض المدعى.

فالثلث وإن كان مجمعا عليه﴾ في ضمن الكل والنصف ﴿لكن نفي الزيادة لم يكن مجمعا عليه.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣١/٣٢

فالمجموع لا يكون مجمعا عليه﴾ يعني: الثلث ونفي الزائد ليس مجمعا عليه، وهو قول واحد. يعني: القول بالثلث هو القول بإثبات الثلث ونفي الزيادة، هو قول مركب: إثبات ونفي، هل المجموع هذا دل عليه الإجماع؟ **الجواب**: لا، وإنما دل الإجماع على أن الثلث متعين. فإذا أخذ به وقال: الثلث ثابت، وما زاد على الثلث منفي، هل الإجماع دل على ذلك؟ **الجواب**: لا.

إذا: ليس متمسكا بالإجماع.

﴿فالمجموع لا يكون مجمعا عليه﴾ ما المراد بالمجموع؟ الثلث ونفي الزيادة.

﴿لا يكون مجمعا عليه، والقائل بالثلث مطلوبه مركب من أمرين: من الثلث ونفي الزيادة﴾ لأنه يرد على الأحناف الذين قالوا بالكل، نقول: لا. هو الثلث، وما زدتم على الثلث لم يثبت، إذا: هذا فيه نفي، وكذلك يقول المالكية والحنابلة قلتم النصف والصواب الثلث وما زاد عن الثلث هذا لم يدل عليه دليل، إذا: فيه نفي يحتاج إلى دليل.

قال: ﴿مطلوبه مركب من أمرين: من الثلث ونفي الزيادة، فلا يكون مذهبه متفقا عليه﴾.

حينئذ أين الإجماع؟ ليس عندنا إجماع.

﴿فالأخذ بمثل ذلك مركب من الإجماع والبراءة الأصلية﴾.

الإجماع أثبت الثلث، ونفي الزيادة هذه مأخوذة من البراءة الأصلية وليس من الإجماع.

﴿فإن إيجاب الثلث مجمع عليه، ووجوب الزيادة عليه مدفوع بالبراءة الأصلية﴾ يعني: عدم التكليف، وهذا متمسك الشافعي رحمه الله تعالى، وقد أخطأ من ظن أن الشافعي تمسك بالإجماع، وإنما تمسك بالإجماع في الثلث فحسب، وأما قوله: المركب من إثبات الثلث ونفي الزيادة، لم يستدل عليه الشافعي رحمه الله تعالى بالإجماع، وإنما استدل بالإجماع على إثبات الثلث فحسب.

وهذا متمسك الشافعي، ولذلك كان فرض المسألة فيما إذا كان فيه الأصل براءة الذمة؛ فإن الأصل في مسألة الدية مثلا: براءة ذمة القاتل من الزائد على الأقل. هذا هو الأصل.." (١)

"الصواب: أنه لا يعتبر قرينة صارفة، وقد يقع التشريع من النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء، وقد يقع **جوابا** لسؤال. وهذا له مواضع كثيرة جدا ينظر في مواردها.

لكن هل الاستئذان أو السؤال يعتبر قرينة صارفة؟ **الجواب**: لا. لا يعتبر قرينة صارفة.

لا بد من القرينة أن تكون واضحة بينة بكتاب أو سنة أو إجماع كما قال ابن حزم رحمه الله تعالى، حينئذ تصلح أن تكون صارفة، وأما الاجتهاد هذا الأصل فيه أنه مخالف لما دل عليه الأصل، ما هو الذي دل عليه الأصل؟ دلت الأدلة السابقة على أن مطلق افعل يدل على الوجوب، هل جاء التفصيل؟ **الجواب**: لا.

حينئذ الأصل حمل اللفظ على إيجابه .. مدلوله، لا نعدل عن هذا إلا بدليل واضح بين يترجح به حمل اللفظ على الندب أو الإباحة، وأما مجرد الاختلافات نقول: نرجع إلى الأصل وهو الوجوب.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٣٥

قال: ﴿إذا علم ذلك﴾ أنه للإباحة على كلامه، جاءت هنا الاعتراضات.

﴿إذا علم ذلك فلا يستقيم قول القاضي وابن عقيل لما استدلا على نقض الوضوء بلحم الإبل بالحديث الذي في مسلم، لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الإبل؟ فقال: (١)>﴾ جاء على سؤال، هل نقول أنه لا يجب لأنه وقع بعد سؤال؟

لو كان مشروعا لبينه النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء، وكل ما سأل عنه الصحابة يسألونك .. يسألونك، ليس بواجب؟ هل نقول هذا؟ لا نجعله كذلك.

حينئذ كون الشيء يقع سؤالا من الصحابة نقول: لا يدل على إيجاب، ولا على إباحة، ولا على تحريم ولا غيره، وإنما ننظر في **الجواب**؛ لأن السؤال ليس بوحي وليس بنص .. لا كتاب ولا سنة، وإنما هو وقع استفسارا من المكلف، والمكلف النظر في قوله ليس نظرا في النص .. النظر في قول المكلف ليس نظرا في النص، وإنما النظر حينئذ يكون فيما أجاب به النبي صلى الله عليه وسلم.

فإن وجدت قرينة مركبة من قوله صلى الله عليه وسلم مع افعل، حينئذ جاء الصرف وإلا بقينا على الأصل.

هنا قال: ﴿سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الإبل؟﴾ على هذه القاعدة: لا يجب الوضوء من لحوم الإبل.

﴿فقال: (٢)>.

ومما يقوي **الإشكال**: أن في الحديث الأمر بالصلاة في مرابض الغنم وهو بعد سؤال، ولا يجب بلا خلاف، ولا يستحب﴾.

لكن نقول هنا: **الجواب** أمره سهل، وهو: أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أجاب دفعا للوهم؛ لأن كلا منهما -الإبل والغنم- مما يستعمله العرب، له رواده.

قال هنا: لما تكلم عن لحوم الإبل بأنه مانع من استمرار الطهارة قد يرد السؤال في الغنم، وهي مأكولة كالإبل، وحينئذ له مناسبة والشيء بالشيء يذكر كما قال هناك: الطهور ماؤه والحل ميتته.

سئل عن الطهارة بماء البحر: أفنتوضأ منه؟ قال: هو الطهور ماؤه الحل ميتته، زادهم ما قد يشتبه على بعضهم ففسره. الشأن هنا كذلك.." (٣)

"﴿فإن قلت: إذا كان كذلك فلم يستحبون الوضوء منه؟ والاستحباب حكم شرعي يفتقر إلى دليل، وعندهم أن هذا الأمر يقتضي الإباحة﴾.

الجواب: أنه لا يقتضي الإباحة بل يقتضي الوجوب، هذا هو الصحيح. والله أعلم.

المسألة الثالثة وهي: (الأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم) هو كسابقه .. داخل في معنى الاستئذان.

---

(١)> نعم

(٢)> نعم يتوضأ من لحوم الإبل

(٣) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٣/٣٣

(الأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم) قال: ﴿كالأمر بعد الاستئذان في الأحكام والمعنى﴾.

يعني: كما قلنا هناك بأنه للإباحة، كذلك هنا للإباحة، يرد عليه إيراد في المذهب: ﴿فلا يستقيم استدلال الأصحاب على وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد الأخير بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قيل له: يا رسول الله قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك؟ فقال﴾ .. أولا سؤال .. ورد في جواب السؤال.

﴿فقال: "قولوا: اللهم .. " الحديث﴾

قولوا جاء على بابها وهي الإيجاب، الأصحاب قالوا: (الأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم) فكيف قلتم بأنه للوجوب؟ محل إشكال.

الإشكال في تأصيل القواعد السابقة وهي: أن الصحيح أن الأمر بعد الحظر بحسب ما كان قبل الحظر، وأن الأمر بعد السؤال والاستئذان على أصله ابتداء فهو للوجوب، إلا إذا دلت قرينة تدل على صرفه.

وجهه: أن نقول: أن السؤال والاستئذان ليس نصا، وبحث الأصول إنما يكون في النص، والقرينة التي تكون صارفة لافعل عن الإيجاب إلى الندب أو الإباحة قرينة شرعية وهي نص: كتاب، أو سنة، أو إجماع.

قال رحمه الله تعالى: (ونهي بعد أمر للتحريم) عكس ما سبق.

يعني: لا يفهم مما سبق أن الأمر بعد النهي للإباحة، أن النهي بعد الأمر للإباحة أو للكراهة لا، لا يفهم هذا، وإنما على بابه وهو التحريم، ولذلك قال: (ونهي بعد أمر للتحريم) يعني: لتحريم ذلك الواجب، أمر بالشيء ثم حرمه، هل نجعل الأمر الأول قرينة صارفة للنهي عن التحريم إلى التنزيه؟ لا. وإنما نجعله على بابه.

﴿قاله القاضي وأبو الخطاب والحلواني والموفق والطوفي والأكثر. وحكاه الأستاذ أبو إسحاق والباقلاني إجماعا﴾.

كما إذا لم يتقدم عليه وجوب، يبقى على أصله.

فتقدم الوجوب حينئذ ليس قرينة صارفة له عن أصل وضعه الذي هو التحريم.

﴿وقال أبو الفرج المقدسي: للكراهة﴾ يعني: جعله قرينة صارفة.

﴿قال: وتقدم الوجوب قرينة في أن النهي بعده للكراهة، وقطع به. وقاله القاضي وأبو الخطاب: ثم سلما أنه للتحريم؛ لأنه آكد﴾.

على كل: الصواب أنه لا يعتبر قرينة صارفة، بل هو كما قال المصنف.." (١)

"قال هنا: ﴿النهي مقابل للأمر في كل حاله أي: في كل الذي للأمر من كونه من المتن الذي يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع .. ومن كونه نوعا من الكلام وغير ذلك﴾.

فلا يشترط فيه علو ولا استعلاء على الصحيح، كما أنه لا يشترط في الأمر علوا واستعلاء، الأقوال الأربعة الماضية هناك قيلت هنا.

وفي الإرادة كما في الأمر .. هل يعتبر في النهي الإرادة أو لا؟ نقول: لا يعتبر. يعني: إرادة امتثال المنهي عنه نقول: لا يعتبر

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٣/٣٤

خلافا للمعتزلة، أما إرادة النطق بالصيغة فهذه معتبرة بلا خلاف.

إرادة صرف اللفظ عن غير التحريم، قلنا هذه اعتبرها المتكلمون ولم يعتبرها الفقهاء، وهو الصحيح .. الثاني.

إذا: كل ما قيل في الأمر يقال هنا.

قال: (وصيغته لا تفعل) يعني: له صيغة موضوعة في اللغة تدل بمجردها على النهي. يعني: على التحريم، وهذا مجمع عليه بين أهل اللغة: أن صيغة لا تفعل تدل على النهي، كما أن صيغة افعل تدل على الأمر. وهو محل وفاق ولا خلاف بينهم.

ولذلك قالوا: الكلام يتنوع إلى أمر ونهي .. إلى آخره.

قال: (وترد) هذه الصيغة (لا تفعل) لا هذه ناهية، وتفعل هذا فعل مضارع دخلت عليه لا الناهية فهو مجزوم.

هذه الصيغة -لا تفعل- مركبة، مركبة في الأصل لكن المدلول شيء واحد، مركبة في الأصل من حرف وفعل، ثم ما ركب من حرف وفعل قد يكون الحرف جزءا من مفهوم الفعل، ولذلك نقول: مدلولها الكف، كيف تفعل؟ لا تضرب تضرب، هل مدلوله الكف؟ ليس مدلوله الكف، بل الإيجاد الذي هو الضرب، لكن لما دخلت عليه "لا" صار مدلول الفعل الكف.

إذا: هل هو بذاته؟ **الجواب**: لا، وإنما لما دخلت لا اعتبر معناها جزءا من مفهوم الفعل، وحينئذ نقول: مدلول لا تفعل التحريم وهو الكف.

قال هنا: (وترد) هذه الصيغة لا تفعل ﴿لمعان كثيرة﴾.

(لتحريم).

وهو ﴿أحدها: كونها لتحريم وهي حقيقة فيه فقط﴾ وما عداه مجاز.

كما أن افعل حقيقة في الوجوب بإجماع الصحابة، وإذا جاءت في غير الوجوب فهي مجاز ولا **إشكال فيه**، كذلك لا تفعل هي للتحريم بإجماع الصحابة كما سيذكره المصنف، وحينئذ ما عداه فهو مجاز.

نحو قوله تعالى: ((ولا تقتلوا أنفسكم)) حرم القتل .. قتل النفس. ((ولا تقربوا الزنا)) حرم الزنا، ((لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)) حرم أكل الأموال بالباطل.

إذا: من أين أخذنا التحريم؟ من صيغة لا تفعل.

قال: (وكراهة) وهذا معنى مجازي، وهو أنه إذا دلت القرينة المتصلة أو المنفصلة على أن صيغة لا تفعل تدل على التحريم، تصرف إلى الحكم الشرعي الآخر وهو حكم تكليفي وهو الكراهة، لكنه مجاز فيه.

بمعنى أنه يفتقر إلى قرينة.

(وكراهة) وهو الثاني: ﴿نحو قوله صلى الله عليه وسلم: (١)>﴾ حمله على الكراهة. على قول، والصواب أنه للتحريم.." (٢)

"لو قال: لا تفعله مرة. ما المراد بمرة؟ هل المراد بمرة هنا الاستمرار، وهذا معنى عامي، أو المراد مرة التي هي الفعلة الواحدة؟

---

(١)> لا يمس أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٤/١٤

طبعا لا وجود له في الشرع هذا، وإنما المراد به أمر لغوي فلا ينزل على الحكم الشرعي.

لو قال: لا تفعله مرة. حينئذ إذا امتثل يوم السبت ولم يفعله، هل له أن يفعله يوم الأحد؟ هذا محل نزاع.

المصنف يقول: لا. يقتضي الدوام.

القيد هذا "مرة" ماذا نصنع به؟ هذا محل إشكال.

﴿وعند القاضي والأكثر يسقط بمرة﴾ القول المقابل؛ لأن هذا قيد ولا **إشكال فيه**، وكما ذكرت لا وجود لها في الشرع، المسألة لغوية فحسب.

لو قيد النهي بالمرة .. لو قال: صل مرة، له مفهوم أو لا؟ له مفهوم.

لو قال: لا تبع كذا مرة. فامتنع يوم السبت، له أن يبيع يوم الأحد، هذا الأصل .. هذا ظاهر اللفظ.

لو قال: صل مرة. له مفهوم .. فالقول مرة هنا له مفهوم، لكن المصنف رجح ما ذهب إليه، قال: (ولا تفعله مرة يقتضي تكرار الترك) من أين الاقتضاء هنا؟

لو لم يقيده بالمرة لقلنا هو الأصل فيه، لا تفعله وسكت قلنا هو للدوام. لكن لما قيده بما يدل على المرة حينئذ نقول: هذا يدل على التقييد، وخاصة إذا عقل المعنى.

لا تبع مرة، هذا يحتمل أنه أراد عدم البيع مرة واحدة، وله بعد ذلك أن يبيع، وهو كأنه ألغى هذا الوصف لأنه منابذ لمدلول لا تترك -لا تفعل-، لكن ليس فيه منابذة.

ولذلك ﴿عند القاضي والأكثر﴾ أكثر الأصوليين ﴿يسقط بمرة﴾ يعني: إذا امتثل عدم الترك والكف عن البيع مثلا مرة فله بعد ذلك فعله مرات عديدة.

﴿وهو المعروف عند الشافعية، وقدمه في جمع الجوامع﴾ أنه ماذا؟ أنه فعل .. يسقط. وهو كذلك.

﴿حتى قال شارحه ابن العراقي عن القول بأنه يقتضي التكرار: غريب﴾ يعني: ما اختاره المصنف هنا ﴿لم نره لغير ابن السبكي. وقطع به البرماوي في شرح منظومته.

والظاهر أنهما لم يطلعا على كلام الحنابلة في ذلك﴾.

قال: (ويكون عن واحد ومتعدد جمعا وفرقا وجميعا).

﴿ويكون النهي عن شيء واحد فقط﴾ كثير، قال: لا تأكلوا الربا، لا تقربوا الزنا .. إلى آخره.

وهو كثير في نصوص الشرع، فالمنهي عنه يكون شيئا واحدا (ومتعدد) ﴿أي: شيئين فأكثر﴾.

(جمعا) أي يكون نهيا ﴿عن الهيئة الاجتماعية﴾.

فحينئذ يحرم الجمع بينهما لا كل واحد على انفراد، هذا المراد بالجمع هنا: أن يكون عن الهيئة الاجتماعية مثل: الجمع بين الأختين. يحرم الجمع بين الأختين.

ما المنهي عنه؟ الهيئة الاجتماعية. يعني: التركيب بين الأختين.

كل واحدة هل هو منهي عنها؟ **الجواب**: لا. إذا له أن يأخذ هذه وله أن يأخذ هذه.." (١)

"عناصر الدرس

* أقل الجمع في غير الصلاة ثلاثة.

* معيار العموم صحة الاستثناء منه.

* هل سائر من صيغ العموم؟.

* الفرق بين العام المخصوص ، والعام الذي أريد به الخصوص.

* **جواب** النبي عليه الصلاة والسلام إما أن يكون مستقلا ، وإما ألا يستقل ، ولكل منهما حكم.

* صورة السبب قطعية الدخول في عموم اللفظ.

* هل كل عموم في الكتاب دخله التخصيص؟.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وصيغته) أي: صيغة العموم.

ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى هل العموم له صيغة أم لا.

وكما عرفنا أن العموم نوع من أنواع الكلام، وقرر أن الكلام إنما يصدق على اللفظ والمعنى معا، وإنما يرد السؤال: هل العموم له صيغة أم لا .. عند من حمل الكلام على المعنى النفسي؟ وأما من قال بأن الكلام -وهو مذهب السلف- الكلام هو اللفظ والمعنى، وحينئذ لا يرد السؤال.

ولو قيل: للعموم صيغة، وللأمر صيغة، وللنهي صيغة مع إثبات أن العام لفظ يعني: مصدقه، لا **إشكال فيه**.

هنا قال: (وصيغته) يعني: اللفظ الذي يدل على العموم باستقراء لسان العرب، محصور في أشياء ويختلفون في بعضها ويتفقون على بعضها، ومنهم من أفرد صيغ العموم بالتصنيف.

(وصيغته) يعني: الصيغة التي يحكم عليها بكونها تدل على الاستغراق.

يعني: يصدق عليه حد العام.

قال: (اسم شرط، واستفهام) يعني: واسم الاستفهام، ذكر نوعين وهما أسماء الشرط وأسماء الاستفهام.

والبحث فيهما من حيث تحديد نوعية اسم الشرط وما يعمل وما لا يعمل، إنما مبحثه في فن النحو، وإنما يذكرونه هنا يعددون الأسماء فقط، هل هي تدل على العموم أو لا؟ وينظرون فيها من جهة أخرى من حيث المعنى، تصدق على العاقل

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٥/١٠

أو غير العاقل .. ونحو ذلك.

لأن الأشخاص قد يكونوا من العقلاء وقد يكونوا من غير العقلاء، حينئذ العموم في الأشخاص عموم في العقلاء وعموم في غيرهم، هذا الذي ينظر فيه الأصوليون، وما عدا ذلك فالنظر يكون في كتب النحو.

قال: (اسم شرط) احترازا عن حرف الشرط فإنه لا يدل على معنى؛ لأنه حرف والحرف: كلمة دلت على معنى في غيرها، وأما ما يدل على معنى في نفسه فهو الفعل أو الاسم.

قال: (اسم شرط) إذا: خرج به حرف الشرط.

(واستفهام) أي: اسم استفهام، كذلك خرج به حرف الاستفهام كهل، والهمزة .. ونحوها.

قال: (كمن في عاقل) يعني: كمن، وهذه قد تكون اسم شرط وقد تكون اسم استفهام.

قال: (في عاقل) يعني: في غالبها إنما تستعمل في العاقل.

يعني: ما يقابل العاقل لا يعبر عنه بمن، وهذا في الغالب، وإن كان بعضهم يرى أنه لا يعبر بالعاقل؛ لأن من حينئذ جاء استعمالها في حق الباري جل وعلا، ومعلوم أن العاقل هو المتصف بصفة العقل، وهذه الصفة لم تثبت لله عز وجل، فحينئذ نتوقف فيها من حيث المعنى، وأما من حيث اللفظ فيتوقف فيها من حيث اللفظ، فلا تثبت ولا تنفى.

فحينئذ لا يقال في شأن الباري جل وعلا أن من تفيد العاقل إذا: هو عاقل؛ لأن هذا وصف لم يرد به كتاب ولا سنة، ولا نثبت من الأسماء ولا من الصفات إلا ما جاء التصريح به في الكتاب والسنة.." (١)

"ولذلك بعضهم عبر عن "من" هنا لأنها لعالم. يعني: تستعمل في العالم، ولا شك أن الباري جل وعلا متصف بصفة العلم فهو عليم، وكذلك هو عالم حينئذ لا **إشكال فيه**.

إذا: (كمن في عاقل) وعبر بعضهم بالعالم من أجل أن تعم الباري جل وعلا.

﴿نحو قوله تعالى: ((ومن يتق الله يجعل له مخرجا))﴾ هذه شرطية.

((ومن يتق الله يجعل له مخرجا)) من هذه اسم شرط وهي في محل رفع مبتدأ هنا؛ لأن الفعل متعد واستوفى مفعوله، حينئذ تكون في محل رفع مبتدأ.

وهنا عمومها في الأشخاص، وفي الأزمان، وفي الأماكن، والبقاع .. على ما مر بيانه.

كل شخص يحصل منه هذا الوصف وهو التقوى، حينئذ يترتب عليه **الجواب**: ((يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب)).

((ومن يتوكل على الله فهو حسبه)) كسابقها .. هي من هنا شرطية.

((من عمل صالحا فلنفسه)) كذلك هي شرطية.

﴿وتقول في الاستفهام: من الذي عندك؟﴾.

حينئذ نقول هذه استفهامية وهي تفيد العموم.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٦/١

قوله: ((ومن يتق الله)) واضحة العموم فيه، أن الأشخاص الذين اتصفوا بصفة التقوى متعددون، فحينئذ لا إشكال فيه، لكن من الذي عندك؟ يقول الجواب: زيد، حينئذ كيف يكون الاستفهام مفيدا للعموم؟

نقول: نعم هو مفيد للعموم؛ لأنه مستغرق، فحينئذ بقطع النظر عن الجواب: من الذي عندك؟ يصدق على زيد وبكر ومحمد .. كل شخص يصدق عليه: من الذي عندك؟ إذا: حصل العموم، صار اللفظ من حيث الدلالة صادقا على غير محصور، وهذا وجه العموم، أما الجواب فلا يخصص هذا اللفظ.

(وما في غيره) ما سواء كانت شرطية أو استفهامية.

(في غيره) يعني: في غير العاقل، تستعمل في الجمادات ونحوها.

﴿نحو قوله تعالى: ((ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده))، ((وما عند الله خير للأبرار))﴾ ((وما عند الله خير للأبرار)) ما هذه موصولة وليست شرطية.

﴿وتقول في الاستفهام: ما الذي عندك؟﴾ يقال فيه ما قيل فيما سبق.

قال: ﴿واستعمال من فيمن يعقل وما فيما لا يعقل شائع. قد ورد في الكتاب والسنة وكلام العرب﴾.

هذا هو الشائع وهو الغالب.

﴿وقيل: تكون ما لمن يعقل ولمن لا يعقل في الخبر والاستفهام﴾.

يعني: قد تستعمل من لغير العاقل، وقد تستعمل ما في العاقل. وهذا وارد لكنه على قلة، ولذلك نقول: من للعاقل في الغالب .. الأعم، إلا إذا جاء استعمالها فينظر فيه لمعنى أو لنكتة ونحو ذلك.

والصحيح الأول يعني: أنها لا تخرج من عن العاقل ولا تخرج ما عن غير العاقل.

والصواب: أنه قد تخرج، لكنه على قلة، ولذلك قال تعالى: ((فانكحوا ما طاب لكم من النساء)) [النساء:٣] ما هذه قال: لغير العاقل، وهنا للعاقل ولا شك.

إذا: استعملت هنا وإن قيل بأن المراد هنا الصفات، لكن الأصل فيها الأشخاص.." [(١)]

"﴿قال ابن قاضي الجبل وغيره من، وما في الاستفهام للعموم.

فإذا قلنا: من في الدار؟ حسن الجواب بواحد. فيقال مثلا: زيد، وهو مطابق للسؤال، فاستشكل ذلك قوم﴾.

كيف يكون الجواب خاصا وهو: زيد، ثم ندعي بأن الاستفهام هنا للعموم، والعموم هو اللفظ المستغرق فيما يصلح له، وهنا غير مستغرق؟

﴿وجوابه: أن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام، لا باعتبار الكائن في الدار﴾.

حكم الاستفهام يعني: اللفظ نفسه، فهو محتمل. أين زيد؟ ما الذي عندك؟ من عندك؟ الجواب يحتمل: زيد وبكر وعمرو .. فكل شخص يحتمل أن يكون هو داخل تحت هذا اللفظ.

أما الواقع في الدار هذا خاص ولا شك فيه، وإنما هذا يكون باعتبار متعلق الجواب لا متعلق السؤال، ففرق بينهما.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٤٦

يعني: النظر يكون في السؤال لا في الجواب، والاحتمال هنا والتعدد وعدم الحصر باعتبار السؤال لا باعتبار الجواب.

ولذلك قال: ﴿وجوابه: أن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام، لا باعتبار الكائن في الدار. فالاستفهام عم جميع الرتب، فالمستفهم عم بسؤاله كل واحد يتصور كونه في الدار﴾.

إذا: نقطع النظر عن الجواب، فلا يشكل علينا الجواب بأنه خاص نقول: زيد، ونقول: من في الدار؟ ثم نقول: هذا لا يفيد العموم نقول: لا، العبرة باللفظ نفسه الذي وقع في السؤال.

حينئذ صدق عليه بأنه لفظ مستغرق صالح لما يدخل تحته بلا حصر.

قال: ﴿فالمستفهم عم بسؤاله كل واحد يتصور كونه في الدار، فالعموم ليس باعتبار الوقوع﴾ الذي دل عليه الجواب، وإنما باعتبار الاحتمال الذي دل عليه السؤال.

﴿بل باعتبار الاستفهام واشتماله على كل الرتب المتوهمة﴾.

هكذا قال وهو الصحيح، مسلم له في ذلك، ولذلك أكثر أهل الأصول على أن الاستفهامات هذه تعتبر من صيغ العموم ولا إشكال فيه.

قال: ﴿ومن صيغ العموم أيضا أين﴾ وهي للمكان ﴿وأنى﴾ وهي للمكان كذلك ﴿وحيث للمكان﴾ فللمكان هذه راجعة للثلاث.

﴿نحو قوله تعالى: ((وهو معكم أينما كنتم))﴾ هذه مكانية.

﴿وقوله تعالى: ((أينما تكونوا يدرككم الموت)) في الجزاء. وتقول مستفهما: أين زيد؟﴾ في الدار، في البيت، في المسجد ..

حينئذ نقول: الجواب خاص والسؤال عام.

يعني: الجواب هنا –الإشكال– كالإشكال السابق. فأين زيد يصدق على كل مكان يتصور أن يكون زيد فيه، سواء كان على وجه الأرض أو كان على غير ذلك.

(ومتى) وهي لزمان مبهم لا لزمان معين، ال احتراز بالمبهم هنا عن المعين.

﴿نحو: متى تقم أقم﴾. في أي زمن تقم أقم، هذا فيه عموم؛ لأنه صلح أن يكون أي زمن داخلا تحت اللفظ: متى تقم أقم، في قوة قولك: في أي زمن تقم أقم. إذا: فيه عموم.." (١)

"﴿ولا يقال: متى طلعت الشمس؟ لأن زمن طلوعها غير مبهم﴾.

إذا: "متى" تستعمل في الزمن، لكن ليس كل زمن وإنما في الزمن المبهم لا الزمن المعين؛ لأن طلوع الشمس وغروب الشمس هذا في معين، حينئذ لا يقال: متى تطلع الشمس أو متى تغرب الشمس، وإنما السؤال يكون بها عن المبهمات، يعني: من الأزمنة.

من وغيرها من ألفاظ الشرط تقتضي عموم الأشخاص لا عموم الأفعال، بدليل أنه لو قال: من دخل داري من نسائي فهي طالق.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٤٦

دخلت مرة واحدة، طلقت؟ وقعت عليها واحدة.

دخلت مرة ثانية؟ إن قلنا: العموم هنا في الأفعال طلقت مرة ثانية، وإن قلنا: لا عموم لها في الأفعال بالمرة الواحدة وقع الطلاق ويكفي.

فعمومها في الأشخاص لا في الأفعال.

هنا قال: بدليل أنه لو قال: من دخل داري من نسائي فهي طالق، فدخلت واحدة مرتين لم تطلق إلا واحدة إلا أنه يقتضي وجود الجزاء عند أول وجود الشرط، وهذا مقرر في بابه من البحث في الشرطيات.

وهو أنه متى يقع الجزاء؟

عند أول مرة يقع فعل الشرط.

يعني إذا قال: من جاءني أكرمته، أو على المثال الذي ذكره هنا: من دخلت الدار فهي طالق، إذا دخلتي الدار فأنت طالق.

حينئذ أول دخلة نقول: وقع عليها الجزاء.

إذا: لا نحتاج إلى أن يتكرر بحيث أنه لا يصدق عليه إلا إذا تكرر، نقول: هذا ليس من لسان العرب، ومن هنا أخذ أهل العلم من قوله صلى الله عليه وسلم: [1]> أنه لا يحتاج إلى التكرار، فمرة واحدة حصل الترك وقع عليه **الجواب**. هذا مثله.

إن قلت: نحتاج إلى التكرار .. الترك، حينئذ عممت في الأفعال، ونحن نقول: لا عموم لها في الأفعال وإنما عمومها في الأشخاص، فحينئذ كما إذا قيل: من دخلت داري فهي طالق. بدخول واحد يقع عليها الجزاء، ولا يتعدد الدخول.

الشأن كذلك فيمن قال بأنه لا يكفر إلا إذا تكرر منه وكان من غالبه، نقول: هذا غلط، لا يدل عليه لسان العرب ولا يدل عليه الشرع كذلك؛ لأن النص جاء: [2]>.

فحينئذ يترتب الجزاء عند أول ترك، فإذا ترك فرضا واحدا صدق عليه.

ثم جاء مؤكدا بقوله: فقد، قد هذه للتوكيد وأفادت التحقيق، حينئذ نقول: يصدق الكفر هنا بترك فرض واحد وهو الصحيح، وحكى ابن حزم الإجماع على ذلك.

إذا: إلا أنه يقتضي وجود الجزاء عند أول وجود الشرط، ولا نشترط تكرار الشرط، بل متى ما وقع حينئذ وقع عليه الجزاء.

انتبه لهذه الفائدة.

أما التكرار فلا يقتضيه إلا إذا فهم أن الشرط علة؛ فإن الأصل ترتب الحكم على علته -مثل ما سبق- ((وإن كنتم جنبا فاطهروا)) [المائدة:٦] قلنا هنا: جاء معلقا على وصف الوصف هو علة، ولا **إشكال فيه** أنه يقتضي التكرار.

فيلزم التكرار كقوله تعالى: ((وإن كنتم جنبا)) [المائدة:٦] وهنا في من ونحوها ((وإن كنتم جنبا)) [المائدة:٦] هناك شرط

(١)< فمن تركها فقد كفر

(٢)< فمن تركها فقد كفر

وليس باسم شرط. يعني: ليس فيه عموم.

لأن "إن" حرف، والكلام في أسماء الشرط.." (١)

"﴿قاله جمع وهو ظاهر تقييد ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما﴾.

لكن المتكلمون يسيرون على طريقة المتكلمين، وهي: أنهم ينظرون إلى المسائل عقلية، سواء لها وجود في الشرع أم لا، لكن ينتبه الطالب: لأن هذه المسألة لا وجود لها، حينئذ ينظر إلى الصحابة.

فإن كانوا متفقين حينئذ إذا قيل: تسعة مذاهب .. عشرة مذاهب .. هذه لا اعتبار بها.

هذه المسألة لا خلاف فيها بين الصحابة: أنه حجة في الباقي، وأنه لم يقع التخصيص إلا بمعلوم، وأما المذاهب هذه التي يذكرونها هذه لا وجود لها.

﴿ومحل الخلاف بالمخصص بمعين، فلا يستدل بـ ((اقتلوا المشركين)) إلا بعضهم بقتل فرد من الأفراد؛ إذ ما من فرد من الأفراد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج. ومنه قوله تعالى: ((أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم))﴾ وجاء بيانها.

قال: (وعمومه مراد تناولا، لا حكما وقرينته لفظية وقد تنفك والعام الذي أريد به الخصوص. كلي استعمل في جزئي ومن ثم كان مجازا).

هذه من المسائل المهمة وهي: التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص.

العام المخصوص يعني: عام طرأ عليه مخصص.

يعني: استعمل ابتداء مرادا به العموم، أطلقه وتكلم به المتكلم أراد به الأفراد، ثم بعد ذلك أخرج بعض الأفراد، هذا يسمى عاما مخصوصا. عاما باعتبار الأصل، مخصوصا باعتبار المخصص الطارئ على اللفظ العام.

أما العام الذي أريد به الخصوص، هذا لم يرد ابتداء، بنيته قبل أن يتكلم أراد به بعض ما يصدق عليه اللفظ ولذلك صار مجازا. فرق بين العام الذي خص: هو حقيقة في باقيه؛ لأنه أريد ابتداء أن يتناول الأفراد كلها، ثم بعد ذلك أخرج.

فاستعماله في الباقي حقيقة ولا **إشكال فيه**، لكن هذا ابتداء .. أطلق اللفظ ((الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم)) [آل عمران:١٧٣] الناس قالوا للناس، إذا تكلم كل الناس قالوا لمن؟ لو أريد به اللفظ أنه تناول جميع الأفراد، نقول: لا. أطلق اللفظ ابتداء وأراد به واحد. على خلاف فيه.

حينئذ نقول: الناس هذا من ألفاظ العموم، هل أطلق ليتناول جميع الأفراد؟ **الجواب**: لا. ابتداء أطلق وأريد به واحد، يكون مجازا.

هل تناول الأفراد؟ **الجواب**: لا.

قال هنا: (وعمومه) الكلام في عموم ما (خص بمبين).

(مراد تناولا لا حكما) يعني: العام الذي خص يتناول الأفراد من حيث اللفظ، ومن حيث الحكم لا يتناوله.

ولذلك كما ذكرنا: اقتلوا المشركين إلا زيدا، المشركين هل دخل فيه زيد أو لا؟ فيه تفصيل:

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٤٦

إن أردت به اللفظ .. أن اللفظ يتناول زيد فقطعا أنه يتناوله قبل الاستثناء وبعد الاستثناء؛ لأن زيد لا يخرج عن المستثنى منه، وإن أردت أنه يتناوله حكما فلا.

إذا: فيه تفصيل: اقتلوا المشركين. المشركين لفظ عام مستغرق لجميع أفراده. إلا زيدا، هل زيد يتناوله المشركون؟ نقول: فيه تفصيل:." (١)

"﴿وفرق السبكي، فقال: العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها﴾.

يعني: الاستغراق مقصود ابتداء، ولذلك قال: "مراد تناوله" المصنف. لا من جهة الحكم، فإنه لا يصدق إلا على من يتناوله اللفظ. يعني: الباقي بعد الإخراج.

﴿والذي أريد به الخصوص لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم﴾ بل هو خاص ﴿بل هو كلي استعمل في جزئي﴾ والجزئي هو خاص.

﴿ولهذا كان مجازا قطعا، لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلي، بخلاف العام المخصوص.

وقال شيخ الإسلام البلقيني: الفرق بينهما من أوجه:

أحدها: أن قرينة المخصوص لفظية، وقرينة الذي أريد به الخصوص عقلية.

الثاني: أن قرينة المخصوص قد تنفك عنه؛ وقرينة الذي أريد به الخصوص لا تنفك عنه﴾ لأنه مجاز.

﴿قال ابن قاضي الجبل: يجوز ورود العام والمراد به الخصوص، خبرا كان أو أمرا.

قال أبو الخطاب: وقد ذكر الإمام أحمد رحمه الله في قوله تعالى: ((تدمر كل شيء بأمر ربها)) قال: وأتت على أشياء لم تدمرها، كمساكنهم والجبال﴾.

((تدمر كل شيء)) أين الاستثناء؟ قيل: المخصص عقلي.

والصواب: أن العقل لا يخصص البتة، وإنما هنا يكون من قبيل إطلاق العام مرادا به الخصوص، سيأتي أن من المخصصات: العقل، وحكي فيه إجماع، والصواب أنه ليس من المخصصات. وهذا مثال له قال: ((تدمر كل شيء بأمر ربها)) قيل: العقل وقيل الحس، والصواب أنه من إطلاق العام وإرادة الخاص.

ثم قال رحمه الله تعالى: (والجواب لا المستقل تابع لسؤال في عمومه).

لا إشكال في دعوى العموم فيما يذكر من الألفاظ السابقة. يعني: ما مر معنا لا إشكال في الشرع أنها تفيد العموم، فهي صيغ تفيد العموم ابتداء.

أما ما إذا وقع جوابا لسؤال فحينئذ ورد فيه الخلاف: هل يعم أو لا يعم؟

هل ثم فرق بين الجواب المستقل والجواب غير المستقل؟

هل فرق بين إذا كان الجواب عاما والسؤال خاصا أو بالعكس؟

ثم خلاف بين الأصوليين.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٤٧

أما ما ذكره جوابا لسؤال سائل فهذا لا يخلو حاله من حالين: إما أن يستقل بنفسه بمعنى: أنه يصح أن يبتدأ به .. يصح أن يكون جوابا مستقلا لا مرتبطا بما قبله، يعني: بدون السؤال أولا.

فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به فهو على حسب السؤال، وهو الذي ذكره هنا قال: (والجواب لا المستقل تابع لسؤال في عمومه).

قال وفي قول: (وخصوصه).." (١)

"كل نص تقرأه .. كل آية يحتمل ويحتمل عقلا، نقول: من الذي سوغ لك أن ترجع لعقلك هنا؟ الأصل أن تقف مع اللفظ وما دل عليه اللفظ، ثم ترجع إلى فهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم، عقلك هذا تضعه في الدولاب ولا تعترض به على الشرع؛ لأن الأصل هو الاتباع، ولو كان للعقل مجال هنا غير الاستنباط، والمراد به الاستنباط الصحيح وليس الإيرادات: يرد ويرد .. المراد به الاستنباط الصحيح القائم على القواعد الأصولية والقواعد الشرعية العامة، فحينئذ نقول: يعمل بالعقل أو ينظر للعقل .. يكون له مجال، أما مجرد الإيرادات، ويحتمل، ولعله .. إلى آخره، هذا ما يأتي به إنسان يعقل ما يقول. وانتبه لطلاب العلم.

وأحيانا إذا رجحت المسألة قال: لكن يحتمل هذا! يحتمل عند من؟ يحتمل في النص؟ يحتمل عند فهم السلف؟ أو يحتمل في عقلك الفاسد؟

نقول: لا. عقلك هذا لا مجال له في البحث في مثل هذه المسائل، وأحيانا قد يزيد قولا لم يقل به أحد، ثم قولان في المسألة.

يقول: لكن يحتمل كذا، هذا ليس بفقه.

قال هنا: (وكذا خطابه صلى الله عليه وسلم لواحد من الأمة).

هذا النوع الثالث.

خطاب خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم فيعم الأمة.

خطاب للأمة فيعم النبي صلى الله عليه وسلم.

خطاب لواحد من الصحابة.

الخطاب الخاص لغة لواحد من الأمة هل هو خطاب للباقين أو لا؟

الصحيح: أنه خطاب للباقين؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث للكافة ولم يبعث عليه الصلاة والسلام للخاصة.

فحينئذ دل أن ما خاطب به واحدا من الأمة هو خطاب لغيره وليس خاصا به.

قال هنا: الجمهور على المنع، وأنه لا يتعداه إلا بدليل منفصل. والجمهور على هذا.

وخالف الحنابلة هنا، وقالوا: يعم لا لغة .. ليس بحثنا في اللغويات، فإن صيغة الواحد غير صيغ الجمع ولا إشكال في ذلك، بل أرادوا أن العادة تقتضيه، ولهذا قال في الجمع: وقيل: يعم بنفسه عادة.

إذا: الحنابلة هنا خالفوا جماهير الأصوليين، بأن ما خوطب به واحد من الصحابة فحينئذ يعتبر خطابا لغيره. وهو كذلك،

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٤٧

إلا إذا جاء النص: ولن تجزئ عن غيرك.

هذا يدل على أن غير هذه الحالة التي لم ينص .. لا تجزئ عن غيره، دل على أن غيره مثله في الحكم سواء، هذا الأصل فيه.

الصواب مع الحنابلة.

(وكذا) ﴿أي وكما في الصور المتقدمة من كون الخطاب لا يختص بالمخاطب خطابه صلى الله عليه وسلم لواحد من الأمة، فإنه يتناول المخاطب وغيره؛ لأنه لو اختص به المخاطب لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثا إلى الجميع﴾.

هذا هو الأصل وهو الصحيح المرجح في المسألة.

﴿وقال أبو الخطاب: إن وقع جوابا لسؤال كقول الأعرابي واقعت أهلي في رمضان، فقال له: أعتق رقبة كان عاما﴾ هذا جواب مستقل، وغير المستقل السابق الذي مر معنا.." (١)

"المراد الولادة من حيث هي، قد يموت، ليس المراد في وجوده، المراد هل يوجد أب لا ابن له؟ الجواب: لا. إذا: معنى الأبوة يستلزم البنوة، وهل يوجد ابن لا أب له في عموم البشر؟ نقول: لا، وحينئذ نقول: معنى البنوة مستلزم للأبوة، هذان المعنيان متقابلان، الأبوة لها معنى خاص يفيده اللفظ، والبنوة لها معنى خاص يفيده اللفظ، لكن هل يمكن إدراك أحدهما دون الآخر؟ الجواب: لا، حينئذ صار التوقف هنا من حيث الإضافة.

كالأبوة والبنوة، والقبل والبعد، والفوق والتحت، هذا يسمى المقابلة بين المتضائفين.

النوع الرابع: المقابلة بين العدم والملكة، وهي المقابلة بين أمرين: أحدهما وجودي والآخر عدمي، والطرف العدمي سلب للطرف الوجودي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به، يعني: لا يمكن أن يفهم إلا بسلبه عن الآخر، مثلوا له بالمقابلة بين البصر والعمى، البصر وجودي أو عدمي؟ وجودي، إذا: هذا يسمى ملكة عندهم، فهو الوجودي. والعمى هو سلب البصر، إذا قلت العمى وأردت أن تتصور معنى العمى لا يمكن أن تتصور معنى العمى إلا إذا تصورت أولا ما هو البصر، لماذا؟ لأن العمى هو سلب للوجود الذي هو البصر، كيف تسلب شيئا ولا تدري معناه؟ هذا يسمى المقابلة بين العدم والملكة، فالبصر هو الملكة وهو وجودي، والعمى عدمي.

المصنف هنا رحمه الله تعالى لم يذكر الثالث والرابع الذي هو: المقابلة بين المتضايفين ولا المقابلة بين العدم والملكة، وإنما ذكر المقابلة بين النقيضين والمقابلة بين الضدين، وحينئذ هذان النوعان داخلان تحت التباين .. تباين المقابلة لا تباين المخالفة، والخلافان هذا النوع داخل تحت النوع الأول وهو تباين المخالفة. المصنف لم يبين هذا، وإنما قدمته في ما ذكر، وقد ذكره الشيخ الأمين -رحمه الله تعالى- في المقدمة، بنصه نقلته إليكم.

قال: (فصل: المعلومان إما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) هذا نوع من أنواع ماذا؟ تباين المقابلة، فالمعلومان يعني: ما يتعلق به العلم له أربع صور سيذكرها المصنف هنا.

(إما نقيضان) يعني: تباين مقابلة، وهنا المراد بالنقيضين في الاصطلاح المراد به: المقابلة بين السلب والإيجاب، يعني النفي

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤٩/٨

والإثبات، زيد قائم الآن، زيد ليس بقائم الآن، هذا يسمى ماذا؟ يسمى نقيضين، وحينئذ نقول إما هذا وإما ذاك، إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، تقول: زيد قائم الآن، زيد ليس بقائم الآن، إحدى القضيتين كاذبة والأخرى صادقة، لماذا؟ لأن الضابط هنا في معرفة النقيضين أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، مثل الشارح هنا بقوله: ﴿كالوجود والعدم المضافين إلى معين واحد﴾ هذا شرط، لا بد أن يكون المضاف إليه شيء واحد، وحينئذ قد يوصف الشيء بكونه موجودا وشيء آخر بكونه معدوما .. لا تناقض بينهما، زيد موجود .. حي، وعمرو معدوم .. ميت، لا **إشكال فيه**، لكن زيد موجود معدوم هذا نقيضان، لا يمكن أن يجتمعان.." (١)

"ثم أطلق وأريد به إرادة المتكلم وهو الله عز وجل .. إرادة الباري جل وعلا.

ثم قال: بعد ذلك صار له عرف عند الأصوليين، المخصص هو الله عز وجل، ثم لما كان تخصيص الباري جل وعلا بنص -بكتاب أو سنة- أطلق ذلك اللفظ على الدليل الذي حصل به التخصيص، فصار حقيقة عرفية في الدليل نفسه، نحن نقول: قوله تعالى .. يخصص الكتاب بالكتاب مثلا. إذا المخصص هو الكتاب، كيف نقول: الله عز وجل هو المخصص ثم نقول: المخصص هو الكتاب؟ قالوا: هذا استعمال عرفي. وإلا في الأصل حقيقة هو الباري جل وعلا، ولذلك قال: (يطلق) يعني: المخصص (مجازا على الدليل) الكتاب أو السنة وما ألحق بهما.

(على الدليل) ﴿الدال على الإرادة﴾ قطعا، وهو المراد هنا.

إذا: المراد بالمخصص هنا الدليل الذي يقع ويحصل به التخصيص، كأنه يقول لك: المخصص له استعمالان: استعمال حقيقي وهو إرادة المتكلم، واستعمال مجازي وهو الدليل الذي دلل على الإرادة.

(ويطلق مجازا على الدليل وهو المراد هنا) ﴿فإنه الشائع في الأصول حتى صار حقيقة عرفية﴾.

ثم أراد أن يبين لنا المخصص هذا .. الذي يحصل به التخصيص وهو الدليل.

فقال: هو قسمان، يعني: بالاستقراء والتتبع: إما مخصص منفصل، وإما مخصص متصل.

قال: (وهو) ﴿أي المخصص قسمان﴾:

(منفصل) وضابطه أنه ﴿ما يستقل بنفسه بأن لم يكن مرتبطا بكلام آخر﴾ يعني: لم يحتج في ثبوته إلى ذكر لفظ عام، هذا يسمى منفصلا. يعني: آية وآية منفردة، آية ونص نبوي منفرد؛ بألا يكون في سياق نفس الآية.

حينئذ نقول: هذا مخصص منفصل، بمعنى أنه مستقل بنفسه: آية منفصلة عن آية، آية منفصلة عن حديث، حديث منفصل عن حديث. هذا المراد بالمنفصل.

﴿بأن لم يكن مرتبطا بكلام آخر﴾ يعني: لم يكن بجملة واحدة، احترازا عن الاستثناء والغاية وبدل البعض .. ونحو ذلك.

ثم أراد أن يبين من القسم المنفصل قال: (ومنه) ﴿أي ومن القسم المنفصل﴾ والمنفصل هذا عندهم بالاستقراء ثلاثة أنواع: الحس، والعقل، والدليل السمعي. ثلاثة أشياء.

(ومنه) ﴿أي ومن القسم المنفصل﴾ (الحس) والحس معلوم أنه المراد به المشاهدة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٥

يعني: الحس الدليل المأخوذ من الرؤية البصرية والسمع .. إدراك الحواس. يعني: شيء يدرك بالحس.

يعني: يرد نص عام أو لفظ عام في كتاب أو سنة، ثم تقيده وتخصص بعض الأفراد وتخرجها عن الحكم بما تدركه أنت بالبصر أو الرؤية أو السمع أو نحو ذلك.

هذا يسمى مخصصا منفصلا وهو حس، ولكن يرد **الإشكال على** ما سبق، نحن نقول: المخصصات قصر العام على بعض أفراده. "قصر الشارع" هل الحس جعل له الشارع مجالا أن يخصص النصوص الشرعية؟ **الجواب**: لا.." (١)

"أن تكون من العام الذي أريد به الخصوص، ولعله لاحظ .. في التعريف السابق قال: قصر العام يعني: قصر الشارع، والحس ليس بدليل شرعي، لكن لما كثر إيراد الأصوليين ومنهم كبار كبار، حينئذ أوردوا بأن الحس مخصص، حينئذ بدأت الزعزعة التي نذكرها دائما، أن بعض الناس قد يرى أن هذا القول وما عليه الأكثر قول فيه ضعف بل قد يكون باطلا، لكن لما كان هو الشائع فمخالفته فيها شيء من الصعوبة على النفس، فيذكر القول المشهور ثم يقول: لا يتعين أن يكون الحس.

ولذلك قال: ﴿هذه الأمثلة لا تتعين أن تكون من العام المخصوص بالحس، فقد يدعى أنها من العام الذي أريد به الخصوص﴾.

لا نقول: يدعى بل هو الحق؛ لأننا إذا جارينا المشهور عند الأصوليين بأن الحس مخصص وقعنا في **إشكال وحرج** كبير وهو: أن التخصيص لا يكون إلا بإرادة الشارع، وأين هو؟ ليس عندنا ما يدل على ذلك.

﴿الثاني: أن ما كان خارجا بالحس فقد يدعى أنه لم يدخل حتى يخرج، كما يأتي نظيره في التخصيص بالعقل﴾.

لا نقول هو لم يدخل أصلا، فهذان البحثان اللذان ذكرهما المصنف هما الحق، وهو أن هذه الألفاظ ليست من العام المخصوص، وإنما هي من العام الذي أريد به الخصوص، ثم من أخبركم بأن الباري جل وعلا أراد بأن هذه الأفراد التي أدرك الحس عدم شمول اللفظ لها بأنها داخلة؟ واللفظ حينئذ نقول: اللفظ ينظر بالسياق.

يعني: الحكم على اللفظ العام ينظر بسابقه ولاحقه، فلا يمكن أن يريد الباري "تدمر كل شيء" حتى السماوات والأرض ثم نحتاج إلى إخراج، نقول: السماوات موجودة والحس أدرك وجودها. إذا: هي مخصص؟ هذا باطل.

إذا: لا نخشى أن نخالف ما عليه أكثر الأصوليين من كون الحس مخصصا، بل الصواب: إسقاطه، بل يجب إسقاطه.

وأشد منه العقل وهو ما سيأتي.

قال: ﴿ومن التخصيص بالمنفصل أيضا العقل﴾ يعني: دليل العقل ﴿ضروريا كان أو نظريا﴾.

وهل العقل دليل شرعي يحصل به التخصيص؟ وهل العقل يكون معبرا عن إرادة المتكلم؟ هذا **إشكال كبير** .. يعني: إذا جعلنا هذه مخصصات، عندنا أسئلة لا **جواب** عليها البتة إلا بإسقاط هذا المخصص.

قال: ﴿فمثال الضروري﴾ يعني: الذي يجب على العقل أو تعين أن العقل يكون مخصصا فيه ﴿قوله تعالى: ((الله خالق كل شيء))﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٥٠

قال: جاء النص بأن الباري جل وعلا يطلق عليه أنه شيء. نقول: نعم .. سلمنا ((قل أي شيء أكبر شهادة قل الله)) [الأنعام:١٩] إذا: يطلق عليه أنه شيء، لكن من أخبركم أن الباري أراد نفسه في هذه؟ من أين؟ هل يتصور بأن الله تعالى تكلم بهذه الجملة ((الله خالق كل شيء)) وأراد نفسه؟ هل الفرد داخل أصلاً؟ ليس بداخل، نقطع بهذا.

العقل يدل على عدم دخوله ابتداء، هنا ضرورة وليس أنه دخل ثم نحتاج إلى إخراجه، فالقضية عكسية، بأن العقل دل ضرورة على أن هذا الفرد وهو الباري جل وعلا لم يدخل ابتداء.." (١)

"أجيب عن الاحتجاج بالآية بما ذكره المصنف، وأجيب **بجواب** آخر: أنه استثنى في إحدى الآيتين المخلصين. يعني: من بني آدم .. في الآية السابقة: ((إلا عبادك منهم المخلصين)) وهم الأقل، هذا لا **إشكال فيه**.

وفي الأخرى "الغاوين" من جميع العباد، أولوه على جميع العباد، ومن العباد الملائكة، وعليه ((إلا من اتبعك من الغاوين)) حينئذ الغاوون هذا مستثنى من العباد، والعباد يدخل فيهم الملائكة، وإذا أدخلنا الملائكة حينئذ صار الغاوين أقل. هذا تأويل.

قال: فإن الملائكة من عباد الله تعالى كما قال سبحانه: ((بل عباد مكرمون)) وهم غير غاوين.

أو نحمل قوله: ((إلا من اتبعك من الغاوين)) على الاستثناء المنقطع بمعنى "لكن" بدليل أنه قال في آية أخرى: ((وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي)) [إبراهيم:٢٢] إذا: هذا الدليل نوزع فيه، لكن ظاهره هو معتمد عند كثير من الأصوليين.

لكن مراد المصنف هنا: أنه منع استثناء الأكثر، وكأنه يرى أن هذه الآية فيها استثناء للأكثر، فلا مناص عنها البتة .. ((إلا من اتبعك من الغاوين)) هذه استثناء الأكثر.

لماذا جوزه وأنت منعت؟ قال: هذا بدليل خارج.

إن دل الدليل الخارجي على جواز استثناء الأكثر، فحينئذ يستثنى بالدليل الخارجي، وأما القاعدة فلا.

ولذلك قال: (إلا إذا كانت الكثرة من دليل خارج عن اللفظ) فيجوز استثناء الأكثر.

﴿نحو قوله سبحانه وتعالى: ((إلا من اتبعك من الغاوين)) وقوله تعالى: ((إلا عبادك منهم المخلصين))، مع قوله تعالى﴾ وهو الدليل الخارجي ﴿((وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين))﴾ نفى الإيمان عن أكثر الناس. إذا هم غاوون.

﴿لأن هذا تخصيص بصفة، فإنه يستثنى بالصفة مجهول من معلوم ومن مجهول، ويستثنى الجميع أيضا.

فلو قال: اقتل من في الدار إلا بني تميم، أو إلا البيض، فكانوا كلهم بني تميم أو بيضا﴾ هل يجوز القتل؟ لا يجوز؛ لأن الاستثناء باطل، ينبني عليه مثل هذا.

لو قال: له علي عشرة إلا تسعة، ألغيت التسعة.

هنا قال: في الوصف يفارق العدد، له علي عشرة إلا تسعة بطلت التسعة، تلزمه عشرة، لكن هنا قال: ﴿اقتل من في الدار إلا البيض﴾ وجدهم كلهم بيض، يجوز أن يقتل؟ لا يجوز له أن يقتل؛ لأن هذا ليس بعدد وإنما هو وصف.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٥٠

قال: ﴿فكانوا كلهم بني تميم أو بيضا لم يجز قتلهم﴾ لأن الوصف لم يتحقق.

﴿بخلاف العدد. ثم الجنس ظاهر والعدد صريح، فلهذا فرقت اللغة بينهما.." (١)

"وعند الأحناف القائلين بأن ما بعد إلا مسكوت عنه، قالوا هنا: الإثبات -إثبات الألوهية- للباري جل وعلا أخذ من القرائن .. أمر خارج عن اللفظ، وهذا باطل، كيف أخذ من القرائن؟

نقول: هنا النبي صلى الله عليه وسلم بين، والله عز وجل قبل ذلك في القرآن: أن لا إله إلا الله كلمة بذاتها، وأنه ما أنزل كلمة أعظم من هذه الكلمة. فدلت بذاتها على معنى لا إله إلا الله، أو لا معبود حق إلا الله.

فقولهم: بأن هذا يؤخذ من حال المتكلم هذا مردود؛ بأن الحكم قد علق بها لمجردها، فاقتضى ذلك أنها تدل بلفظها دون شيء زائد، وما ادعوه باطل وهو مردود عليهم.

﴿قال البرماوي: من أدلة الجمهور: أن لا إله إلا الله. لو لم يكن المستثنى فيه مثبتا لم يكن كافيا في الدخول في الإيمان، ولكنه كاف باتفاق﴾ فدل ذلك على أن الكلمة مجزئة بذاتها.

﴿وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (٢)> فجعل ذلك غاية المقاتلة﴾.

ما ثم قرينة أخرى، حتى يقولوا: لا إله إلا الله. ثم ينظروا في القرائن الخارجية. الظاهر من أن الإثبات هنا إنما هو للباري جل وعلا ونفي التعطيل.

قال هنا: ﴿واستثنى القرافي الشرط، فقال في شرح التنقيح: قول العلماء الاستثناء من النفي إثبات، ليس على إطلاقه؛ لأن الاستثناء يقع في الأحكام، نحو: قام القوم إلا زيدا.

ومن الموانع نحو: لا تسقط الصلاة عن المرأة إلا بالحيض.

ومن الشروط نحو: (٣)>. فالاستثناء من الشروط مستثنى من كلام العلماء، فإنه لا يلزم من القضاء بالنفي لأجل عدم الشرط أن يقضي بالوجود لأجل وجود الشرط، لما علم من أن الشرط لا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم﴾.

لأن هذا من حجة الأحناف، (٤)> اللفظ هذا كمثال فقط، ما جاء النص هكذا.

"لا صلاة إلا بطهور". حينئذ لا صلاة إلا بطهور، كلما وجد الطهور لزم منه وجود الصلاة. لازم؟ ليس بلازم.

إذا: لا بد من استثناء الشروط من قاعدة: الاستثناء من النفي إثبات، ووجدنا أن الشروط تستثنى ولا يوجد الإثبات.

إذا: نستثني الشروط ولا **إشكال فيه**.

﴿فقولهم: الاستثناء من النفي إثبات: مختص بما عدا الشرط؛ لأنه لم يقل أحد من العلماء: إنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٥١

(٢)> أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله

(٣)> لا صلاة إلا بطهور

(٤)> لا صلاة إلا بطهور

وبهذه القاعدة يحصل الجواب عن شبهة الحنفية، فإن النقوض التي ألزمونا بها كلها من باب الشروط، وهي ليست من صور النزاع فلا تلزمنا﴾.." (١)

"فهذه ثلاثة أقسام كل منها أي من الأقسام مع الجزاء كذلك أي: مع الشرط، يعني أن الجزاء إما أن يكون متحدا﴾ واحد ﴿أو متعددا على سبيل الجمع﴾ أكرمه وأعطه ﴿أو متعددا على سبيل البدل﴾ إن جاء بأو ﴿كما مثلنا، فتكون الأقسام تسعة من ضرب ثلاثة في ثلاثة﴾.

(ويتقدم على الجزاء لفظا لتقدمه في الوجود طبعا).

ما الذي يتقدم؟ الشرط.

ولذلك قال: (ويتقدم على الجزاء لفظا) ﴿أي في اللفظ﴾.

(لتقدمه) ﴿أي تقدم الشرط على الجزاء﴾.

(في الوجود طبعا) إن جاء زيد فأكرمه. تقدم الشرط هنا "إن جاء زيد" على الجزاء؛ لأنه في الواقع هو كذلك، في الوجود أيهما يوجد أسبق؟ الشرط يتحقق أولا ثم يأتي بعد ذلك الجواب: إن جاء زيد فأكرمه، فيحصل المجيء أولا، ثم بعد ذلك يترتب عليه الإكرام.

(في الوجود طبعا) ﴿لأن الجزاء إنما يكون بعد شيء يجازى عليه﴾ فيقع أولا ثم يجازى.

وإن جاء ما ظاهره العكس.

ولذلك قال: (وما ظاهره) ﴿أي: تركيب ظاهره﴾ (أنه مؤخر الجزاء فيه محذوف) يعني: إن جاء بالعكس في الظاهر، فحينئذ نقول: الجزاء محذوف.

يعني: لو قال هنا: أكرمتك إن دخلت الدار. في ظاهره أن أكرمتك هو الجزاء، والشرط متأخر: إن دخلت الدار.

قال: لا. هذا على كلام الكوفيين، لكن عند البصريين: أن أكرمتك ليس هو الجزاء وإنما هو دليل الجزاء.

وأصل التركيب هكذا: أكرمتك إن دخلت الدار أكرمتك.

حينئذ يكون المذكور ليس هو الجزاء وإنما هو دليل الجزاء على مذهب البصريين.

(وما ظاهره) يعني: وأي تركيب في ظاهره. أنه على عكس ما سبق.

(أنه) ﴿أي أن الشرط مؤخر فيه عن الجزاء﴾.

(الجزاء فيه محذوف قام مقامه ودل عليه ما تقدم) وهو ما يسمى بدليل الجزاء، وليس هو عين الجزاء.

﴿فقول القائل: أكرمتك إن دخلت الدار، خبر﴾ يعني: أكرمتك هذا خبر وليس بجزاء، ﴿والجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط، كتقدم الاستفهام والقسم﴾.

لأن الشرط له الصدارة في الكلام فلا يتقدم عليه الجزاء البتة.

﴿قال ابن مالك في التسهيل: لأداة الشرط صدر الكلام﴾ يعني: لا تقع إلا في أول الكلام ﴿فإن تقدم عليها سببه فالجواب

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٥١

معنى، فهو دليل **الجواب**﴾ وليس هو **الجواب** ﴿وليس إياه، خلافا للكوفيين والمبرد وأبي زيد﴾ فإنهم خالفوا في ذلك.

﴿وقال ابن الحاجب في مختصره: إن عنوا أن المقدم ليس بجزاء للشرط في اللفظ﴾ فمسلم ﴿وإن عنوا أنه ليس بجزاء للشرط لا لفظا ولا معنى، فهو عناد﴾.

هو دليل، ولذلك نقول: هو دليل. يعني: أشار من حيث المعنى إلى الجزاء وهذا لا **إشكال فيه**.." (١)

"إذا: صورة المسألة: إذا كان كل من الدليلين عاما من وجه خاصا من وجه، فحينئذ ثلاث صور: صورتان لا **إشكال فيها** في إعمال الدليلين، والصورة التي دل عليها العام ودل عليها الخاص هي التي يكون فيها التعارض، وحينئذ لا نأخذ الحكم بمجرد الدليلين وإنما نطلب مرجح يقوي أحد الدليلين على الآخر.

وحينئذ يجب العمل بالراجح إجماعا.

قال: (وإذا وافق خاص عاما لم يخصصه) وهذه المسألة التي يذكرها الأصوليون بـ: ذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يخصصه، وهو مذهب الجمهور.

يعني: إذا جاء لفظ عام وجاء بعده لفظ خاص، لا يعتبر مخصصا، كما لو قلت: أكرم الطلاب وأكرم زيدا. هنا عندنا عام: الطلاب، وقلت أكرم، إذا: استوى زيد وغيره.

وأكرم زيدا هذا خاص .. خصصت الإكرام بزيد، هل يعتبر مخصصا؟ **الجواب**: لا. لا يعتبر مخصصا، وإنما يعتبر تأكيدا.

وذكر خاص بعد ذي عموم ... منبها لفضله المحتوم

كعطف جبريل وميكال على ... ملائك قلت وعكسه جلا

إذا: يكون من باب عطف الخص على العام.

وفيه فائدة وهي التوكيد والتنبيه على شأن هذا الفرد.

ومثله: ((حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى)) [البقرة:٢٣٨] يعني: صلاة العصر. هذا فيه تأكيد عليها.

﴿وإذا وافق خاص عاما بأن. يرد لفظ عام، ويأتي لفظ خاص، هو بعض لذلك العام وداخل فيه﴾ والحكم واحد ولم يختلفا.

لكن لو قال: أكرم الطلاب ولا تهن زيدا. هل لا تهن زيدا يستلزم الإكرام؟ إن استلزمه لم يختلفا، وإن لم يستلزمه –وهذا الظاهر– أنه اختلفا.

لا تهنه لا يلزم الإكرام .. يكون حالة وسط.

قال: ﴿وداخل فيه نحو قوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة: (٢)> فهذا خاص وهو بعض أفراد العام لم يخصصه أي: لم يخصص الخاص العام لموافقته له﴾.

فلا يعتبر مخصصا له.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥١/٢٤

(٢)> دباغها طهورها

قال: ﴿وقيل: بلى﴾ يعتبر مخصصا وهو قول أبي ثور، واحتج بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه.

يعني: لماذا خصت شاة ميمونة؟ دل على أن الحكم خاص بها دون ما عداه.

لكن أجيب بأن هذا مفهوم لقب، ومفهوم اللقب ليس بحجة في الجملة وليس مطلقا، قد يكون حجة في بعض المسائل، هذا الشأن فيه كشأن دلالة الاقتران، وأما في الجملة فلا يعتبر مفهوم اللقب حجة، وإنما في بعض المواضع يعتبر.

قال هنا: ﴿وقيل: بلى. استدل للأول بأنه لا تعارض بينهما فيعمل بهما﴾.

نعم ليس بينهما تعارض وإنما فيه التأكيد، ورده إلى قاعدة نحوية أو لغوية وهي ذكر الخاص بعد ذي عموم.." (١)

"قال: إذا هذا فيه تطويل، لكنه هذا موافق للسان العرب، العرب قد تأتي بشيء مطولا مفصلا ويمكن اختصاره، فيه من التأكيد، وفيه من الاختبار، وفيه من الابتلاء .. هل يصدق أو لا يصدق؟ إلى آخره.

قال: ﴿ولا يقع في كلام البلغاء﴾ لا هذا فيه نظر.

﴿فضلا عن كلام الله سبحانه وتعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم﴾.

إذا: الإجمال بدون البيان لا فائدة فيه، وهذا نقر بذلك، ولا وجود له في الكتاب والسنة.

﴿ومعه تطويل﴾ والصواب أنه ليس بتطويل، بل هو من أساليب اللغة العربية، ومجيئه معه لا **إشكال فيه**.

قال: ﴿**والجواب**: أن الكلام إذا ورد مجملا، ثم بين وفصل أوقع عند النفس من ذكره مبينا ابتداء﴾.

هذا من فوائد الإجمال ثم التفصيل، يأتي الإجمال أولا ثم التفصيل، ولذلك عطف الخاص على العام من هذا القبيل ((من كان عدوا لله وملائكته)) فقال: ((وجبريل وميكال)) [البقرة:٩٨] وملائكته شمل جبريل وميكال، لماذا ذكر الملائكة إجمالا ثم نص على جبريل وميكال؟ نقول: لفائدة، هذه الفائدة تجري على سنن اللغة العربية وهو أن ذكر الخاص بعد العام يزيد اهتمامه.

هنا كذلك يجمل أولا فتتشوق النفس إلى معرفة ما تعلق به هذا اللفظ ثم إذا وقع مفصلا كان آكد في النفس، وهذا لا ينكره البلغاء البتة، ومرده إلى أهل العربية فهم أثبت فيه من داود الظاهري.

إذا: (وهو في الكتاب والسنة) ولا **إشكال فيه**.

ثم أراد أن يبين محال الإجمال أين يقع؟

فبين أنه يأتي في المفرد ويأتي في المركب.

قال: (ويكون في حرف).

يعني: يكون الإجمال في حرف، وذلك في كل حرف وقع فيه النزاع في القرآن من حروف العطف أو حروف الجر فهو داخل تحت الإجمال.

كل حرف دل على معنيين فأكثر ووقع النزاع فيه بين أهل العلم فهو صالح للمثال في الإجمالي في الحرف.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٢/٥٢

(ويكون) ﴿الإجمال﴾ (في حرف) ﴿نحو الواو في قوله تعالى: ((والراسخون في العلم يقولون آمنا به))﴾.

((والراسخون)) الواو هل هي عاطفة أو استئنافية؟

مر معنا أن فيها خلافا، لكن المشهور عن السلف أنها ابتدائية .. استئنافية، حينئذ يكون: ((والراسخون في العلم يقولون آمنا به)) جملة مبتدئة.

((وما يعلم تأويله إلا الله)) [آل عمران:٧] ((والراسخون)) هذه جملة جديدة وليست تابعة لما مر.

حينئذ وقع نزاع فيها .. الخلاف موجود، وينبني عليه الخلاف في معنى التأويل، لكن الشاهد هنا: أن الواو صارت محتملة للعطف وصارت محتملة للاستئناف وهما معنيان على السواء، فاحتجنا إلى مرجح من خارج وهو فهم السلف لهذه الآية.

ولذلك قال هنا: ﴿نحو الواو في قوله تعالى: ((والراسخون في العلم يقولون آمنا به)) فإنه يحتمل أن تكون عاطفة، ويكون الراسخون في العلم يعلمون تأويله﴾ وحينئذ يكون التأويل بمعنى التفسير وليس معنى إدراك الحقائق.." (١)

"﴿مع أن الصحيح في آية البيع: العموم، وفي آية الزكاة: الإجمال﴾.

لأن الزكاة شيء واحد والبيع محتمل للجائز وغيره، ولذلك عبر هنا بأن الزكاة مجملة لأنها كالصلاة، الصلاة ليس فيها جائز ومحرم؛ لأن المأمور به هو الموافق للشرع، وما لم يوافق للشرع فليس مأمورا به، فلم يحتمل إلا فردا واحدا فصار مجملا.

والزكاة: هذه المأمور بها شيء واحد إذا ليست متعددة، وإنما حصل في الزكاة: في قدرها، في أنواعها، في المخرج منها .. إلى آخره.

هذا يتعلق بالفرد ذاته، ولذلك أطلق على آية الزكاة الإجمال، والمحقق هنا وضع تعجب للتفريق بينهما .. ما ظهر له؛ لأنه سوى بينهما .. قال: كل من الاثنين مفرد معرف إما أن يعما وإما ألا يعما .. إما هذا وإما ذاك، ثم رجح التفصيل وهو: أن البيع عام والزكاة إجمال وهو الصحيح؛ نظرا لمدلول اللفظ، البيع لا شك أنه نزلت الآية وثم بيوع، منها ما أقرها الشارع ومنها ما لم يقرها الشارع.

إذا: أنواعه متعددة: الجائز وغير الجائز، وأما الزكاة فليس فيها متعدد وإنما هو شيء واحد كالصوم مثلا، فما أمر به الشارع إنما يقع على الوجه الشرعي فلا يدخل تحت الزكاة ما ليس منها، ولا يدخل تحت الصلاة ما ليس منها، ولا يدخل تحت الحج ما ليس منه، وكذلك الصوم.

الصواب هنا ما ذكره من التفصيل.

﴿**وجوابه**: أن في ذلك سرا، وهو: أن حل البيع على وفق الأصل من حيث إن الأصل في المنافع الحل﴾ وهو كذلك. يعني: البيع وافق الأصل، وما هو الأصل الذي مر معنا في الأشياء والمنافع والأعيان والمعاملات؟ الأصل فيها الإباحة.

﴿والمضار الحرمة بأدلة شرعية﴾ هذا الأصل ﴿فمهما حرم البيع فهو خلاف الأصل﴾.

كل دليل دل على استثناء بحرمة بيع فإنما هو استثناء من القاعدة الأصلية وهي: أن الأصل في البيع الإباحة. هذه قاعدة. فكل بيع يحمل على الإباحة، فإن جاء دليل حينئذ نقول: جاء الدليل على خلاف القاعدة -الأصل- ولا **إشكال فيه**.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٤/٤

حينئذ نقول: هذا يعتبر مخصصا.

قال: ﴿فمهما حرم البيع فهو خلاف الأصل﴾.

﴿وأما الزكاة﴾ أي: التعبدية .. في الجملة ﴿فهي خلاف الأصل؛ لتضمنها أخذ مال الغير بغير إرادته، فوجوبها على خلاف الأصل، والأخبار الواردة في الباب مشعرة بهذا المعنى﴾.

كأنه يقول: البيع معلوم الأصل من حيث الحل.

ثم أمر آخر وهو: أنه معقول المعنى من كل وجه، وأما الزكاة فهي على خلاف الأصل؛ لأن الأصل عدم أخذ مال الغير، فحينئذ إذا جاءت الزكاة تقول: هذا على خلاف الأصل.

ثم أمر آخر وهو: أنها مقابلة للبيع، وهي أنها في الجملة متعبد بها غير معقولة المعنى.." [١]

"(ولمصلحة) ﴿يعني وتأخير البيان لمصلحة هو البيان الواجب أو المستحب، كتأخيره للأعرابي المسيء في صلاته إلى ثالث مرة، ولأن البيان إنما يجب لخوف فوت الواجب المؤقت في وقته﴾ وليس الأمر كذلك في هذه الصورة.

إذا: لما أخره [٢]> هل يرد على هذه القاعدة؟ **الجواب**: لا يرد؛ لأنه يتعلق بأمر مستحب، أو بأمر واجب ولم يتحدد وقته لضيق الوقت، وإنما الوقت فيه سعة.

(ويجوز تأخيره وتأخير تبليغه صلى الله عليه وسلم الحكم إلى وقتها).

يعني: ثم مسألتان: تأخير البيان عن وقت الحاجة، الآن نحتاجه فيؤخره. هذا لا يجوز.

تأخير البيان إلى وقت الحاجة، يوحى إليه بعد العشاء بأمر يتعلق بصلاة الفجر، لا يلزمه إلا إذا دخل صلاة الفجر، فإذا أخره إلى ذلك الوقت لا **إشكال فيه**.

يوحى إليه في آخر شعبان بما يتعلق برمضان فأخره إلى دخول رمضان يجوز أو لا يجوز؟ يجوز، هذا ليس فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأن وقت الحاجة ما جاء، حينئذ يجوز إلى ذلك الوقت.

(ويجوز تأخيره) أي: ﴿أي: البيان وتأخير تبليغه أي تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الحكم إلى وقتها أي: وقت الحاجة﴾.

فإن وجوب معرفتها إنما هو لوجوب العمل ولا عمل قبل الوقت. هذا التعليل أجود.

فإن وجوب معرفتها -يعني: معرفة الحكم- إنما هو لوجوب العمل ولا عمل قبل الوقت.

﴿حكاه ابن عقيل عن جمهور الفقهاء، وذكره المجد عن أكثر أصحابنا، فهو جائز -عند الجمهور- وواقع مطلقا، سواء كان المبين ظاهرا يعمل به، كتأخير بيان التخصيص، وبيان التقييد، وبيان مدة النسخ أو لا، كبيان المجمل﴾.

يعني: لا يشترط كذلك فيما يتعلق بالمخصص، قد يتكلم بكلام مجمل، وبيانه يقع مؤخرا؛ لعدم دخول وقت المجمل .. لا **إشكال فيه**، كذلك لو تكلم بكلام عام ولما يأتي وقته فأخر المخصص كذلك جائز، أو النسخ، أو نحو ذلك.

﴿وعنه لا يجوز ذلك﴾ لوجوب المبادرة إليه. ﴿واختاره جمع. فعلى هذا القول لا يجوز أن يقع مجمل إلا والبيان معه﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٤/١٨

(٢)> ارجع فصل فإنك لم تصل

إذا قيل: لا يجوز تأخيره إلى وقت الحاجة، حينئذ لزم منه قول وهو أنه لا يقع المجمل إلا ومعه البيان .. إذا قيل بأنه لا يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، حينئذ لزم منه أنه لا يقع مجمل إلا ومعه البيان ﴿وكذا غير المجمل.

واستدل للقول الراجح –الصحيح– بقوله سبحانه وتعالى: ((فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى)) ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين أن السلب للقاتل﴾.

هذا قرآن وهذا سنة، ولا شك أنه متأخر عنه.." (١)

"عناصر الدرس

* أقسام المفهوم ، وحجية كل قسم ، ونوع دلالته.

* شرط مفهوم الموافقة ، والمخالفة.

* ينقسم مفهوم المخالفة إلى أقسام:

* مفهوم الصفة ، مفهوم التقسيم ، مفهوم الشرط ، مفهوم الغاية ، مفهوم العدد ، مفهوم اللقب ، مع الأمثلة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

قوله: (ولا يؤخر عن وقت الحاجة) أي: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قال في شرح التحرير: ترددوا في المراد بوقت الحاجة، هل هو وقت الفعل أو وقت تضيقه بحيث لا يمكن معاودته للفعل كالظهر مثلا، هل يجب بيانها بمجرد دخول الوقت، أو لا يجب إلا إذا ضاق وقتها؟

يعني: إذا قيل: لا يجوز تأخير بيان عن وقت الحاجة. يعني: إذا كان الأمر يتعلق بصلاة الظهر، لا يجوز إلى أن تزول الشمس، فإذا زالت الشمس حينئذ وقع المحذور، وإلا إذا ضاق الوقت.

يعني: ما المراد بالحاجة هنا: ضيق الوقت للفعل أو مجرد جواز الفعل؟ هذا فيه نزاع بين الأصوليين.

صرح بعضهم بالثاني .. أنه إذا ضاق وقتها، وقيل بالأول .. أنه بمجرد الزوال.

واستشكل حينئذ تعليلهم المنع في أصل المسالة، قلنا أصل المسألة: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. لماذا؟

لأنه مبني على مسألة: جواز التكليف بما لا يطاق .. بالمحال.

طيب إذا قلنا: وقت الحاجة المراد به الزوال، هنا ليس عندنا محال.

قال: واستشكل تعليلهم المنع في أصل المسألة: بأنه من التكليف بما لا يطاق.

ويمكن أن يجاب: بأنه لما دخل الوقت تعلق الطلب به، فكيف يطلب منه ما لا علم له به؟ هذا جيد **الجواب**.

يعني قوله: (ولا يؤخر عن وقت الحاجة).

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٥٥

ما المراد بوقت الحاجة؟ قولان للأصوليين: هل هو الزوال أو ضيق الوقت للفعل؟

إن قلنا الثاني هذا لا إشكال فيه؛ لأنه لا يمكن أن يضيق عليه الوقت ويطلب منه فعل الصلاة ثم لا يبينها.

لكن إذا قيل بالأول -وهو الظاهر-: أنه بالزوال، فحينئذ الزوال عندنا وقت متسع، الواجب متسع .. التكليف بالأول ليس فيه محال، نقول: المراد به أنه توجه إليه طلب ما لا يعلمه، وهذا تكليف بالمحال. وهذا وجه حسن.

قال في الجمع: تأخير البيان عن وقت الفعل. ولم يعبر بالحاجة.

قال: تأخر البيان عن وقت الفعل.

قال الزركشي في التشنيف: وعدل عن تعبير ابن الحاجب بالحاجة، فإن الأستاذ أبا إسحاق لم يستحسنها، قال: التعبير بالحاجة ليست حسنة وإنما يعبر بالفعل.

قال: وهي عبارة تليق بمذهب المعتزلة القائلين: إن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف.

وهذا إنكار غريب، يعني: العدول عن الحاجة إلى الفعل لئلا يقع في موافقة المعتزلة، وما هو قول المعتزلة؟ المعتزلة قائلون بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف. وهو كذلك: المؤمنون لهم حاجة إلى التكليف، فالتعبير بالحاجة لا إشكال فيه.

(ولا يؤخر) أي: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. على ما ذكره.

قال: (ولمصلحة) (هو ﴿البيان﴾ الواجب أو المستحب، كتأخيره).." [1]

"(دلالة ظنية) خرج النص فإنه يدل دلالة قطعية.

(وضعا) أي: بالوضع اللغوي كأسد للحيوان المفترس.

(أو عرفا) أي: الوضع العرفي كالغائط المراد به: المحل الذي يتغوط فيه.

إذا قوله: ما دل () جنس، والظاهر هنا عرفه الزركشي: ما يفيد معنى سواء أفاد مع معنى آخر -يعني: أفاد المعنى السابق- إفادة مرجوحة أو لم يفده.

وهذا الذي ذكره المصنف فيه غموض، والصواب أن يقال: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أرجح.

قال: ﴿فالظاهر الذي يفيد معنى مع احتمال غيره، لكنه ضعيف﴾ يعني: معنى مرجوح.

﴿فبسبب ضعفه خفي﴾ لأنه مرجوح ﴿فلذلك سمي اللفظ لدلالته على مقابله -وهو القوي- ظاهرا﴾.

إذا المناسبة واضحة: يدل على معنيين المعنى هذا راجح وهو الظاهر فسمي ظاهر؛ لأن مقابله المعنى الضعيف المرجوح فيه خفاء. إذا: خفي وظاهر. واضح هذا.

﴿فلذلك سمي اللفظ لدلالته على مقابله -وهو القوي- ظاهرا.

كالأسد، فإنه ظاهر في الحيوان المفترس ويحتمل أن يراد به الرجل الشجاع مجازا، لكنه احتمال ضعيف﴾ هذا عند عدم القرينة عند من يقول بها، وإلا فهما مستويان عند من لم يشترط قرينة.

﴿والكلام في دلالة اللفظ الواحد ليخرج المجمل مع المبين؛ لأنه -وإن أفاد معنى لا يحتمل غيره- فإنه لا يسمى مثله نصا﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٦/١

أقيموا الصلاة. وحده مجمل، مع بيان النبي صلى الله عليه وسلم حصل من التركيب معنى واحدا. إذا: لا يحتمل الصلاة معاني.

إذا: هل مع التركيب نسمي الجميع هذا نصا؟ **الجواب**: لا.

قال: (والتأويل) الذي يقابل الظاهر .. وهو تقديم القول الضعيف أو الخفي، أو المرجوح على الراجح.

واعلم أن الأصل يجب العمل بالنص، ولذلك قال بعضهم: منكره كافر، ولا يترك ما دل عليه النص إلا بنسخ.

والظاهر يعني: المعنى الذي دل عليه اللفظ الظاهر .. المعنى الراجح الأصل فيه أنه يجب العمل به، حينئذ إذا كانت هذه القاعدة، فالأصل في حمل النصوص في باب العقائد وفي باب العمليات على ظواهرها، والذي يحارب الظاهرية ينبغي أن يقيد، يقول: الظاهرية ظاهرية ابن حزم .. يقيدها؛ لأنها ظاهرية خاصة، وظاهرية داود الظاهري.

أما العمل بالظاهر والظاهرية وهكذا. نقول: لا. نحن ظاهريون الأصل فينا .. السلف ظاهريون.

يعني: الأصل في حمل الألفاظ على ظاهرها، ولا يجوز حملها على المعنى المرجوح إلا بدليل وليس ثم دليل .. إلا إذا دل دليل، إذا دل دليل فلا إشكال، إذا لم يكن ثم دليل فالأصل هو وجوب العمل بالظاهر، وأما الإيرادات العقلية فكما ذكرنا سابقا أنه لا يلتفت إليها البتة.." (١)

"وهذا كقوله تعالى: ((يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم)) [البقرة:٢١] الذي خلقكم هذا وصف للمفعول ربكم، رب خلق ورب لم يخلق! لا. ربكم الذي واقع الأمر أنه خالق لكم وليس للاحتراز، هذه تسمى صفة كاشفة يعني: لبيان الواقع، تكشف الموصوف فقط وليست للاحتراز، مثله هذا النص الذي معنا، وخفي ذلك على ابن حزم رحمه الله تعالى.

((وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن)) لأن هذه قاعدة لغوية متفق عليها يذكرها أهل البيان: أن الوصف ليس دائما يكون للاحتراز -يعني: الإخراج- نعم تقول: جاء زيد العالم تحترز به عن الجاهل، وهذا لا **إشكال فيه**، لكن ربائبكم قد يكون الوصف لبيان الواقع.

ولذلك إذا قلت: جاء زيد العالم وليس عندنا إلا واحد زيد وهو عالم، الوصف هنا لبيان الواقع فقط، ليس للاحتراز.

﴿فإن تقييد تحريم الربيبة بكونها في حجره -لكونه الغالب- لا يدل على حل الربيبة التي ليست في حجره عند جماهير العلماء﴾ خلافا لابن حزم رحمه الله تعالى.

ومنه قوله سبحانه وتعالى: ((ومن قتله منكم متعمدا)) على قول أنه لم يحترز به عن الخطأ وإنما ذكر متعمدا لأنه هو الغالب، لكن الظاهر أن هذا المثال لا يصلح، لكن أراد به مثال.

والشأن لا يعترض المثال ... إذ قد كفى الفرض والاحتمال

((وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة)) [البقرة:٢٨٣] التقييد بالسفر هنا لأن الغالب أنه في السفر لا يجد

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٥٦

كاتبا، إذا: ليس للاحتراز.

﴿وقوله: ((فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله)) ونحو ذلك﴾.

((فإن خفتم)) .. فإن لم تخافا؟ لا يكون الحكم بالمخالفة، وإنما كذلك قيد لبيان الواقع.

إذا: (ولا خرج مخرج الغالب).

قال: (فلا يعم).

يعني: ﴿على اشتراط كون مفهوم المخالفة لا يكون خرج مخرج الغالب لا يعم﴾ لا يعم غير ما قيد في النص فليس له عموم؛ لأنه قد يراد به ما لم يقيد، فما لم يقيد له أفراد هل تكون هذه الصيغة صيغة عموم .. هذا مراده، هل تكون هذه الصيغة صيغة عموم؟ **الجواب**: لا.

ولذلك قال: فعلى هذا لا يعم.

﴿ولهذا احتج العلماء من أصحابنا وغيرهم على اختصاص تحريم الربيبة بالحجر بالآية، وأجابوا بأنه لا حجة فيها، لخروجها على الغالب﴾ فلا يعم.

قال الموفق في المغني: تجوز خطبة مسلم على ذمي. فقيل له: النهي على الغالب. فقال: هو خاص بالمسلم فلا يعم، وإلحاق غيره به إنما يصح إذا كان مثله.

إذا: (فلا يعم) يعني: لا يفهم العموم عند عدم اعتبار هذا القيد؛ لأنا قلنا: ((وربائبكم اللاتي)) اللاتي هذا ألغينا دلالته، فلم نجعله للاحتراز.

إذا: هل ربائبكم يعم؟ من هذه الحيثية لا يعم.

قال: (ولا مخرج تفخيم).." [1]

"يعني: ﴿من شرطه أيضا﴾ لاعتباره مفهوم المخالفة ﴿أن لا يكون خرج مخرج تفخيم كحديث: [2]> الحديث، فقيد الإيمان للتفخيم في الأمر، وأن هذا لا يليق بمن كان مؤمنا﴾.

إذا: فمن حدت فوق ثلاث ليست مؤمنة بمفهوم المخالفة؟ نقول: لا. هنا خرج مخرج التفخيم في الشأن؛ لأن هذا لا يليق لمن آمن بالله واليوم الآخر أن يقع منه ذلك، فإذا وقع لا ينفي الإيمان عنه .. لا هو مؤمن ولكنه يعتبر عاصيا.

إذا: خرج هذا القيد مخرج التفخيم.

فمن حدت فوق ثلاث لا ينتفي عنها وصف الإيمان، وهذا محل وفاق عند أهل السنة والجماعة.

قال: (ولا **جوابا** لسؤال) يعني: لا يعتبر مفهوم المخالفة إذا وقع اللفظ الذي فهم منه المخالفة **جوابا** لسؤال؛ لأنه يختص بالسؤال.

قال: ﴿ولا خرج اللفظ **جوابا** لسؤال يعني: أنه إذا خرج اللفظ **جوابا** لسؤال﴾ عن حكم إحدى الصفتين ﴿لم يعمل

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٥٨

(٢)< لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث

بمفهومه﴾ صار مفهومه باطلا ولا يحتج به.

﴿ذكره المجد في شرح الهداية في صلاة التطوع اتفاقا﴾.

مثاله: ﴿أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم: هل في الغنم السائمة زكاة؟﴾ فيقول: [١]< الجواب مطابق للسؤال، والسؤال معاد في الجواب، هذه قاعدة العرب.

حينئذ هل له مفهوم؟ قالوا: لا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يبين ما سئل عنه فحسب، حينئذ لا يفهم من هذا الجواب مفهوم المخالفة بأن المعلوفة لا زكاة فيها.

إذا: لو سئل النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيقول: [٢]< فلا يلزم من جواب السؤال عن إحدى الصفتين أن يكون الحكم على الضد في الأخرى؛ لظهور فائدة في الذكر غير الحكم بالضد﴾.

يعني: السؤال صار مخصصا للجواب باللفظ فحسب، وهذه نازع فيها الشوكاني في الإرشاد، وفيه كلام جميل فليرجع إليه.

قال: ﴿فإن قيل: لم جعلوا هنا السؤال﴾ هنا جاء الإشكال.

ولذلك جعل الشوكاني أن هذا لا يعتبر من سلب المفهوم يعني: لا يقال بأن من شرط اعتبار المفهوم ألا يقع في جواب السؤال؛ لأنه مر معنا أن الجواب المستقل والجواب غير المستقل ينظر فيه باعتبار السؤال. إذا: السؤال لا يمنع اعتبار دلالة اللفظ لا من جهة النطق، ولا من جهة الخصوصية، ولا من جهة العمومية، ولا من جهة المفهوم. حينئذ التفريق هذا .. فرقوا بينهما لكن على ما سيذكره المصنف.." [٣]

"قال: ﴿وكالأولى وهي الصفة المقترنة بالعام، كقولهم: في الغنم السائمة الزكاة، الصفة العارضة المجردة، نحو قولهم: في السائمة الزكاة.

قال ابن مفلح: عند أصحابنا وغيرهم.

وذكره الآمدي وغيره وذلك لأن غايته أن الموصوف فيها محذوف﴾.

وهذا جرى على لسان العرب ولا إشكال فيه.

لكن ليست الأولى كالثانية، ولا الثانية كالأولى في القوة. ولا إشكال في ذلك.

ولذلك قال: (والأولى أقوى دلالة).

لا شك أن الموصوف مع صفته إذا نطق بهما أقوى مما لو حذف أحدهما. يجوز حذف الموصوف دون الصفة والعكس، لكن هل هما سيان في المعنى؟ الجواب: لا.

لأن ما نطق أقوى مما دل عليه بالمفهوم، وهذا واضح بين.

﴿والأولى أقوى دلالة في المفهوم؛ لأن الأولى وهي التي المثال فيها مقيد بالعام كالنص﴾ بل هي نص ﴿بخلاف هذا﴾ لأنه

---

(١)< في الغنم السائمة زكاة

(٢)< في الغنم السائمة زكاة

(٣) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٥٨

لم يذكر.

قال: (والثاني) ﴿من أقسام مفهوم المخالفة الستة: التقسيم﴾.

يعني: إذا جاء التقسيم بين شيئين في الشرع يدل على أن الثاني مخالف للأول، فالأول أخرج مفهوم الثاني والثاني أخرج مفهوم الأول.

((وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)) [الحشر:٧] هذا من التقسيم.

كقوله: (الثيب أحق بنفسها، والبكر تستأذن).

قسم .. دل على أن الأولى لها حكم بالمنطوق يخالف مفهوم الأخرى.

قال: (كالأول قوة) يعني: ﴿هو كالأول أي: في القوة ذكره الموفق وغيره.

ووجه ذلك: أن تقسيمه إلى قسمين، وتخصيص كل واحد بحكم، يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر﴾.

وهو كذلك ولسان العرب يدل على ذلك.

﴿إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة، فهو من جملة مفهوم المخالفة﴾.

لو كان الحكم مستويا في النوعين: البكر والثيب، ما الداعي إلى أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: الثيب والبكر؟ حينئذ قابل بينهما إما هذا وإما ذاك.

إذا: التقسيم يدل على أن بينهما مخالفة في الحكم. ودليل ذلك: لغة العرب تدل على ذلك.

قال: (والثالث) ﴿الشرط﴾ يعني: من أقسام مفهوم المخالفة.

والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي، ويكاد أن يكون فيه اتفاق وإن كان فيه نزاع عند المتأخرين.

﴿والمراد به: ما علق من الحكم على شيء بأداة الشرط، مثل إن وإذا ونحوهما، وهو المسمى بالشرط اللغوي، لا الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع﴾.

﴿وذلك كقوله تعالى: ((إن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن))﴾ فيه مفهوم مخالفة بعدم إيجاب النفقة على من لم تكن حاملا.." (١)

"ولذلك ذهب بعض الأصحاب إلى أن هذه الدلالة ضعيفة فهي غير معتبرة. يعني: لا ينظر إلى فعل النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار المخالفة.

قال: ﴿وضعف هذه الدلالة بعض أصحابنا وغيرهم.

قال ابن عقيل: ليس للفعل صيغة تعم ولا تخص﴾ لا تعم ولا تخص، لماذا؟ لأن العموم والخصوص وصفان للفظ وليسا وصفين للفعل ﴿فضلا عن أن يجعل لها دليل خطاب﴾.

لكن هذا لا يمنع إذا فهم من حادثة ما أو فعل النبي صلى الله عليه وسلم التخصيص أو النفي عما عداه أن يؤخذ به، وإنما كقاعدة عامة: هل كل فعل له مفهوم أو لا؟ **الجواب**: لا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٨/٢٣

لكن لا يلزم من ذلك ألا يكون ثم تخصيص أو أن يكون لفعل النبي صلى الله عليه وسلم مفهوما يؤخذ منه بخلاف الحكم الذي فعله عليه الصلاة والسلام.

يعني: الفعل ينظر له من جهة كل فعل بخصوصه، وهذا قلنا لا يلزم من القواعد العامة التي يذكرها الأصوليون أن تكون مطردة، ولا يلزم من نفي بعض القواعد أن تنفى مطلقا. وهذه لعلها ثالث قاعدة ينظر فيها بالتفصيل.

القاعدة الأولى وهي: دلالة الاقتران. ينظر فيها بالتفصيل.

القاعدة الثانية: مفهوم اللقب. هل هو حجة أو لا؟ لا نقول نعم ولا لا، وكذلك دلالة الاقتران لا نقول نعم ولا لا.

هذه لعلها تكون ثالثة، حينئذ نقول: فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا نجزم بأن له -كقاعدة عامة- مفهوم ولا ننفي، إنما ينظر في كل فعل بخصوصه، وأما القواعد العامة هذه المستنبطة قد لا تطرد، وإنما ينظر فيها فيما يمكن طرده، وأما ما لا يمكن طرده فيأتي فيه تفصيل.

قال: (ودلالة المفهوم كلها بالالتزام).

وهذا مر معنا في أول المبحث.

﴿بمعنى أن النفي في المسكوت لازم للثبوت في المنطوق﴾ الثبوت إنما يكون في المنطوق واللازم الذي هو المسكوت يكون عكسه ﴿ملازمة ظنية لا قطعية﴾.

لكن إذا كانت ظنية بمعنى أنه يحتمل ألا يراد فلا إشكال، وأما إذا كانت بمعنى أنه لا يمكن ألا يفهم إلا أن المسكوت له نقيض حكم المنطوق فقد نقول بأنها قطعية، وهذا ينبني على المسألة السابقة .. أنواع مفهوم المخالفة .. الأنواع الستة، من حيث الاتفاق وعدمه.

فما اتفق عليه وأجمع عليه وكان الخلاف فيه غير سائغ، فهذا قد يقال بأن دلالته قطعية لا تحتمل، وهذا أشد ما يكون في مفهوم الشرط .. مفهوم الشرط دلالته لغوية ولا ينبغي أن يقع في نزاع.

ولذلك مر معنا كلام الشوكاني أنه لا ينكره إلا العجم؛ لأن النظر في لسان العرب يدل على أنه ما علق الحكم بشرط إلا لإثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه. حينئذ جاء بالمخالف.

ثم نصوص الوحيين كذلك .. عشرات الآيات، وكذلك فهم الصحابة أن الحكم إذا علق بشرط دل على أن ثم مفهوم مخالفة ينظر فيه باعتبار ما رتب على المنطوق.

فحينئذ نقول -كقاعدة هنا- قال: ﴿ظنية لا قطعية﴾.." (١)

"إذا: يشترط فيه المعنى واللفظ، أما باب الصفات فهذه أوسع؛ لأن الذي يدل على الصفة: إما المصدر وليس بمشتق ((ولله العزة)) هذا مصدر، ثبتت به الصفة؟ نعم ثبتت به الصفة.

((إن بطش ربك لشديد)) بطش هذا مصدر، ثبتت به الصفة؟ نعم ثبتت.

هذا مصدر .. هذا الأول: أنه تؤخذ من المصادر وهي جامدة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٥٩

ثانيا: تؤخذ الصفات من الأفعال: ((الرحمن على العرش استوى)) استوى هذا فعل، هل نخبر عن الباري جل وعلا بأنه مستو؟ **الجواب**: نعم. فنخبر عنه بأنه مستو.

هل يسمى الباري فنقول: المستوي؟ **الجواب**: لا.

إذا: لا نأخذ من الأفعال أسماء، ونأخذ منها صفات.

النوع الثالث مما هو مصدر للصفات: الأسماء. فالعليم اسم دل على صفة العلم.

حينئذ ((ما ننسخ)) هذا فعل، هل نشتق منه اسما؟ **الجواب**: لا. فلا نقول: الناسخ، لكن هل نخبر عنه بالناسخ؟ نعم .. من باب الإخبار، لكن باب الإخبار نوعان:

منه ما جاء له أصل في الكتاب مثل هذا الذي معنا.

ومثل ((صنع الله الذي أتقن)) إذا: أتقن وصنع.

هل يصح أن يخبر عنه بالصانع؟ نعم؛ لوجود أصله.

هل يخبر عنه بالمتقن؟ نعم؛ لوجود أصله.

لكن القديم: هل له أصل في الكتاب والسنة؟ لا، هذا الأصل فيه المنع، لكن جوزه ابن تيمية وابن القيم بناء على أنه من قبيل الإخبار، لكن الأصل –والله أعلم– أن فيه المنع.

ما لم يرد له أصل في الكتاب والسنة فحينئذ نقول: الأصل فيه المنع، ما جاء له أصل فحينئذ نقول: هذا لا بأس به.

ف: ((ننسخ)) هنا قال المصنف: (الناسخ) جاء بأل من باب الإخبار. ولا يكون اسما، فيوصف الباري جل وعلا بما دل عليه الفعل، ويخبر عنه بالمصدر ونحوه، لكن لا يشتق له منه اسم البتة.

قال هنا: (والناسخ هو الله تعالى حقيقة).

قال ابن قاضي الجبل وغيره: الناسخ يطلق على الله سبحانه وتعالى يقال: نسخ فهو ناسخ، قال الله تعالى: ((ما ننسخ من آية)) [البقرة:١٠٦] الآية.

﴿ويطلق﴾ أيضا إطلاقا آخر ﴿على الطريق المعرفة لارتفاع الحكم﴾ يعني: الآية ﴿وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره. والإجماع على الحكم﴾ وهذا لعله جعله ثالثا؛ لأنه ذكر أنها أربعة.

﴿كقولنا: وجوب صوم رمضان نسخ صوم يوم عاشوراء﴾ على أنه إجماع.

الرابع: ﴿على من يعتقد﴾ بقلبه ﴿نسخ الحكم، كقولهم: فلان ينسخ القرآن بالسنة﴾ يعني يقول بذلك ويعتقد به .. لا **إشكال فيه** ﴿أي: يعتقد ذلك فهو ناسخ﴾.

﴿والاتفاق على أن إطلاقه على الأخيرين﴾ وهما: الإجماع ومن يعتقد نسخ الحكم.

﴿مجاز، وإنما الخلاف في الأولين﴾ جعلها أربعا، ولذلك لا بد من أن تكون أربعا، وإلا ظاهر صنيعه أن الإجماع داخل في الطريق المعرفة .. الظاهر أنها ثلاثة وليست بأربعة، لكن لا بد من التفصيل على ما ذكر ليأتي ما ذكره أخيرا.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٥٩

"﴿ويجوز النسخ في السماء والنبي صلى الله عليه وسلم هناك ذكره ابن عقيل والمجد، وكثير من العلماء؛ وذلك لأنه قد بلغ بعض المكلفين وهو سيد البشر، فإنه قد اعتقد هو وجوبه وعلمه.

وعليه يدل كلام السمعاني حيث قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمه واعتقد وجوبه، فلم يقع النسخ له إلا بعد علمه واعتقاده﴾ فسماه نسخا.

يعني: فرضت الصلاة أول ما فرضت خمسين، نسخت قبل أن ينزل النبي صلى الله عليه وسلم من السماء، رفع الحكم. هل يسمى نسخا أو لا؟

يسمى نسخا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بذلك -على ما مر معنا- وعلم الحكم واعتقده، ثم رفع، هذا رفع قبل التمكن من العمل، فلا **إشكال في** تسميته نسخا، لكن ليس له مثال إلا هذا والله أعلم (ويجوز في السماء والنبي صلى الله عليه وسلم هناك).

قال: (وقبل وقت الفعل).

يعني: ﴿يجوز النسخ أيضا قبل وقت الفعل أي: قبل دخول وقت الفعل عند أصحابنا﴾.

يعني: يأمر بصلاة مثلا، قبل دخول وقتها تنسخ، يمكن؟ نقول: نعم هذا ممكن وجائز.

﴿ويجوز النسخ أيضا قبل وقت الفعل أي: قبل دخول وقت الفعل عند أصحابنا. وأكثر الشافعية. وذكره الآمدي، قول أكثر الفقهاء﴾.

لكن المراد بالوقت هنا -ليعم مسألتين-: ما يمكن فيه الفعل حسا وشرعا -لأن المصنف هنا جمع بين مسألتين-، ما يمكن فيه الفعل حسا وشرعا لا الوقت المقدر؛ حتى تكون المسألة خاصة بالوقت فقط يعني: دخول وقت الصلاة وخروجها لا، وإنما المراد به متى ما أمكن الفعل؛ ليدخل تكليف إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه.

﴿ومنعه أكثر الحنفية والمعتزلة، والصيرفي وابن برهان.

واستدل للأول وهو الصحيح بما تواتر في ذلك، ففي الصحيحين وغيرهما في نسخ فرض خمسين صلاة في السماء ليلة الإسراء بخمس قبل تمكنه صلى الله عليه وسلم من الفعل﴾.

إذا: هذا المثال يصلح لجهتين:

الجهة الأولى: أنه ينسخ في السماء حيث النبي صلى الله عليه وسلم واحد من المكلفين.

ثانيا: نسخ قبل التمكن من الفعل. يعني: هل هناك من صلى خمسين صلاة؟ **الجواب**: لا. لكن ارتفع الحكم قبل العمل.

﴿وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه في بعث، وقال: (١)>﴾ هذا أمر.." (٢)

"إذا: يأتي القياس بهذين المعنيين: التقدير والمساواة.

وهل القياس في اللغة لهذين المعنيين حقيقة أم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ هذا محل نزاع فيه.

---

(١)< إن وجدتم فلانا وفلانا فأحرقوهما بالنار

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٥٩/٢٣

وقيل: حقيقة في التقدير مجاز في المساواة، واختاره ابن قدامة في الروضة: أنه حقيقة في التقدير مجاز في المساواة.

قالوا: لأن المساواة لازمة للتقدير، والتقدير حينئذ يكون ملزوما، وإذا أطلق اللفظ على اللازم وأريد به الملزوم صار مجازا –كما مر معنا–: إطلاق الملزوم وإرادة اللازم.

فهو في هذا المعنى مجاز لغوي من إطلاق الملزوم على اللازم، وهو مجاز مرسل.

وقيل: مشترك لفظي بينهما فيكون حقيقة فيهما، وقيل: مشترك معنوي.

على الثاني والثالث: استعمال التسوية في تعريف المجاز يكون حقيقة، وعلى الأول: استعمال التسوية في تعريف القياس يكون مجازا.

إذا: لو قال القياس هو تسوية فرع بأصل حينئذ استعمل المعنى المجازي. هذا الذي ينبني على هذا الأمر.

وإذا قال: رد فرع أو حمل .. إلى آخره. نقول: هذا معنى حقيقي.

إذا: القياس في اللغة: (التقدير والمساواة).

قال: وأما (شرعا) ﴿وأما القياس شرعا﴾ المصنف هنا ذكر للقياس معنيين: معنى شرعي ومعنى اصطلاحي، وقل من ذكر المعنى الشرعي على ما ذكره المصنف هنا؛ لأن المراد في الاصطلاح: القياس هو الذي يصح أن يكون دليلا شرعيا، حينئذ رده إلى المعنى الشرعي، إلا إذا كان مراد المصنف استعمال القياس مطلقا يعني: لا في الأحكام الشرعية، إنما يكون في باب المعقولات، ويكون فيما جاء التنظير .. أو نحو ذلك أو الشبه، أو المثل في القرآن .. فحينئذ لا **إشكال فيه**، أراد به العموم .. ما يعم الأحكام الفقهية وغيرها ولا **إشكال فيه**، بأن يقال: هذا شرعي بالمعنى العام.

وإن أريد به المعنى الاصطلاحي فهو شرعي كذلك إلا أنه خاص بالأحكام الفقهية.

قال: ﴿وأما القياس شرعا﴾.

(وشرعا) أي: ﴿أي في عرف الشرع﴾.

(تسوية فرع بأصل في حكم).

هذا يدل على تسوية خاصة .. فرع بأصل؛ لأنه لم يطلق التسوية: تسوية شيء بشيء، فيدخل فيه: فرع بفرع وأصل بأصل إلى آخره، وإنما تسوية فرع بأصل، حينئذ كانت التسوية خاصة هنا.

قال: (من باب تخصيص الشيء ببعض مسمياته).

كتخصيص لفظ الدابة ببعض مسمياتها، ولذلك قال: ﴿فهو حقيقة عرفية. مجاز لغوي قاله الطوفي في شرحه وغيره﴾.

إذا: ما الفائدة من هذا التعريف؟ ليس فيه ما يفيد الأصولي إلا في كون القياس: مطلق تسوية فرع بأصل؛ لأنه لم يذكر حكم الأصل، ولم يذكر أن المساواة من أجل تعدية العلة من الأصل إلى الفرع. إذا: هل هذا يفيدنا؟ **الجواب**: لا.

وما وقفت على من قسم القياس إلى شرعي فعرفه ثم الاصطلاحي إلا في هذا الموضع، حتى أصله –التحرير وشرحه التحبير– لم يجري هذا المجرى.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٦١

"إذا: نحن نقول: لا نعلل بالحكمة، لماذا؟ لأنها غير منضبطة، إذا: هذا تعليل للحكم، ما هو الحكم؟ عدم التعليل بالحكمة، ما هي العلة؟ لعدم انضباطها. يلزم منه أنها إن كانت منضبطة علل بها، وهذا هو الصحيح: أنها إذا كانت منضبطة علل بها.

لكن اختار المصنف هنا على ما اشتهر في المذهب: أنه (لا يعلل بحكمة مجردة عن وصف ضابط لها) لأن المسألة هنا مفروضة في ماذا؟ فيما سبق قلنا: في وصف ترتبت عليه حكمة، هنا في حكمة مجردة عن الوصف. يعني: ليس عندنا في تعليق الحكم على علة إلا هذه الحكمة.

حينئذ إذا لم نعلق الحكم على هذه الحكمة نحتاج إلى التعليل وليس ثم تعليل، ولكن بناء على مذهبهم أن العلة مجرد أمارة فيكفي أدنى ما يمكن أن يتعلق به الحكم الشرعي، لكن بناء على ما سبق إما أن يكون وصفا مشتملا على حكمة، فحينئذ واضح أنه يعلل به، إن لم يكن وصف وعندنا حكمة نقول: إن كانت منضبطة صح التعليل بها وهو الصحيح.

قال: ﴿وجه الأول -وهو كون التعليل لا يصح بالحكمة المجردة مطلقا- لخفائها، كالرضا في البيع، ولذلك أنيطت صحة البيع بالصيغ الدالة عليه﴾ قبول وإيجاب، والرضا هذا خفي، وقد يكون مكرها ونحو ذلك .. قد لا يظهر.

حينئذ علق الحكم بالصيغة، وهذا لا شك فيه أن الرضا خفي. فحينئذ لا يعلق الحكم هنا ونسلم بهذا ولا **إشكال فيه**.

﴿ولعدم انضباطها كالمشقة فلذلك أنيطت بالسفر﴾.

وهذا نسلم به، ويلزمه أنه إذا انتفى الأمران صح التعليل؛ لأنه قال: كون التعليل لا يصح لخفائها، وهل كل حكمة خفية؟ **الجواب**: لا.

إذا: "لخفائها" هذا احتراز عن ظهورها.

ثم قال: "لعدم انضباطها" هل كل علة غير منضبطة؟ لا.

إذا: يلزم من هذا أنه إذا كانت ظاهرة منضبطة أنه صح التعليل بها، هذا لازم له.

﴿قال الآمدي: منعه الأكثر﴾.

ثم قال رحمه الله تعالى: (ويعلل ثبوتي بعدم).

﴿يعني: أنه يصح أن يعلل الحكم الثبوتي بالعدم عند أصحابنا﴾ كبيع الآبق باطل، هذا حكم، ما العلة؟ قال: لعدم القدرة على التسليم.

قال: (ويعلل ثبوتي بعدم) بيع الآبق باطل. هذا حكم ما العلة؟ قال: لعدم القدرة على التسليم، إذا: علل بعدم.

قال المصنف: (ويعلل ثبوتي بعدم) ﴿أنه يصح أن يعلل الحكم الثبوتي﴾ كبيع الآبق باطل ﴿بالعدم، وذكره ابن برهان عن الشافعية.

وحكي المنع عن الحنفية واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهما﴾.

على كل: حكي المنع عن الحنفية.

﴿واستدل للأول -وهو الصحيح﴾ عند المصنف ﴿بأنه كنص الشارع عليه﴾ يعني: يجوز أن يأتي الشارع فيعلل بالعدم،

كالمسألة السابقة، وما جاز شرعا جاز أن يستنبط، إذا لم يمنع العقل ورود الشرع بشيء ما جاز أن يكون علة مستنبطة.." (١)

"المتعدية: هي التي توجد في غير محلها، كالإسكار مثلا يوجد في الخمر ويوجد في النبيذ ويوجد في غيره، هذا يسمى متعدية.

وأما القاصرة: فهي التي لا تتعدى محلها، حينئذ محال أن يوجد الذهب في غير الذهب، والفضة في غير الفضة .. وهكذا.

فحينئذ نقول: هذه علة قاصرة، هذه العلة القاصرة قد تكون منصوصة، وقد تكون مستنبطة.

الإجماع انعقد على أن المنصوص والمجمع عليها من العلل القاصرة أنها يعلل بها، لكن يعلل بها في محالها ولا يتعدى بها.

فنقول: شرع الحكم في هذا المحل لأجل كذا، فنعلل الحكم بالعلة القاصرة، لكن لا نعديها.

قال هنا: (ولا) ﴿تكون العلة﴾ (قاصرة مستنبطة) والمستنبطة مما عرفت بغير نص أو إجماع.

يعني: المستنبطة من الاستنباط وهو الاستخراج، مما عرفت بغير نص أو إجماع.

كتعليل الربا في النقدين بالثمنية، فذهب الحنفية إلى بطلانها، وذهب الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة إلى الصحة؛ لأنها مناسبة للحكم فيصح.

يعني: وافق المصنف هنا على ما جعله مذهبا للحنابلة أنه لا يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، وجمهور أهل العلم ومنهم الأئمة الثلاثة، وظاهر كلام أحمد رحمه الله تعالى: أنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

قال هنا: ﴿عند أكثر أصحابنا والحنفية. وإحدى الروايتين عن أحمد﴾.

فمنعوا التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

قالوا: لو كانت صحيحة كانت مفيدة لكنها غير مفيدة، لو كانت صحيحة لكانت مفيدة، ما وجه فائدتها؟ أن يتعدى الحكم بتعديها، إذا: ما دام أنها قاصرة في محلها ما الفائدة منها؟

إذا: هي غير مفيدة، وإذا كانت غير مفيدة لتعدية المحل أو الحكم الفرع لئلا يلحق بها وحينئذ ما الفائدة فيها؟ قالوا إذا: هي غير مفيدة.

قالوا: لو كانت صحيحة كانت مفيدة لكنها غير مفيدة؛ لأن الحكم في الأصل ثابت بغيرها، وليس لها فرع إذ هي قاصرة. إذا لا يلحق بها شيء.

قالوا: وهذا منقوض بالقاصرة بنص أو إجماع. نحن سلمنا بأن التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت بنص .. لا **إشكال فيه**، وكذلك إذا كانت مجمعا عليها سلمتم، هل تتعدى العلة القاصرة المنصوص عليها؟ **الجواب**: لا. إذا: ما الفائدة فيها؟ فالحكم واحد.

فحينئذ نقول: إذا سلمتم بعدم تعدية العلة القاصرة المنصوص عليها أو المجمع عليها مع إقراركم بها، وأنها لا تتعدى، كذلك يمكن أن تكون مستنبطة ولا تتعدى.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٣/٦٣

قالوا: وهذا منقوض بالقاصرة بنص أو إجماع، فإن الخصم وافق على تجويزه -وهم الأحناف-، فلو صح ما قالوه كان النص عليها عبثا، والإجماع عليها خطأ.

وبأن الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم من إثبات الحكم بها، بل لها فوائد وهو ما نص عليه المصنف فيما يأتي.

إذا: لا يلزم من حصر العلة في فائدتها أن تتعدى محلها، هذا ليس بلازم لها، بل تكون علة قاصرة ومستنبطة في محلها، ويفهم منها إدراك حكم الشرع؛ من كونه ربط هذا الحكم بهذه العلة.." (١)

"قال ابن قدامة: فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد. يعني: ابن قدامة رحمه الله تعالى قرر وهو الذي قرره هنا: أن الدلالة على صحة العلة بالاطراد فاسد؛ لأن النقض يرد وهو أن توجد العلة بلا حكم.

فحينئذ ينزل هذا الحكم هنا كتعارض الخاص مع العام، كما أننا نخرج بعض أفراد العام بالخاص ويبقى ما دل عليه اللفظ في بقية الأفراد ولا يعتبر هذا نقضا لأصل العام، بل يبقى حجة فيما بقي من الأفراد، وما خرج بالنص حينئذ قلنا: هذا مخصص. قال كذلك في العلة.

ولذلك قال: (ويسمى تخصيص العلة) لأنه يدل على أن بعض الأفراد -أفراد العلة- وجدت ولم يوجد معها الحكم، وهذا نقض لكنه يعتبر مخصصا لا مفسدا للعلة.

قال: فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد.

قال الشيخ الأمين رحمه الله تعالى: يعني به دوران الحكم مع وجودا فقط لا عدما.

"عدما" هذا العكس وسيأتي، المراد هنا في الوجود، كلما وجدت العلة وجد الحكم، وجدنا العلة ولم يوجد الحكم حينئذ نقول: هذا يدل على فساد العلة، أو نقول: أنه مخصص للعلة!

قال: (والنقض، ويسمى تخصيص العلة عدم اطرادها) يعني: العلة.

﴿وعدم اطراد العلة﴾ قال: (بأن توجد بلا حكم) يعني: ﴿بأن توجد العلة بلا حكم﴾.

﴿مثاله: أن يقال في تعليل وجوب تبييت النية في الصوم الواجب: صوم عري أوله عن النية فلا يصح كالصلاة﴾.

﴿صوم عري﴾ يعني: خلا ﴿أوله عن النية فلا يصح﴾ هذا فرع قيس على الصلاة، والصلاة إذا خلي وعري أوله عن النية لم تصح، لم ينوي إلا في الركعة الثانية أنها ظهر صحت ظهرا؟ **الجواب**: لا .. محل وفاق.

مثله الصوم، لو شرع في الصوم ولم ينوي فحينئذ نقول: هذا لا يعتد به كما أنه لا يعتد بالصلاة إذا لم ينو من أول الصلاة.

قال: ﴿فتنتقض العلة -وهو العري في أوله- بصوم التطوع﴾.

يعني: الصوم وجد ولم توجد معه العلة وهو بطلان الصوم عند عري أوله من النية، أنتم استدللتم على أن الصوم الواجب لا يصح إلا بنية من أوله، قياسا على الصلاة، ننقض هذا الحكم بوجود العلة وهو صوم عري أوله عن النية وصح، وهو صوم النفل. هذا مثال فقط.

قال: ﴿فتنتقض العلة -وهو العري في أوله﴾ يعني: خلو أول الصوم عن النية ﴿بصوم التطوع فإنه يصح من غير تبييت

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٦٣

نية﴾.

إن كان للدليل هذا لا **إشكال فيه**، لكن المراد هنا مجرد مثال.

قال هنا: ﴿ثم اعلم أن تخلف الحكم عن الوصف﴾ الذي هو العلة ﴿إما في وصف ثبتت علته بنص قطعي أو ظني أو باستنباط﴾.

يريد هنا أن تخلف الحكم عن العلة مطلقا. قد تكون العلة قطعية، وقد تكون ظنية، وقد تكون مستنبطة.

﴿والتخلف إما لمانع أو فقد شرط، أو غيرهما، فهي تسعة، من ضرب ثلاثة في ثلاثة﴾.." (١)

"﴿مثال القدح في المستنبطة: تعليل القصاص بالقتل العمد العدوان، مع انتفائه في قتل الأب﴾ وهو واقع، إذا: واقع في الشرع، هل انتفاء الحكم مع تحقق العلة في الأب يجعل نقضا لأصل العلة؟ **الجواب**: لا. بدليل اطراد العلة في غير هذه الصورة، متى ما قتل عمدا عدوانا وجب القصاص.

جاءت صورة وهي: قتل الأب لابنه، انتفى الحكم مع وجود العلة، قتل عمد عدوان بلا شبهة.

حينئذ نقول: الأصل فيه أنه يتبعه الحكم، لكن جاء التخصيص فأخرجت هذه الصورة من مدلول العلة يعني: العلة لها معلولات يعني: لها محال.

حينئذ لها أفراد لا حصر لها، فكدلالة العام على أفراده، صور هذه بتلك، العام له أفراد بلا حصر، العلة لها محال وهذه المحال صور بلا حصر، كما أنه يجوز إخراج بعض أفراد العام بنص كذلك يجوز إخراج بعض أفراد معلولات العلة بنص ولا إشكال، كما سلمنا في العام والخاص نسلم هنا في التعارض بين أصل العلة وما جاء معارضا لها.

إذا: تعليل القصاص بالقتل العمد للعدوان ثابت وهو حق، ودلت عليه النصوص، وجاءت الأدلة دالة على استثناء صورة تحققت فيها العلة لكن انتفى الحكم، لا نرجع إلى أصل العلة ونبطلها.

إذا: وجوده في الشرع يدل على أنه ليس بقادح.

﴿وعدم القدح في المنصوصة كقوله صلى الله عليه وسلم: (٢)> مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيل على رأي﴾.

(٣)> هذا يدل على أن كل ما خرج من عرق فهو ناقض؛ لأن هذه استحاضة، حينئذ هذا دم خرج من عرق.

﴿مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيل﴾ مع كونه خرج من عرق.

إذا: وجدت العلة فيما لو خرج من يده شيء، نقول: هذا وجدت العلة وهو (٤)> لكن لا يعتبر نقضا للعلة، وإنما يعتبر تفصيلا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٦٤/٥

(٢)> إنما ذلك عرق

(٣)> إنما ذلك عرق

(٤)> إنما ذلك عرق

إذا: ثلاثة أقوال هي أشهر ما ذكر في النقض، القول الذي قدمه المصنف أنه (لا يقدح مطلقا، ويكون حجة في غير ما خص) وهذا حق، لكن ينتبه إلى أن المنصوصة لا يتسلط عليها النقض. هذا الذي يستفصل فيه.

قال رحمه الله تعالى: ﴿وليس الخلاف لفظيا، خلافا لأبي المعالي وابن الحاجب.

وتأتي أحكام النقض في القوادح﴾.

القوادح تتعلق بها الكلام بالنقض والعكس والكسر ونحوها، والمصنف قدمها هنا وخالف كثيرا من الأصوليين لأنه يتعلق بها بطرد العلة وعكسها.

قال: (والتعليل لجواز الحكم لا ينتقض بأعيان المسائل) وهو كذلك.

إذا جاءت علة لبيان جواز حكم، وقلنا الحكم يدور مع علته، لو وجدت صورة وليس ما علق عليه الحكم، وإنما هي مسألة يعني: موضوع ومحمول لم يلتفت فيها إلى هذه العلة، هل نأتي نقول بأن هذه الصورة تعتبر نقضا للتعليل؟ **الجواب**: لا.

مثاله -قال هنا-: الصبي حر مسلم فجاز أن تجب الزكاة في ماله كبالغ، فلا ينتقض بغير الزكوي.

يعني: لو قال قائل: زيد له غنم سائمة ومعلوفة .. "غنم" مشترك.." (١)

"لو اجتمع فيه الأمران ﴿ويبقى القصاص، وينتفي القتل بالقصاص قبل إسلامه بعفو الولي﴾ مع أن الحكم واحد ﴿ويبقى القتل بالردة﴾.

﴿وإباحة القتل بجهة القصاص حق للآدمي، وبجهة الردة حق لله تعالى﴾.

إذا: ما دام أنه مقيد دل على أنه مشخص.

﴿ولا يتصور ذلك في شيء واحد، ويقدم الآدمي في الاستيفاء. وقاله قبله أبو المعالي.

واختاره بعض أصحابنا. قال: وعليه نص الأئمة، كقول أحمد في بعض ما ذكره: هذا مثل: خنزير ميت حرام من وجهين﴾ ميتة وكونه خنزيرا ﴿فأثبت تحريمين.

وحل الدم متعدد لأنه ضاق المحل، ولهذا يزول واحد ويبقى الآخر. ولو اتحد الحل بقي بعض حل، فلا يبيح.

وقول الفقهاء: وتتداخل هذه الأحكام، هو دليل تعددها، وإلا فالشيء الواحد لا يعقل فيه تداخل﴾.

يعني: السبب المقتضي للحدث وهو النوم غير السبب المقتضي للحدث وهو اللمس مثلا أو الريح، حينئذ ما ترتب على هذين الحكمين كأن الحدث متنوع في نفسه، كما أن القتل هنا متشخص متنوع كذلك الحدث متنوع، لكن هل ينبني عليه شيء في ذلك؟ **الجواب**: لا.

إلا أن يقال: أنه يزداد إثما فيما إذا اجتمع فيه التحريمان.

وأنه إذا وجد واستحضر أنه بسبب النوم رفع الحدث، وبسبب البول وسبب كذا .. حينئذ ازداد أجرا! قد يقال في مقابل ما ذكر.

أما من حيث ارتباطه بالعلة فلا أثر له البتة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٦٤

قال هنا: ﴿وقول الفقهاء: وتتداخل هذه الأحكام، هو دليل تعددها، وإلا فالشيء الواحد لا يعقل فيه تداخل.

قال: وقول أبي بكر من أصحابنا في مسألة الأحداث: إذا نوى أحدها ارتفع وحده﴾.

هذه مسألة: إذا نوى الحدث المترتب على النوم، ولم ينو الحدث المترتب على البول، هل يرتفع أو لا؟ بناء على هذا؛ أن الحدث متشخص، وقد ينوي بعض ما ترتب على سبب فلا يرتفع .. إنما الأعمال بالنيات، فلا يرتفع الآخر. هذا مبني عل هذه المسألة.

والصواب أن الحدث جنس، والقتل جنس. حينئذ إذا أمكن إفراد أحد النوعين على الآخر كما لو أسلم بعد ردة، حينئذ نقول: هذا انفك بالدليل الشرعي وكذلك هو مرتبط بعلته، أما في الحدث فهذا لا يتأتى.

قال: ﴿يقتضي ذلك. والأشهر لنا وللشافعية: يرتفع الجميع. وقاله المالكية﴾.

وهو كذلك، يعني: لو نوى أحدها فحينئذ يرتفع، لكن يبقى **الإشكال فيما** إذا نوى أنه لم يرتفع أحد الآثار، هنا يبقى هذا فيه شيء من الإشكال؛ لأن الأسباب لا شك أن لها آثار، فإذا نوى أحدها وغفل عن البقية لا **إشكال أنه** يرتفع، لكن لو استحضر أنه نوى ما ترتب على النوم دون ما يترتب على البول مثلا. هذا فيه نظر .. يحتاج إلى تأمل.." (١)

"فما أخرجه نص عليه في النص يعني: داخل في ضمن أفراد العام.

﴿وأما عود العلة على حكم الأصل بالتعميم: فإنه جائز بغير خلاف، كما يستنبط من قوله صلى الله عليه وسلم: (٢)>﴾.

جاء النص "غضبان" فقط، والمراد به التشويش، حينئذ لا يقضي وهو غضبان، وهو جوعان، وهو عطشان، وهو نعسان .. إلى آخره.

قال: ﴿أن العلة: تشويش الفكر، فيتعدى إلى كل مشوش من شدة فرح ونحوه﴾.

قال: (وأن لا يكون للمستنبطة معارض في الأصل).

يعني: ألا يدل النص على أن ثم معارضة مع هذه العلة.

﴿يعني أنه يشترط في العلة إذا كانت مستنبطة: أن لا تكون معارضة بمعارض مناف موجود في الأصل صالح للعلية، وليس موجودا في الفرع؛ لأنه متى كان في الأصل وصفان متنافيان يقتضي كل واحد منهما نقيض حكم الآخر لم يصلح أن يجعل أحدهما علة إلا بمرجح﴾.

إذا: (أن لا يكون للمستنبطة معارض في الأصل) أراد به وصف آخر يصلح كل منهما أن يكون علة، ونحتاج إلى مرجح. إن صلح أن يكون الوصفان علة واحدة أو علتين فلا **إشكال فيه**.

﴿مثال ذلك: أن يقول الحنفي في صوم الفرض: صوم معين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل.

فيقال له: صوم فرض، فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة﴾.

لأنه فيه معنيان أولا: قال: ﴿صوم معين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٦٤

(٢)> لا يقضي القاضي وهو غضبان

فيقال له: صوم فرض، فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة﴾ لكن هذا هل هو وصف لازم يصلح أن يكون علة؟ هل الاحتياط وعدم السهولة فيه وصف صالح للعلية؟ **الجواب**: لا. لكن يجاب عليه بالنصوص السابقة: [١]< ولا بد من تبييت النية، ونحو ذلك.

المراد هنا الأصل وهو ألا يكون للمستنبطة معارض في الأصل، فإن كان كذلك فلا بد من مرجح.

قال: (وأن لا تخالف نصا ولا إجماعا) وهو كذلك لأنه اجتهاد، وإذا كان اجتهادا يشترط فيه ألا يخالف نصا ولا إجماعا.

﴿لأن النص والإجماع لا يقاومهما القياس﴾ وهما مقدمان عليه مطلقا ﴿بل يكون إذا خالفهما باطلا﴾.

يكون اجتهادا في مقابلة النص، ويسمى فساد الاعتبار.

﴿مثال مخالفة النص: أن يقول حنفي: امرأة مالكة لبضعها﴾ دائما يمثلون بالأحناف؛ لأن الأمثلة كثيرة.

﴿امرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها، كبيعها سلعتها﴾.

يعني: قياسا على بيع السلعة.." [٢]

"هكذا علله في تشنيف المسامع، والأولى أن نقول: اجتهاد في مقابلة النص؛ إذ من شرط الفرع أن يكون مجهول الحكم، فإذا كان معلوم الحكم فحينئذ القياس باطل، وهل مراد المصنف هذه الصورة؟ **الجواب**: لا .. نقول: ليس هذا مراد المصنف.

وإما أن يكون غيره. يعني: ما دل على الأصل دل دليل آخر على الفرع، هذه صورة هنا أخرى.

وإما أن يكون غيره وهو مراده فأطلق جماعة المنع –أنه لا يصح–، وقالوا: لا يجوز القياس على المنصوص عليه مطلقا لقضية معاذ –مر معنا– فإنها تفهم امتناع القياس عند وجدان النص، ولم يحدد.

قال: [٣]<.

حينئذ لم يدل على تعيين شيء من السنة أو من الكتاب على إثبات حكم معين، فشمل هذا النوع.

لقضية معاذ فإنها تفهم امتناع القياس عند وجدان النص؛ لأنه ترتيب: فإن لم تجد .. فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي. دل على أنه لا يعدل إلى الرأي إلا عند عدم النص.

حينئذ إذا وجد النص سواء قلنا النص الدال على أصل الحكم أو نصا آخر، نقول: الأصل فيه المنع.

قال: ولكن الأكثرين هنا على الجواز .. أكثر الأصوليين على أنه يجوز إذا اتحد الدليل بطل القياس. يعني: إذا اتحد الدليل الدال على حكم الأصل والفرع دليل واحد، بطل القياس.

وإذا اختلفا، أكثر الأصوليين على جواز القياس.

لأن ترادف الأدلة على مدلول واحد جائز، يعني: عللوا بتعليل آخر .. من باب تكثير الأدلة، وهذا ما ذكرناه سابقا نقول:

---

(١)< إنما الأعمال بالنيات

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٦/٦٥

(٣)< فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: في سنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي

الكتاب والسنة والقياس، كيف جاز القياس مع الكتاب والسنة؟ قالوا: دل دليل آخر منفصل عن الدليل الأصلي.

قالوا: لإفادة زيادة الظن، ويخالف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحدا. فإن القياس في هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن.

يعني: أرادوا أن يفرقوا بين المسألتين، والصحيح أنه لا فرق بين المسألتين.

متى ما كان الفرع منصوصا عليه سواء كان بنفس النص الدال على حكم الأصل، أو بنص منفصل فالأصل منع القياس، والأصل فيه أنه باطل؛ للعلة السابقة.

الصورة الثانية: أن يكون ذلك الحكم المنصوص عليه مخالفا للقياس.

يعني: يقيس على أصل فينتج حكما، ثم يأتي نص آخر يشمل الفرع ثم يخالفه في الحكم، نقدم ماذا هنا؟ نقدم النص، فالقياس يكون باطلا.

فيمتنع مطلقا، وإلا لزم تقديم القياس على النص، وهذا باطل.

القياس له حد. يعني: لا يتعدى حده .. لا يرتفع على الكتاب ولا السنة، إنما هو اجتهاد مقيد بزمن معين وبحال معين.

إذا: (أن لا يكون منصوصا على حكمه بموافق).

فإن كان بمخالف فهو باطل .. لا **إشكال فيه**، كيف بمخالف؟

يعني: يأتي نص يخالف نتيجة القياس. هذا باطل.

(أن لا يكون منصوصا على حكمه بموافق).." (١)

"على كل: الكل قائل به أنه يفيد العلية، لكن الخلاف هنا لفظي: هل هو داخل في الإيماء .. في الإشارة أو لا؟

﴿وقيل: من أقسام الصريح﴾ كما جعلها ابن الحاجب.

﴿وقيل: من أقسام الظاهر﴾.

قال هنا: ﴿والصحيح: أن هذا نوع من الإيماء﴾.

إذا: رجح المصنف أنه من الإيماء.

قال هنا: لأن ترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء يفيد العلية بوضع اللغة، ولم تضع العرب ذلك دالا على مدلوله بالقطع والصراحة بل بالإيماء والتنبيه، وإنما يجعله صريحا لتخلفه في بعض محاله عن أن يكون إيماء وهو حيث تكون الفاء بمعنى الواو فكانت دلالته أضعف.

ويمكن جعله مع الظاهر؛ لأنا جعلنا اللام من الظاهر، لأنها محتمل المعنيين يعني: تأتي في موضع لمعنى وتأتي في موضع للتعليل وهي أظهر في التعليل.

وإذا كانت الفاء قد تأتي للتعقيب فقط دون السببية وهو لغة، وقد تأتي كذلك بمعنى الواو وعاطفة ومجردة لا للتعقيب ولا السببية.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/٦٥

إذا: صار استعماله استعمال اللام، على كل: جعلها المصنف هنا من الإيماء، ولو جعلت من الظاهر لا إشكال فيه.

قال: (وترتب حكم على وصف بصيغة الجزاء).

يعني: من أنواع الإيماء التي تدل على أن الوصف المذكور أو المستنبط علة للحكم المذكور، متى؟

قال: (ترتب حكم على وصف بصيغة الجزاء) هذا يدل على التعليل.

﴿نحو قوله تعالى: ((من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين))﴾.

"يضاعف" هذا حكم، والإتيان بالفاحشة هذا فعل الشرط، رتب عليه الجزاء، دل على عليته.

﴿وقوله تعالى: ((ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها))﴾ هذا حكم ﴿((أجرها مرتين)).

وقوله تعالى: ((ومن يتق الله يجعل له مخرجا)) أي لتقواه﴾.

إذا رتب هنا حكم على وصف بصيغة الجزاء، فدل على أنه علة له.

﴿وقوله صلى الله عليه وسلم من اتخذ كلبا –إلا كلب صيد أو ماشية– نقص من أجره كل يوم قيراطان﴾ إذا: النقص بسبب اتخاذ الكلب وهو علة له.

﴿فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه، ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده﴾.

إذا: هذا فيه معنى السببية الجزاء المرتب على الشرط فيه معنى السببية، بمعنى أنه لولا هذا الوصف لما رتب عليه الجزاء. لو لم "من اتخذ كلبا" لما نقص الأجر. وهكذا.

﴿ومن أنواعه أيضا﴾ أنواع الإيماء:

(ذكر حكم جوابا لسؤال) يعني: عندنا سؤال ويقع في الجواب حكم، ثم يرتب على وصف، لولا أن هذا الوصف له أثر في الحكم لكان حشوا كالسابق فيما مر معنا (ذكر حكم جوابا لسؤال لو لم يكن علته كان اقترانه به بعيدا شرعا ولغة ولتأخر البيان).

يعني: لولا كان السؤال علته يعني: علة لهذا الحكم.." [(١)]

"ولذلك قال هنا: متفق عليه، ففهم منه التعليل بكونه دينا: حجي عنها لأنه دين، كما أن الدين يقضى عن الميت في المال، كذلك الدين يقضى عن الميت في العبادات.

قال هنا: [(٢)]< هذا نظير لما يقع جوابا للسؤال، فليس هو عين الجواب.

وإنما نظيره والحكم واحد لاستواء العلة.

قال هنا: ﴿ومن أمثلة ذلك أيضا ما روي في الكتب الستة: أنه صلى الله عليه وسلم لما سألته المرأة الخثعمية: [(٣)]<﴾.

هذا أظهر مما ذكره المصنف سابقا؛ لأنه عدل مباشرة ولم يذكر الجواب، فدل على أن هذا الجواب نظير الجواب –جواب

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٦٦

(٢)< أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟

(٣)< إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج، أينفعه إن حججت عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه، أكان ينفعه؟ قالت: نعم

السؤال–، لكنه لم يجب **بالجواب** المعين وإنما عدل إلى نظيره لاستواء العلة، فالعلة واحدة .. استواء الحكم والعلة.

﴿فنظيره في المسئول عنه كذلك. وفيه تنبيه على الأصل الذي هو دين الآدمي على الميت، والفرع وهو الحج الواجب عليه، والعلة وهو قضاء دين الميت، فقد جمع فيه صلى الله عليه وسلم أركان القياس كلها﴾ وهو كذلك.

القياس حق وهو ثابت ولا **إشكال فيه**، وأجمع الصحابة عليه، ولكن الغلو في القياس هو الذي ينكر.

إذا: هذه المسألة نوع من أنواع دلالة الإيماء (تقدير الشارع وصفا) أن يقدر يعني: لا ينطق بعين الوصف وإنما يفهم من الكلام.

(لو لم يكن للتعليل كان بعيدا لا فائدة فيه إما في السؤال أو في نظير محله).

"في السؤال" يعني: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود ثم يذكر الحكم عقبه، من الذي يستنطق؟ النبي صلى الله عليه وسلم يعني: يستفصل من السائل، ثم يرتب الحكم.

دل على أن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم هو علة الحكم، ونظيره واضح بين.

قال: (ومنها).

﴿أي ومن أنواع الإيماء أيضا تفريقه صلى الله عليه وسلم بين حكمين﴾ يعني: بين شيئين في الحكم ﴿بصفة مع ذكرهما أي ذكر الحكمين﴾.

يفرق بين شيئين في حكمين ويذكر الصفة، دل على أن هذا الحكم ما علق بصفة إلا لكونه مغايرا للحكم السابق .. للحكم الآخر، وما علق عليه الحكم الآخر إلا لكونه مغايرا للحكم السابق .. وهكذا.

﴿تفريقه صلى الله عليه وسلم بين حكمين﴾ يعني: بين شيئين في الحكم ﴿بصفة مع ذكرهما أي ذكر الحكمين﴾.

إما بذكر صفة فاصلة فهو تنبيه على أن الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذي عرف به المفارقة، ثم تارة يذكر القسمين وتارة يذكر أحد القسمين.

إما القسمين كقوله: (للراجل سهم وللفارس سهمان).." [(١)]

"يعني: نظر المجتهد .. السبر والتقسيم انتهى، فحينئذ إذا كان ثم مناظرة وأرد تمحيص وتحقيق العلة فقال المدعي أو المناظر أو المستدل: هذا سبرت، حينئذ قال هنا: (يكفي المناظر بحثت فلم أجد غيره) يعني: أنه نظر في هذه الأوصاف في الأصل فجمع ما يمكن أن يكون وصفا، ثم يلغي.

يحتمل أن وصفا لم يقف عليه المستدل السابق، يحتمل أنه نظر إلى النص فوجد فيه وصفين وغفل عن الثالث، فحينئذ يكفيه في المناظرة أن يقول: بحثت فلم أجد إلا هذا، أو يقول: الأصل العدم؛ فيستدل بالبراءة الأصلية. يكفيه ذلك، ويحصل له النجاة من الاعتراض.

(ويكفي المناظر) يعني: قول المستدل ﴿في بيان الحصر إذا منع﴾ قال له مثلا: أنت قلت ثلاثة أوصاف والصواب: لا، زيادة على ذلك.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٦٦/٢٢

يكفيه ﴿إذا منع أن يقول﴾: (بحثت) يعني: من طرق نفي العلة (فلم أجد غيره) يعني: غير هذا الوصف.

(أو) ﴿أن يقول﴾ دليلا آخر أو جوابا ثانيا: (الأصل عدمه) ﴿أي عدم غير هذا الوصف﴾.

فحينئذ سلم ﴿ويقبل قوله؛ لأنه ثقة أهل للنظر﴾ غلب على الظن انتفاء ما سواء المذكور فإنه يحصل ظن الحصر فيما ذكره.

﴿ولأن الأوصاف العقلية والشرعية لو كانت﴾ يعني: لو وجدت ﴿لما خفيت على الباحث عنها﴾.

إذا: إذا ادعى إثبات العلة بالسبر والتقسيم، فاعترض عليه معترض بأنه بقي وصف لم تقف عليه، بماذا يجيب؟ يجيب: بحثت فلم أجد غير ما ذكر، أو الأصل عدم الوصف فيما زاد على ما ذكرته؛ لأنك ادعيت وصفا وأنا ادعيت عدمه، ما هو الأصل؟ الأصل العدم. فحينئذ يستمسك به ويكفيه ذلك. يعني: يقبل قوله.

﴿مثاله: أن يقول في قياس الذرة على البر في الربوية: بحثت عن أوصاف البر، فما وجدت ما يصلح علة للربوية في بادئ الرأي، إلا الطعم أو القوت أو الكيل﴾ هذه ثلاثة أوصاف .. حصر.

﴿لكن الطعم والقوت لا يصلح﴾ هذا إبطال ﴿لذلك عند التأمل، فيتعين الكيل﴾.

هذا حصر وإبطال، حصر الأوصاف المحتملة: إما هذا، وإما هذا، وإما ذاك. ثلاثة احتمالات، فأبطل القوت والطعم فتعين حينئذ أن تكون العلة هي الكيل.

﴿أو يقول: الأصل عدم ما سواها. فإن بذلك يحصل الظن المقصود﴾.

هذا جواب المستدل، لكن قد يكون المعترض .. قد يثبت وصفا وقد يسكت، لو سكت المعترض لا إشكال فيه .. نجا المستدل، لكن لو أثبت وصفا قال: بقي عليك وصف كذا، فحينئذ لا بد من النظر.

(فإن بين المعترض وصفا آخر لزم إبطاله) يعني: إن قال: بقي عليك وصف رابع، فلا بد أن يبطله أو يسلم به، فإن لم يبطله حينئذ صار نقضا له. وإن أبطله قبل يعني سلم.." (١)

"وسبر المعترض، وهو قوله: إني بحثت في الوصف المستبقى فلم أجد فيه مناسبة قاصر. والعلة المتعدية أرجح من القاصرة﴾.

يعني: بناء على أن المتعدية أرجح من القاصرة وهو المختار: المتعدية أرجح ولا إشكال فيها.

(وليس له بيان المناسبة).

(وليس له) ﴿أي للمستدل بيان المناسبة بين الوصف الباقي والحكم؛ لأنه حينئذ انتقال من السبر إلى المناسبة﴾.

يعني: من مسلك إلى مسلك، وهذا يؤدي إلى انتشار الكلام وهو ممنوع في باب الجدل والمناظرة، لكن المستدل يحتاج إلى إثبات مرجح يترجح به سبره على سبر المعترض، بأن يبين أن سبره موافق لتعدية الحكم.

ثم قال: (والسبر الظني حجة مطلقا أي سواء كان من ناظر أو مناظر).

لأنه يثير غلبة الظن. هذا مذهب الجمهور.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٠/٦٦

يعني: ماذا يفيد بالعلية؟ هي يفيد القطع أو لا؟

قال: (والسبر الظني حجة) لأنه يثير غلبة الظن (مطلقا) أراد بالإطلاق هنا يعني: ﴿من ناظر أو مناظر﴾.

"ناظر" يعني: بنفسه .. منفك .. في غير باب المناظرة.

و"مناظر" يعني: في باب المناظرة، وهذا مذهب الجمهور واختاره القاضي أبو بكر وقال: إنه أقوى ما تثبت به العلل.

قال: (ولو أفسد حنبلي علة شافعي لم يدل على صحة علته).

﴿ولو أفسد حنبلي علة شافعي في الربا أو غيره لم يدل على صحة علته أي: علة الحنبلي، لتعليل بعض الفقهاء بغير العلة التي علل بها الشافعي والحنبلي﴾.

هذا إذا كانت متعددة. يعني: لو كانت علة الربا ليس إلا الطعم والكيل فقط، أبطلت الكيل هل يحتاج أني أثبت الطعم؟ لا يحتاج.

لكن إذا كانت متعددة: الطعم أو الكيل أو القوت فأبطلت القوت، هل يتعين صحة علتي؟ **الجواب**: لا؛ لوجود وصف آخر لم أبطله، الأوصاف ثلاثة أبطلت واحدة، حينئذ بقي علي واحد آخر، أي النوعين هو؟

وأما إذا كانا احتمالين فقط: إما الطعم وإما الكيل فأبطلت الكيل، هذا صار دليلا على صحة علتي.

(ولو أفسد حنبلي علة شافعي لم يدل على صحة علته).

﴿وليس إجماعهما دليلا على من خالفهما﴾ وهو كذلك، لو اتفق المتناظران حنبلي وشافعي .. ليس إجماعا.

(لكنه طريق لإبطال مذهب خصمه).

﴿أي لكن إفساد علة الشافعي الذي هو الخصم طريق لإبطال مذهب خصمه، وإلزام له أي للشافعي صحة علته أي علة الحنبلي﴾.

يفكك المجتمع هذا، كله بناء على مسألة التقليد، وهذه سيأتي في آخر البحث أنه يجب التقليد، وهذا من أبطل الباطل في التعميم، وأما التفصيل سيأتي.

قال: ﴿وليس إجماعهما دليلا على من خالفهما، لكنه طريق لإبطال مذهب خصمه﴾.." (١)

"﴿كالإسكار للتحريم﴾ فإن تحريمه منصوص عليه، وعلته غير منصوص عليها. هذا مثال يعني، ولكن استنبطها الأئمة بالنظر والاجتهاد، فإن الإسكار لكونه مزيلا للعقل المطلوب حفظه يناسب التحريم، ولذلك ألحقوا به النبيذ وما في حكمه.

إذا: كالإسكار للتحريم. العلة ليست منصوصة على كلام المصنف كمثال، وإنما هي مستنبطة، فهي مناسبة للتحريم.

إذا: حفظا للعقل حرمت الخمر؛ من أجل ما فيه من إسكار.

قوله: فيحكم العقل بوجود تلك المناسبة، قال الشيخ الأمين في التعبير عن هذا الموضع وهو أجود: ويقوم الدليل على استقلاله بالمناسبة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٧/٦٦

العقل هنا قد يقال بأنه يستنبط نعم، لكن يستنبط في ماذا؟ ليس استقلالا وإنما هو بواسطة دليل.

قال: ويقوم الدليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره، فيعلم أنه علة ذلك الحكم.

ومثل بحديث: (١)<، فالإسكار مناسب للتحريم، مقترن به في النص، سالم من القوادح، مستقل بالمناسبة.

قال هنا: ﴿والقتل العمد العدوان للقصاص﴾.

كذلك المناسبة واضحة بينة ((ولكم في القصاص حياة)) [البقرة:١٧٩].

قال: (والمناسبة لغوية) يعني: قيل في التعريف السابق: (تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة). وما هي المناسبة؟ ..

فيلزم منه الدور .. سيرجع إلى التعريف، لكن أبدا هنا **جوابا** عن هذا الاعتراض؛ لئلا يقال بأن ثم دورا في التعريف قال: المناسبة المراد بها اللغوية، ولو أريد بها الاصطلاحية لقيل: تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة، ما هي المناسبة؟ هي تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة .. وهكذا، هذا يلزم منه الدور، يعني: لا يفهم إلا بما اشتق منه.

والمناسبة إذا قيل في التعريف دور؛ لأن معرفة إبداء المناسبة تتوقف على معرفة المناسبة، فكيف يعرف بها؟ ما هو العلم؟ إدراك المعلوم، وما هو المعلوم؟ هذا مشتق من العلم، لا يفهم إلا بفهم العلم. وما هو العلم؟ إدراك المعلوم .. وهكذا .. إلى الصباح.

فحينئذ لا تخرج بنتيجة، يسمى دورا، هنا كذلك.

إذا: ﴿المناسبة هنا﴾ في التعريف ﴿لغوية بخلاف المعرف، وهو المناسبة، فإنها بالمعنى الاصطلاحي، حتى لا يكون تعريفا للشيء بنفسه﴾.

ثم لما عرف المناسبة التي هي المعنى، الذي من أجله يحكم على الوصف بكونه مناسبا، حينئذ احتجنا إلى معرفة ما هو المناسب. إذا: عندنا مناسبة وعندنا مناسب.

قال: (والمناسب: ما تقع المصلحة عقبه).

(ما) هذا وصف، وإن جعلت الحكم الشرعي، مر معنا أن الحكم الشرعي يكون علة، يحرم بيع الكلب لنجاسته، والنجاسة حكم شرعي.

حينئذ هل الحكم الشرعي وصف، إن كان وصفا -وهو كذلك- فلا **إشكال فيه**، وإن لم تجعله وصفا فحينئذ تقول: معلوم، تأتي بلفظ معلوم، وإن جعلته وصفا كذلك لا **إشكال فيه**؛ لأن الأحكام الشرعية هي أوصاف قائمة بمحالها.

قال هنا: (ما) أي: وصف، أو معلوم لشمول الحكم الشرعي.." (٢)

"يعني: دل الشرع على إلغائه، هذا ليس كالمناسب أو الوصف الذي لم يعتبره الشارع ولم يلغه. يعني: الأول والثاني إذا عرفنا المصلحة المرسلة بأنها وصف لم يعتبره الشارع ولم يلغه حينئذ هذا لا **إشكال فيه**، لكن لو جاء الشرع بإلغائه هل يصح التعليل به؟ **الجواب**: لا. ألغى الشرع الفرق في الذكورة والأنوثة في الصلاة مثلا، هل يصح التعليل به في الصلاة؟

---

(١)<كل مسكر حرام

(٢) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٦٧

الجواب: لا. لا يصح.

فقال: هذا لا يجوز التعليل به بالاتفاق، هذا على ما ذكرناه سابقا في الوصف من حيث هو إما أن يعتبره الشارع أو أن يلغيه الشارع، وإما ألا يرد: لم يعتبره ولم يلغه الشارع.

إن اعتبره الشارع اعتبر على أي وجه كان، ثانيا: إن ألغاه الشارع لا يصح الاعتبار به البتة، وهذا الذي عناه بالمرسل هنا الذي ثبت إلغاؤه.

فكأن المصنف يوزع لك المسألة إلى قسمين باعتبار المصالح المرسلة: مصالح مرسلة شهد لها الشرع. إما باعتبار الجنس: جنس الحكم أو جنس الوصف، ومصالح مرسلة لم يعتبرها وإنما هي تعتبر بظن المكلف، فجعل القسم الأول الذي هو المرسل الملائم والمرسل الغريب وإن كان ليس بحجة جعله داخلا في المصالح المرسلة.

وأما المرسل الذي ثبت إلغاؤه وإن سماه مرسلا لكنه ألغاه من جهة العمل فقال: لا يعمل به بالاتفاق، وهذا تصنيف للمناسب على حسب ما ذكرناه.

قال هنا -في الملغى-: ﴿وذلك كإيجاب صوم شهرين ابتداء في الظهار، أو الوطء في رمضان على من يسهل عليه العتق﴾ المثال الذي اشتهر ذكره في الغريب، المصنف هنا رتب ترتيبا يختص به.

قال: (وهما مردودان).

﴿أي المرسل الغريب، والمرسل الذي ثبت إلغاؤه مردودان:

أما الأول﴾ الذي هو الغريب ﴿فعند الجمهور. وأما الثاني: فبالاتفاق﴾.

إذا: المناسب عند المصنف ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل. والمرسل هذا هو المصالح المرسلة، وقسمها إلى ثلاثة أقسام، وإذا قلنا بأن المصالح المرسلة ليست بحجة حينئذ كفينا النظر في نوعية الأقسام.

لكن النوع الثالث هذا متفق عليه وهو ما ألغاه الشرع.

المؤثر والملائم كل منهما دل الدليل على اعتبار الوصف بالنص والإجماع، إلا أن الفرق بينهما عند المصنف -يعني: خلافا مما اشتهر-: أن المؤثر اعتبر فيه عين في عين. يعني: جاء الوصف مخصوصا بالنص أو بالإجماع، وعين الحكم.

وأما الملائم فهو ما لم يكن فيه عين في عين، وإنما عين في جنس أو جنس في عين، أو جنس في جنس.

(وإلا فغريب) يعني: إن لم يعتبر، اعتبره الشارع في ترتيب الحكم على الوصف، لكن لم يدل عليه نص ولا إجماع، وهو ما اشتهر عند جمهور الأصوليين أنه الوصف الذي لم يشهد له الشرع باعتبار ولا إلغاء.

قال رحمه الله تعالى: (فائدة).

لما بين لك شيئا مما يتعلق بالأمثلة السابقة: الجنس، والعين .. هذه ألفاظ تحتاج إلى بيان .. تحتاج إلى تحرير فقال: (أعم الجنسية في الوصف).." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٦٨

"﴿فإذا انضم الدوران إلى المناسبة ارتقى بهذه الزيادة إلى اليقين﴾ فاجتمع دليلان.

﴿وقيل: إنه لا يفيد بمجرده العلة قطعا ولا ظنا﴾.

يعني: لا يفيد التعليل أصلا .. ﴿لا يفيد بمجرده﴾ يعني: الدوران، دون اعتبار مسلك آخر. لا يفيد العلة لا قطعا ولا ظنا.

يعني: لا تثبت به العلة أصلا، لا نقول هذا علة الشيء.

أي: لا يفيد التعليل أصلا؛ لاحتمال كون الوصف الدائر معه الحكم ملازما للعلة لا نفسها، ولذلك يرد رائحة خمر أو جزء منها يعني: أن الدوران لا يدل على أن الوصف الذي دار معه الحكم وجودا وعدما على أنه علة، بدليل ماذا؟ بدليل رائحة الخمر دار معها الحكم وجودا وعدما. ما الفرق بينهما؟

قلتم: الإسكار علة؛ لكون الحكم دار معه وجودا وعدما، وأثبتناه بالدوران، طيب رائحة الخمر، الشدة المطربة؟ هذه يدور معها الحكم وجودا وعدما، فورد هذا الإيراد.

قال هنا: لاحتمال كون الوصف الدائر معه الحكم ملازما للعلة يعني: لا نفسها. كرائحة الخمر أو جزء منها، إلا أن يدل دليل على أن هذا الوصف معتبر في إثبات الحكم فحينئذ يكون حجة.

يعني: لا نكتفي بالدوران، لا بد من دليل خارج يؤكد أن هذا الوصف شهد له الشرع بالاعتبار. وهو قول القاضي وأبي الطيب الطبري والسمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب. وله وجه من حيث إذا أردنا تخصيص الدوران هنا بالعلة لا بالمناط. يرد هذا الإشكال؛ لأن العلة إذا أردنا بها العلة بمعنى ما يفيد قياس العلة.

حينئذ يرد هذا **الإشكال ولا جواب** عنه. والقول بأنه من خارج نقول: نحن لا نريد من خارج نريد الدوران بذاته بنفسه، هل يثبت العلية أو لا؟

إذا كان من خارج ما استفدنا شيئا من هذا المسلك، إلا من جهة التقوية فحسب، أما أنه يثبت العلة ابتداء فلا، فحينئذ نقول: إن كان المراد به ما يشمل قياس العلة وقياس الدلالة فلا **إشكال فيه**.

يعني: ما يكون مناطا للحكم ويعلق به الحكم.

فما دار معه الحكم وجودا وعدما دل على أنه علة أو لازم علة أو جزء علة أو أثر علة .. أو نحو ذلك، شمل النوعين.

قال: ﴿واستدل للأول﴾ الذي أنه يفيده ظنا لا قطعا، أو أنه لا يفيد ظنا ولا قطعا.

﴿بأنه لو دعي رجل باسم فغضب، وبغيره لم يغضب، وتكرر ذلك منه، ولا مانع: دل أنه سبب الغضب﴾ الدليل هذا ركيك.

﴿لو دعي رجل باسم فغضب﴾ اسمه محمد قال: يا عمرو! فغضب .. يا عمرو! غضب .. عمرو! إذا: دار الحكم، فعلمنا أن غضبه لأنه نودي ودعي بغير سمه، هذا دليل!

قال هنا: (ولا يلزم المستدل نفي ما هو أولى منه) يعني: بالعلة في هذا المقام.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٤/٦٨

"قال الفتوحي: (قلت: بل صفة مسموعة) يعني: التعبير بالعرض فيه إشكال، هو عنده إشكالان، أولا: من حيث التعبير بكون الصوت عرضا مسموعا، والعرض لا يوصف به صفات الباري جل وعلا، فإذا قيل: الباري يتكلم بصوت، إذا: ثبتت الصفة، هل هي عرض؟ لا نعبر عنها بأنها عرض، وإنما نقول: صفة، كما أقر النبي صلى الله عليه وسلم قول الصحابي: صفة الرحمن، فهي صفة ثابتة، لكن يبقى في كيفية إخراج هذا الصوت.

فرجع رحمه الله تعالى بقوله: (قلت) يعني: (بل).

كما قال في الشرح: ﴿الأخلص في العبارة﴾ لئلا يرد **الإشكال بأن** صوت الباري لا يقال عنه بأنه عرض وإنما هو صفة نقول: الصوت (صفة مسموعة. والله أعلم).

ليشمل الصوت الذي هو صفة لله تعالى فإنه لا يطلق عليه عرض وإنما هو صفة، بقي **إشكال آخر** في شرحه وهو تفسير كيفية الصوت، فلزم منه كما قوله: ﴿فصوت المتكلم: عرض حاصل عن اصطكاك أجرام الفم﴾ نقول: لا يلزم منه ذلك، فثم إشكالان على ما ورد هنا.

﴿قال في شرح التحرير: وإنما بدأنا بالصوت؛ لأنه الجنس الأعلى للكلام الذي نحن بصدد الكلام عليه﴾.

ثم قال: (واللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف) هذا كذلك فيه نوع من الإشكال؛ لأنه لا يلزم من اللفظ الذي هو القول والكلام أن يكون معتمدا على بعض مخارج الحروف، وإنما هذا الشأن في المخلوق الذي هو الإنسان، وأما المخلوق الذي ليس بإنسان كذلك لا نجزم؛ لأننا نقطع بأن السماوات تكلمت وبأن الأرض تكلمت، وبأن الحجر سمعه النبي صلى الله عليه وسلم يسلم، وقد قال الله عز وجل: ((وإن من شيء إلا يسبح بحمده)) [الإسراء:٤٤] فحينئذ نقول: هذه كلها تتكلم وتسبح بحمد الله تعالى، ولم يرد حرف واحد أنها تكلمت بمخارج، ثم هذه المخارج تكون معتمدة على اللسان والحلق ونحو ذلك.

(واللفظ) ﴿في اللغة: الرمي﴾ يقال: لفظت النواة إذا رميتها.

﴿وفي الاصطلاح﴾ (صوت) عرفنا معنى الصوت أنه كل ما يسمع، كل ما يدرك بحاسة السمع فهو صوت.

(معتمد على بعض مخارج الحروف) ﴿لأن الصوت لخروجه من الفم صار كالجوهر المرمي منه فهو ملفوظ﴾.

يعني: اللفظ هنا استعمل وأريد به اسم المفعول، يعني أطلق المصدر وأريد به اسم المفعول.

﴿فأطلق اللفظ عليه من باب تسمية المفعول باسم المصدر، كقولهم: نسج اليمين: أي منسوجه، إذا تقرر هذا، فاللفظ الاصطلاحي: نوع للصوت، لأنه صوت مخصوص. ولهذا أخذ الصوت في حد اللفظ، وإنما يؤخذ في حد الشيء جنس ذلك الشيء﴾ كما مر معنا.

إذا: اللفظ صوت، هل كل صوت يكون لفظا؟ **الجواب**: لا، هذا معنى كون الجنس المأخوذ في الحد أعم من المحدود .. لابد أن يكون أعم من المحدود.." [(١)]

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٧

"﴿فإنهما تارة يستعملان على أصلهما﴾ وهو الماضي ﴿كنعم زيد أمس﴾ هذا فعل ماضي، ويدل على الزمن الماضي.

﴿وبئس زيد أمس﴾ وهذا دال على الزمن الماضي ولا **إشكال فيه**، كقام وجلس.

وتارة يسلبان الدلالة على الزمن ﴿وتارة يستعملان لا بنظر إلى زمان، بل لقصد المدح أو الذم مطلقا كنعم زيد﴾ رجلا، هذا فيه مدح، المدح يناسبه ماذا؟ أن يتصف زيد بالصفة الممدوح بها مطلقا: نعم زيد رجلا، رجلا أمس واليوم ليس برجل؟ هل هذا مدح؟ هذا ذم وليس بمدح.

حينئذ يناسبه سلب الفعل عن الزمن، فيقال: نعم زيد رجلا مطلقا، فسلب الزمن فدل على الماضي والحال والاستقبال، وكذلك بئس زيد رجلا.

إذا: هذا ما يتعلق بالقسم الأول وهو الفعل (فإن استقل بمعناه) فهو على نوعين: إما أن يدل على زمن من الأزمنة الثلاثة وهو ثلاثة أفعال على ما سبق بيانه.

(وإلا) ﴿أي وإن لم يدل المفرد المستعمل بمعناه بهيئته على أحد الأزمنة﴾ مع كونه استقل بالمعنى فهو الاسم (فالاسم) ﴿فصبوح، وغبوق وأمس، وغد: وضارب أمس، وضارب اليوم، ونحو ذلك: يدل بنفسه على الزمان، لكن لم يدل وضعا، بل لعارض. كاللفظ بالاسم ومدلوله﴾ يعني: دلالة اللفظ على الزمن قد تكون وضعية وقد تكون طارئة، إن كانت طارئة فحينئذ لا اعتبار بها في الحكم على كون الكلمة اسما أو فعلا، وإذا كانت لازمة للكلمة فينظر فيها، إن كان المراد بالزمن أحد الأزمنة الثلاثة المعلومة: الماضي والحال والاستقبال فهو فعل، وإلا فهو اسم.

ولذلك نقول ما قد يفهمه البعض بأن الاسم غير مقترن بزمان ليس المراد به مطلق الزمن وإنما المراد به الزمن المعين، وهو أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا قد يدل الاسم على زمن، أمس هذا اسم بالإجماع، مدلوله الزمن، لكنه هل هو الزمن المعين الذي هو أحد الأزمنة التي يدل عليها الفعل؟ **الجواب**: لا.

إذا: كونه دالا على زمن لا يسلبه الوصف بالاسمية، بل هو اسم ودال على زمن.

كذلك صبوح وهو أخذ اللبن في الصباح، صبوح هذا نسبة إلى الصباح، دل على زمن أو لا؟ دل على زمن، لكن هل هو معين؟ **الجواب**: لا، بل هو مطلق.

إذا قاعدة: الاسم قد يدل على زمن مطلق غير معين، بل قد يكون مدلوله الزمن، والذي يجعل الكلمة فعلا لا اسما هو الزمن المعين لا مطلق الزمن، ففرق بين النوعين.

ولذلك قال الشارح: (وإلا فالاسم) يعني: فهو الاسم خبر لمحذوف.

﴿فصبوح﴾ هذا دال على زمن لكنه اسم ﴿وغبوق﴾ وهو أخذ اللبن في آخر المساء كذلك دال على زمن لكنه اسم.

﴿وأمس، وغد: وضارب أمس﴾ هذا بالقيد ﴿وضارب اليوم﴾ هذه كلها أسماء.

دلت بنفسها على زمن لكنه الزمان المطلق وليس هو الزمان المعين الذي يجعل الكلمة فعلا.." (١)

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٩/٧

"(أو عرف) إما بنقل من اللغة أو من العرف.

﴿يعني أو يبين كون لفظه﴾ يعني: المستدل ﴿ظاهرا في مقصوده بالعرف، كإطلاق الدابة على ذوات الأربع﴾.

هنا يحتمل، نعم ليس كالسؤال السابق الذي هو الوضوء، هنا يحتمل إذا قال: الدابة كذا، حينئذ الدابة لها استعمال لغوي واستعمال عرفي: ماذا تعني بالدابة هنا؟ لأنه ينبني عليه كلام.

فحينئذ لا إشكال في هذا.

﴿أو يبين كون اللفظ ظاهرا في مقصوده بما معه من قرينة﴾ .. (أو قرينة).

﴿نحو قوله: قرء تحرم فيه الصلاة، فيحرم فيه الصوم﴾ ويأتي فيقول: القرء هذا يحتمل الطهر والحيض، ماذا تعني به؟ نقول: لا. عندي قرينة.

والمراد به هنا الحيض قطعا وليس الطهر؛ لقوله: تحرم فيه الصلاة. والطهر لا يحرم فيه الصلاة.

فيحرم فيه الصوم. والطهر لا يحرم فيه الصوم، بل يشرع.

﴿فإن قرينة تحريم الصلاة فيه﴾ يعني: في القرء ﴿تدل على أن المراد به الحيض، وكذا لو كان اللفظ غريبا ودلت قرينة معه على المراد، مثل قوله: طلة زوجت نفسها فلا يصح﴾.

المراد بالطلة يعني: المرأة، ما الدليل؟ القرينة: زوجت نفسها.

قال: ﴿فلا يصح فالطلة: المرأة، بقرينة قوله: زوجت نفسها، لا صفة الخمر﴾.

إذا: الجواب هنا يكون بماذا؟ وجوابه بمنع احتماله أو بظهوره في مقصوده ويبين الدليل إما بالوضع، وإما بالعرف، وإما بالقرينة.

قال: (أو تفسيره) يعني: يفسر المقصود.

﴿يعني: أو يكون جواب المعترض بكون اللفظ غريبا: تفسير المستدل للفظه إن تعذر عليه إبطال غرابته﴾ لأنه يحتمل إذا قال: هذا اللفظ غريب، هل كل من ادعى أن اللفظ غريب يقبل منه؟ لا.

فإن أمكن إبطال الغرابة حينئذ صار متعينا، إن سلم به فحينئذ يفسره ولا إشكال فيه.

(أو تفسيره) يعني: أن يفسر مقصوده باللفظ.

﴿أو يكون جواب المعترض بكون اللفظ غريبا: تفسير المستدل للفظه إن تعذر على المستدل إبطال غرابته﴾ يعني: سلم بغرابته .. سلم بكون اللفظ غريبا.

﴿بأن يقول: مرادي المعنى الفلاني، لكن لا بد أن يفسره بما يحتمله اللفظ وإن بعد، كما يقول: يخرج في الفطرة الثور، ويفسره بالقطعة من الأقط.

قال ابن الحاجب وابن مفلح وتابعهما صاحب التحرير﴾ (ولو قال) ﴿أي المستدل﴾ (يلزم ظهوره دفعا للإجمال، وفيما

قصدته لعدم ظهوره في الآخر اتفاقا كفى).

يعني: لو قال المستدل: ﴿يلزم ظهوره أي ظهور اللفظ في أحد المعنيين دفعا للإجمال﴾ قبل منه.." [١]

"﴿وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ فإنه أخر الاجتهاد عن النص﴾.

وصوبه النبي صلى الله عليه وسلم [٢]> فصوبه النبي صلى الله عليه وسلم فدل على أن رتبة القياس بعد النص.

ولما اتفقوا عليه فيما سبق. يعني: كيف يكون القياس مخالفا للإجماع؟ إذا كان النص معلوما –معلوم الحكم–، إما أنه داخل في دليل الأصل أو دل عليه دليل آخر، أو يكون معلل ونحو ذلك.

فقياسه على أصل مع العلم بحكم الفرع يكون مخالفا لنص أو إجماع.

بماذا يجيب المستدل؟

قال: ﴿وجوابه أي وجواب القدح بفساد الاعتبار﴾ هم يعلمون الآن المعترض، كيف تعترض؟ فإذا أدخلوا له الاعتراض نقضوا من جهة المستدل.

بماذا يجيب المستدل إلا اعترض عليه بما سبق؟

قال: ﴿وجواب القدح بفساد الاعتبار﴾ إما بالطعن في السند أو بالنظر في المدلول.

إما بالطعن في سنده بضعفه بأن يمنع .. يعني: من وجهين:

أن يبين أن النص لم يعارض دليله.

أن يبين أن دليله أولى بالتقديم من نص المعارض. هذا مجمل ما يجيب به.

أولا: أن يبين أن النص لم يعارض دليله.

الثاني: أن يبين أن دليله أولى. يعني: يسلم بدليل المعترض لكن دليلي أولى بالاعتبار.

قال: ﴿إما بضعفه بأن يمنع صحة النص بالطعن في سنده، بأن يقول: لا نسلم صحة تغسيل علي لفاطمة﴾ يعني: بالفعل يقول: لا يسلم.

من باب الجدل هذا كذب ولا يجوز، يعني: من باب الاعتراض فقط يطعن في السند هكذا! نقول: لا. المراد به أنه عنده لم يصح بالفعل، وليس المراد أنه إذا أراد أن يبطل حجة الخصم يقول: الحديث لم يثبت وهو في صحيح البخاري، نقول: هذا باطل.

﴿بضعفه بأن يمنع صحة النص بالطعن في سنده﴾ منع الصحة.

﴿بأن يقول: لا نسلم صحة تغسيل علي لفاطمة وإن سلم فلا نسلم أن ذلك اشتهر﴾ لأنه ادعى صحة الأثر واشتهر فصار إجماعا سكوتيا، حينئذ لا نسلم الأثر فهو باطل لا يصح، من باب التنزل سلمنا أنه ثابت لا نسلم أن ذلك اشتهر، بل قد يكون خفيا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٨/٧٠

(٢)< أجتهد رأيي ولا آلو

سلم بأنه اشتهر.

﴿فلا نسلم أن الإجماع السكوتي حجة﴾.

إذا: الترتيب في المنع.

﴿وإن سلم﴾ بأن الإجماع السكوتي حجة ﴿فالفرق﴾ إثبات الفرق.

إذا: ثم خصوصية لعلي رضي الله تعالى عنه، هذا كما يدعى في شأن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خاص به، الآن أرادوا أن يدعوا أنه في فعل الصحابي، أنه يحتمل خاص به.

النبي صلى الله عليه وسلم قد يقال بأن له فعلا خاصا من باب التشريع، لكن علي وغيره من الصحابة ليس لهم أفعال خاصة إلا ما خصصه النبي صلى الله عليه وسلم: لن تجزئ عن غيرك. فلا **إشكال فيه**.

وأما هكذا ..." (١)

"(**وجوابهما**) ﴿أي: **جواب** النوعين المذكورين بتقرير كونهما كذلك أي: بتقرير كون الدليل صالحا لاعتباره في ترتيب الحكم عليه، كأن يكون للدليل جهتان، ينظر المستدل فيه من إحداهما، والمعترض من الأخرى، كالارتفاق ودفع الحاجة في مسألة الزكاة.

ويجاب عن الكفارة في القتل: بأن غلظ فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة﴾.

يعني: لا يقال بأنه أخذ تخفيفا من تغليظ، إنما التغليظ وجد في القصاص فيكفي.

﴿ويجاب عن المعاطاة بأن عدم الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة، لا على الرضى﴾.

لأن الصيغة دليل على الرضا فهي أمر خفي فلم يعلق بها الشرع ذلك.

إذا: هذا ما يتعلق بفساد الوضع.

قال هنا: ﴿الرابع: من القوادح:﴾ (منع حكم الأصل).

وقيده المصنف هنا لأنه سيذكر أنواع المنع، وإلا الأصل عند الكثير يذكرون المنع، القادح الرابع هو المنع، ويدخل تحته أربعة أنواع: (منع حكم الأصل) وهو الذي ذكره هنا.

ومنع وجود ما يدعيه علة في الأصل.

ومنع كونه علة.

ومنع وجوده في الفرع.

هذه موانع أربعة.

(منع حكم الأصل) لا يسلم به.

منع وجود ما يدعيه علة في الأصل. هذا منع

وثالثا: منع كونه علة. لا يسلم بأنه علة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٢/٧٠

رابعا: منع وجوده في الفرع. وهذه سيذكرها المصنف أربعة قوادح، والأصل لو جمعها في قادح واحد كان أسلم، لكن قال هنا: (منع حكم الأصل).

﴿أي: منع المعترض حكم أصل المستدل﴾.

هنا انظر! ليس القدح في عين العلة، وإنما هو في حكم الأصل، وإن كان هو لازما للعلة، لكن سلط المنع على الحكم.

﴿كأن يقول حنبلي: الخل مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجاسة كالدهن﴾.

النجاسة حكم الأصل، والدهن هذا هو الأصل، وحكمه النجاسة.

﴿فيقول حنفي: لا أسلم الحكم في الأصل، فإن الدهن عندي يزيل النجاسة﴾.

قال: ﴿الخل مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجاسة﴾ لا يرفع الحدث هذا مسلم به .. لا إشكال فيه، لكن هل يزيل النجاسة أو لا؟ فيه نزاع.

عند الأحناف بكل مائع.

قال: ﴿فلا يزيل النجاسة كالدهن﴾ يعني: الخل لا يزيل النجاسة كالدهن، يقول: لا. لا أسلم، نعم لا يرفع الحدث لكن كونه لا يزيل النجاسة لا، فالدهن يزال به النجاسة عند الحنفي.

﴿فهل يسمع منه منع حكم الأصل أم لا؟﴾ هذا محل خلاف.

﴿فالجمهور قالوا يسمع﴾.

يعني: يقبل منه .. الاعتراض مقبول؛ لأنه ليس كل ما اعترض به المعترض يقبل منه.

حينئذ إذا اعترض على حكم الأصل ومنع منه نقول: "يسمع" كما قال المصنف.

﴿وقال أبو إسحاق الشيرازي: لا يسمع أصلا﴾ حكاه عن ابن الحاجب ووهموه يعني: بأنه لم يثبت عن ابن الحاجب.." (١)

"نعم إذا احتاج إلى وصف لا أثر له في الحكم، لكن له فائدة هذا لا إشكال فيه، لكن الكلام في أنه قد يوهم أن هذا الوصف الذي زاده له أثر في الحكم، فحينئذ هذا يمنع، وأما إذا كان له فائدة فينزل عليه كلام ابن عقيل هنا: ﴿أن له ذكره تأكيدا، أو لتأكيد العلة، فيتأكد الحكم، وللبيان ولتقريبه من الأصل.

وقال: إن جعل الوصف مخصصا لحكم العلة، كتخليل الخمر مائع لا يطهر بكثرة. فكذا بصنعة آدمي؛ كخل نجس، فلا يطهر الأصل مطلقا﴾ أين الجواب؟

﴿وقال: إن جعل الوصف مخصصا لحكم العلة﴾ ثم ذكر مثالا، أين الجواب؟

"إن جعل" هذا إن شرطية لا بد من الجواب.

فيقال: لا تأثير لقولك بصنعة آدمي في الأصل. يعني: سقط لعله إما من الأصل وإما من المختصر، قلنا فيما مر أن الفتوحي اختصر هذا الشرح من التحبير شرح التحرير، اختصره لفظيا لا يغير إلا في بعض المواضع .. الضمائر فقط، فترك شيئا إما

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧٠/١٩

سقط في النسخة وإما أنه سهو.

قال: ﴿فيقال﴾ هذا جواب ابن عقيل ﴿لا تأثير لقولك بصنعة آدمي في الأصل .. ﴾ إلى آخر كلامه.

إذا: الحاصل أنه إن أتى المستدل بما لا أثر له في الأصل لدفع النقض لم يجز، إلا إذا أراد به التأكيد أو بيان أو إيضاح ..

يعني: له فائدة، حينئذ لا إشكال في ذكره.

ثم قال: التاسع، وسيأتي بحثه، والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين ... !!!." (١)

"يعني: الصورة التي هي (الحلي مال غير نام فلا زكاة فيه، كثياب البذلة) هذا يسمى صورة النقض.

﴿إما بمنع وجود العلة في صورة النقض؛ لأن النقض إنما يتحقق بوجود العلة وتخلف الحكم عنها﴾ يعني: التعريف السابق.

﴿فإذا منع وجود العلة لم يتحقق النقض﴾.

يعني: أراد أن ينقض عليه، بمعنى أن العلة موجودة والحكم منتف. هو ماذا يصنع؟

قال: ﴿بمنع وجود العلة في صورة النقض﴾ وحينئذ لم يوجد الحكم لانتفاء العلة.

ولم توجد العلة مع انتفاء الحكم فلا نقض.

﴿فإذا منع وجود العلة لم يتحقق النقض، وإنما تخلف الحكم في الصورة المذكورة لعدم علته، فهو يدل على صحة علته عكسا، وهو انتفاء الحكم لانتفائها﴾ لكن هذا ليس مرادا هنا.

﴿كقوله: لا نسلم أن الحلي كثياب البذلة. ويبرهن على ذلك﴾.

لكنه ليس المراد هنا؛ لأن المراد إثبات العلة دون الحكم، ويمنع ذلك بأن العلة غير موجودة، وأما الانتقال إلى العكس هذا شيء آخر.

هذا الجواب الأول: منع العلة في صورة النقض.

الجواب الثاني: (بمنع وجود الحكم فيها).

﴿أي في صورة النقض. فيقول: حكم ثياب البذلة مخالف لحكم الحلي، ويبين الفرق بينهما﴾.

وإذا أثبت الفرق بينهما اختلفا في الحكم، وإذا اختلفا في الحكم حينئذ منع وجود الحكم فيها فلم يستويا.

قال: ﴿وإذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض، فـ (ليس للمعترض الدلالة على وجود العلة فيها) أي في صورة النقض﴾.

يعني: هل يمكن المعترض من الدلالة على وجود العلة في صورة النقض أو لا؟ قال: لا.

يعني: (ليس للمعترض الدلالة على وجود العلة فيها) ﴿أي في صورة النقض﴾.

بمعنى أنه قال: (بمنع وجود الحكم) يمنع وجود الحكم.

طيب! عدم وجود الحكم قد يكون مع وجود العلة وقد يكون مع انتفاء العلة، هل يلزم المعترض إذا منع وجود الحكم أن

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧٠/٤٠

يبين عدم وجود العلة؟ قال: لا يلزمه، وإنما يبين فوات الأثر.

يعني: الحكم غير موجود.

ثم يحتمل احتمالين: الحكم غير موجود لعدم وجود العلة ولا **إشكال فيه**.

الحكم غير موجود .. غير ثابت مع وجود العلة.

وعلى الاحتمالين أن يكون الموضع غير معلل، إما بعلة غير صالحة أو عدم وجود العلة في المحل.

إذا: ﴿وإذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض، فـ﴾ (ليس للمعترض الدلالة على وجود العلة فيها) يعني: لا يلزم بذلك ﴿أي في صورة النقض﴾.

لا يقيم الدليل على عدم وجود العلة في صورة النقض.

﴿وهذا الصحيح، وعليه الأكثر؛ وذلك لأنها انتقال﴾ انتقال من وضع إلى وضع.." [1]

"الأول: منع وجود الوصف في صورة النقض، فيصير تخلف الحكم لعدم وجود علته فلا نقض إذا على القول بأنه ليس بناقض.

يعني: الوجه الأول: منع وجود الوصف العلة في صورة النقض، فيصير تخلف الحكم لعدم وجود العلة، فليس عندنا نقض.

إذا ادعى المعترض بأن الحكم تخلف عن صورة النقض، فيأتي المستدل ينفي وجود الوصف، هل ثم إشكال؟ لا إشكال.

إذا: منع وجود الوصف في صورة النقض، فيصير تخلف الحكم لعدم وجود علته.

هذه الصورة الأولى.

الثاني: منع تخلف الحكم عن العلة، العلة موجودة ولا أسلم بأن الحكم منع أو تخلف، بأن يقول: الحكم موجود لوجود علته.

الثالث: بيان وجود مانع من تأثير العلة في الحكم، أو فقد شرط.

ومعلوم أن وجود المانع وفوات الشرط لا يستلزم عدم وجود العلة، بل هي موجودة لكنه يكون من التخصيص السابق.

قال: بيان وجود مانع من تأثير العلة في الحكم أو فقد شرط –شرط تأثيرها فيه–، عند من يرى ذلك مانعا من النقض.

الرابع: كون الصورة الواردة فيها النقض مستثناة بالنص من القاعدة الكلية.

يعني: ما يسمى بما خرج عن القياس.

الخامس: هو أن تكون المصلحة المشتملة عليها العلة معارضة بمفسدة أرجح منها أو مساوية لها.

وذكرها الشيخ الأمين مع الأمثلة في المذكرة، يرجع إليها.

﴿الرابع عشر من القوادح﴾: (الكسر).

﴿وهو كالنقض﴾.

الكسر سبق أنه: وجود الحكمة بلا حكم.

قال: ﴿وهو كالنقض﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧/٧١

(الكسر كالنقض) مثله.

يعني: إن قلنا أنه قادح أو قلنا ليس بقادح أو فصلنا.

﴿قال ابن مفلح: الكسر: نقض المعنى﴾.

هو نفسه، فسره بالنقض، لكنه وجهه إلى المعنى لا إلى الألفاظ.

﴿والكلام فيه كالنقض، وقد سبق.

قال في التمهيد: يشبه الكسر من الأسئلة الفاسدة قولهم: لو كان هذا علة في كذا لكان علة في كذا، نحو: لو منع عدم الرؤية صحة البيع منع النكاح﴾ كما مر معنا.

﴿ويشبه ذلك قولهم أخذت النفي من الإثبات أو بالعكس، فلم يجز كالقول في الموطوءة: مغلوبة ما فطرها مع العمد؟ لم يفطرها مغلوبة كالقيء﴾ على ما سبق.

﴿وجوابه: يجوز لتضاد حكمهما للاختيار وعدمه. ولهذا للشارع تفريق الحكم بهما﴾.

﴿الخامس عشر من القوادح﴾: (المعارضة في الأصل).

وقد تكون في الفرع، سيذكرها المصنف لكن عنون هنا بالمعارضة في الأصل.

قال: ﴿وهو﴾ أي: المعارضة في الأصل ﴿أن يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية غير ما علل به المستدل﴾.

هذه معارضة في الأصل: ﴿أن يبدي المعترض معنى آخر﴾ يعني: وصفا آخر ﴿يصلح للعلية غير ما علل به المستدل﴾.." (١)

"يعني: ﴿بعد تسليم علة الأصل في الفرع﴾ وهو داخل فيما سبق.

يعني: الحكم في الفرع مخالف للحكم في الأصل حقيقة، وأنا لا أدري المصنف لماذا يفرق بين هذه الأنواع ويجعل كل واحد منها قادحا برأسه، وكلها متداخلة.

قال: ﴿مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بعد تسليم علة الأصل في الفرع.

مثاله: أن يقيس المستدل النكاح على البيع﴾ البيع أصل والنكاح فرع.

﴿أو البيع على النكاح﴾ يعني: العكس ﴿في عدم الصحة بجامع في صورة، فيقول المعترض﴾ في صورة واحدة يعني: في فرد ﴿الحكم يختلف، فإن عدم الصحة في البيع﴾ ما معناه؟ ﴿عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع﴾ لا تترتب عليه الآثار.

﴿وفي النكاح﴾ عدم الصحة ما هو؟ ﴿حرمة المباشرة﴾.

لكن هذا اشتركا في عدم الصحة، لكن ما يترتب من الآثار هذا أمر مختلف.

قال: (وجوابه ببيان اتحاد الحكم عينا).

يعني: كأن من عارض قال: الصحة في البيع تقتضي عدم حرمة الانتفاع بالمبيع، وعدم الصحة في النكاح حرمة المباشرة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٧١/١٥

كأنه فرق بين الفرع والأصل، نقول: لا.

الفرع لا يصح، والأصل لا يصح، ولا ننظر إلى ما يترتب على الصحة؛ لأن عدم الصحة عدم ترتب الآثار، ثم تختلف الآثار، حينئذ الحكم واحد، من نظر إلى الآثار فرق بينهما وهو الذي عناه هنا، وليس الأمر كذلك.

﴿**وجوابه** ببيان اتحاد الحكم عينا، كصحة البيع على النكاح، والاختلاف عائد إلى المحل يعني: أن البطلان شيء واحد. وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه.

وإنما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا. واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه﴾.

يعني: إذا قيس شيء على شيء، فرع على أصل في عدم الصحة، لا يلتفت للآثار المترتبة على عدم الصحة ولا يجعل ذلك فرقا بين الفرع والأصل.

﴿واختلافه أي اختلاف المحل شرط فيه﴾ يعني: في القياس ﴿يعني: أن اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة. فكيف يجعل شرطه مانعا منه؟!﴾.

(**وجوابه** ببيان اتحاد الحكم عينا).

قال: ﴿واختلافه أي اختلاف المحل شرط فيه﴾ يعني: في القياس ﴿يعني: أن اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة. فكيف يجعل شرطه مانعا منه؟!﴾.

لكن ليس على التفسير الذي ذكره المعترض، نعم اتفاق المحل لا بد منه، والحكم الذي في الأصل لا بد أن يكون بعينه في الفرع: واجبا واجبا، مندوبا مندوبا، حراما حراما، لكن متعلقه فهذا لا **إشكال فيه** أنه يختلف.

﴿أو يجيبه ببيان اتحاد الحكم جنسا﴾ إما عينا وإما جنسا.

(كقطع الأيدي باليد) اجتمع ثلاثة فقطعوا يد زيد. تقطع أيديهم؟ تقطع أيديهم.." (١)

"(ككل موجود مرئي) إن كان المراد به المخلوق فلا **إشكال فيه**، وإن كان المراد به أنه يدخل فيه الخالق في الدنيا نقول: لا، ليس كل موجود هنا الوجود يشمل الباري جل وعلا يكون مرئيا، فيلزم أن يرى في الدنيا. هذا باطل.

(كل ما ليس في جهة ليس مرئيا) ما المراد بالجهة؟ لا بد من النظر هنا فيما ذكره أهل السنة والجماعة في الجهة.

إن كان المراد بها الفوق، فحينئذ نقول: هذا يثبت.

(وكونه لا في جهة دليل منعها).

(أو مع عدمه) ﴿عدم إضمار الدليل﴾.

(كشكر المنعم واجب لذاته فيقلبه) يعني: المعترض.

﴿قال ابن مفلح: أما قلب الدعوى مع إضمار الدليل فيها﴾ الدعوى المراد بها النتيجة، يعني: يذكر نتيجة أو قياسا يذكر فيه مقدمة واحدة فقط، لا يذكر فيه مقدمتين؛ لأن القياس المستقيم أن يأتي بالصغرى والكبرى والنتيجة، قد يأتي بالنتيجة فقط هذه تسمى دعوى، أو يأتي بالمقدمة الصغرى ويحذف الكبرى مثلا، أو يذكر الكبرى ويحذف الصغرى المشهورة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١١/٧٢

حينئذ هذا يسمى دعوى؛ لأنه قول بلا دليل، والقول بلا دليل هذا يسمى دعاوى.

قال: ﴿قال ابن مفلح: أما قلب الدعوى مع إضمار الدليل فيها فمثل: كل موجود مرئي. فيقال: كل ما ليس في جهة ليس مرئيا فدليل الرؤية الوجود، وكونه لا في جهة دليل منعها﴾ منع الرؤية، إذا لم يكن في جهة كيف يرى؟ هذا دليل على أنه يمنع الرؤية.

ومن هنا قول من يقول بأن الله تعالى يرى لا في جهة. هذا نفى الرؤية، هذا لازمه نفي الرؤية، وهذا إنكار للرؤية ولا شك.

﴿ومع عدم إضماره، مثل: شكر المنعم واجب لذاته فيقلبه. فيقال: شكر المنعم ليس بواجب لذاته﴾.

"لذاتهط المراد به المسألة التي مرت معنا: أن دليلها العقل لذاته لا ذات الشرع.

إذا: (زيد قلب الدعوى، مع إضمار الدليل فيها).

قال: ﴿وزيد أيضا قلب الاستبعاد كالإلحاق أي: إلحاق الولد في النسب.

ومن صور ذلك: لو ادعى اللقيط اثنان فأكثر بلا بينة، ولم توجد قافة. وقلنا: إنه يترك حتى يبلغ فينتسب إلى من شاء ممن ادعاه﴾ يعني: اللقيط.

﴿فيعترض بأن يقال﴾: (تحكيم الولد فيه تحكم بلا دليل).

يعني يقول المعترض: ﴿تحكيم الولد فيه أي في النسب تحكم بلا دليل.

فيقال جوابا لذلك: تحكيم القائف أيضا تحكم بلا دليل﴾.

لكن القائف معتبر من جهة الشرع .. يعتبر دليل، لكن لو لم يعتبر شرعا، حينئذ كما أنه حكم القائف بلا دليل فهو تحكم، كذلك اللقيط يحكم في الاختيار بلا دليل، هذا مجرد مثال.." (١)

"قال: ﴿وجوابه: بمنع التكافؤ، وإن تعارضا.

واحتج له أيضا بالقياس على قول الشارع.

وأجاب بما معناه: أنه لا يجوز استصحاب حكم الدليل في الحالة الثانية، إلا أن يتناولها الدليل﴾ والإجماع لا يتناول الصورة الثانية؛ بمعنى أنه خاص، الإجماع ليس عاما.

فإذا قيل بأنهم أجمعوا في غير الصلاة اختص الإجماع بغير الصلاة. فليس له عموم حتى يتناول الصلاة، هذا فرد آخر؛ لأن حال المسلم إما أن يكون مصليا وإما ألا يكون مصليا، فحينئذ إذا فقد الماء إن لم يكن مصليا بالإجماع أنه يتيمم، إن كان مصليا الإجماع السابق لا يتناوله؛ لأن له فردا واحدا، الإجماع خاص فلا يعم.

إذا قوله: ﴿أنه لا يجوز استصحاب حكم الدليل في الحالة الثانية، إلا أن يتناولها الدليل﴾ والإجماع لا يتناول الحالة الثانية.

إذا: الاستصحاب بأنواعه الأول والثاني والثالث الذي ذكره المصنف هذا يعتبر حجة، وأما استصحاب الإجماع في محل الخلاف فليس بحجة؛ لأن الإجماع ليس محله صورة الخلاف وإنما الإجماع محله صورة الاتفاق، فثم صورتان لا يسوى بينهما البتة.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٧/٧٢

وهذه لها دليلها وهذه لها دليلها.

ثم قال رحمه الله تعالى .. أراد أن يمهد لمسألة: شرع من قبلنا.

فقال: (ويجوز تعبد نبي بشريعة نبي قبله عقلا) من جهة العقل، نبي يتعبد بشريعة نبي قبله، جائز عقلا؟ جائز عقلا .. لا **إشكال فيه**.

يجوز عقلا تعبد نبي ما بشريعة نبي ما قبله .. لا **إشكال فيه**.

﴿ليس بمحال، ولا يلزم منه محال، وهذا على الصحيح.

ومنعه بعضهم لعدم الفائدة﴾.

هذا نبي مبعث من عند الله تعالى، ومعه رسالة فالتعبد بها هو الأصل؛ لأن الأصل في النبي إذا لم يكن خاصا الأصل عموم رسالته.

قال: ﴿ورد بأن فائدته إحياؤها ولعل فيه مصلحة﴾.

ثم قال -لما عمم الحكم أراد أن يدخل للنبي صلى الله عليه وسلم-.

(ولم يكن نبينا) ﴿محمد صلى الله عليه وسلم﴾ (قبل البعثة على ما كان عليه قومه) ولا شك أن ما كان عليه قومه هو الشرك الأكبر.

﴿ولم يكن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على ما كان عليه قومه﴾ وهذا لا **إشكال فيه**، ومر معنا: أن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم من الكبائر، وأكبر الكبائر الشرك بالله.

إذا: هو معصوم عن الوقوع في الشرك.

﴿عند أئمة الإسلام. كما تواتر عنه﴾ عليه الصلاة والسلام.

﴿قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: من زعمه فقول سوء.

قال في نهاية المبتدئين: لم يكن على دين قومه قبل البعثة، بل ولد مسلما مؤمنا. قاله ابن عقيل.

وقيل: بل على دين قومه﴾ هذا فاسد.

﴿حكاه ابن حامد عن بعضهم، وهو غريب بعيد﴾ بل فاسد.." (١)

"(ولا من بذل وسعه، ولو خالف قاطعا وإلا أثم لتقصيره).

﴿ولا يأثم أيضا من بذل وسعه، ولو خالف دليلا قاطعا﴾ يعني: ليس حكما وإنما الدليل؛ لأن الدليل قد يكون قاطعا والمدلول لا يكون قاطعا، لا بد من حمل كلامه على هذا.

(وإلا أثم لتقصيره) يعني: إذا لم يبذل وسعه حينئذ أثم لتقصيره؛ لأنه يعتبر مقصرا.

﴿أما عدم إثمه إذا بذل وسعه: فلأنه معذور، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وقد أتى بما يقدر عليه.

وأما إذا لم يبذل وسعه: فإنه يأثم؛ لكونه قصر في بذل الوسع﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٤/٧٣

قال رحمه الله تعالى: ﴿وللمجتهد أن يقول في مسألة واحدة (في وقتين لا) في وقت واحد﴾ (قولين متضادين).

يعني مسألة اجتهادية يقول في وقت بالوجوب، ويقول في وقت آخر بعدم الوجوب. لا إشكال فيه؛ لأنه قد يكون بدا له شيء لم يظهر له في السابق، لكن في وقتين.

لكن في وقت واحد –واجب وليس بواجب- يصح؟ لا يصح، هذا الأصل.

ولذلك أولوا عن الشافعي بما سيأتي.

﴿وللمجتهد أن يقول في مسألة واحدة (في وقتين لا) في وقت واحد﴾ (قولين متضادين) الوجوب وعدم الوجوب، ما حكم كذا؟ قال: واجب ليس بواجب، حرام ليس بحرام، مندوب ليس بمندوب، مباح ليس بمباح .. افعل ولا حرج.

﴿أما كون المجتهد ليس له أن يقول في مسألة في وقت واحد قولين متضادين: فلأن اعتقاد ذلك في الوقت الواحد محال﴾ وهذا واضح لأنه محال.

واجب وليس بواجب في وقت واحد وهو يعتقد هذا. لا يمكن أن يوجد، هذا محال أن يعتقد في وقت واحد الوجوب وعدم الوجوب، هذا لا وجود له.

قال: ﴿وروي عن الشافعي مثل ذلك﴾.

أنه أجاب في وقت واحد بجوابين متضادين، لكن حملوه.

﴿قال أبو حامد: ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر موضعا: ستة عشر، أو سبعة عشر، وهو دليل على علو شأنه﴾.

يعني: أراد أن يبين أنه ليس هذا مما يقدح به الشافعي رحمه الله تعالى.

قال: ﴿وفائدة ذكر القولين من غير ترجيح﴾ يعني: ذكر قولين وإحسان ظن بالشافعي أنه لم يعتقد مدلول القولين. يعني: في بضع مسائل قال فيها: يجب لا يجب، أراد أن يذكر القولين دون ترجيح.

لكنه قطعا لا يعتقد مدلول القولين، وإلا حصل تناقض.

﴿وفائدة ذكر القولين من غير ترجيح: التنبيه على أن ما سواهما لا يؤخذ به﴾ قال: واجب ليس بواجب. إذا: الحق محصور في هذين القولين فلا يجوز إحداث قول ثالث، وهذه فائدة وخاصة من الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وهو إمام الفقه والأصول.

فإذا حصل لك القولين الخلاف هذه فائدة.

قال: ﴿وأن الجواب منحصر فيما ذكر فيطلب الترجيح فيه﴾ فلا يخرج عنه البتة.." (١)

"(والوقف مذهب) ﴿يعني أن الإمام إذا سئل عن مسألة وتوقف فيها، فيكون مذهبه فيها الوقف، والله أعلم﴾.

(فصل: لا ينقض حكم في مسألة اجتهادية).

يعني: ﴿حكم حاكم في مسألة اجتهادية عند الأئمة الأربعة﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٨/٧٤

إذا حكم القاضي بحكم هل ينقض أو لا؟ يعني: من هو أعلى منه هل ينقضه أو لا؟ **الجواب**: لا. إلا في مسألة استثناها المصنف هنا، وستأتي استثناءات كذلك.

﴿ولا ينقض حكم حاكم في مسألة اجتهادية عند الأئمة الأربعة ومن وافقهم؛ للتساوي في الحكم بالظن﴾.

لأنه اجتهاد، وكل منهما اجتهد بما أداه إليه ظنه، فحينئذ هذا إذا نقض سينقض بظن، ثم القاعدة: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد. كل منهما اجتهاد فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد.

﴿للتساوي في الحكم بالظن﴾ يعني: لو نقضه سينقضه بظن. وإنما هو حكم بظن، إذا استويا.

لكن لو ترجح الناقض بأنه نص لا يحتمل التأويل فحينئذ صح النقض، أو أنه محل إجماع صح النقض.

ولذلك هنا تصور المسألة فيما إذا كان النقض بمسألة اجتهادية، ظن بظن.

قال: ﴿للتساوي في الحكم بالظن وإلا نقض﴾ يعني: وإن لم يكن النقض بظن بأن كان المخالف خالف قطعيا، فحينئذ ينقض حكمه ولا **إشكال فيه**.

قال: ﴿وإلا نقض بمخالفة قاطع في مذهب الأئمة الأربعة، إلا ما سبق في مسألة: أن المصيب واحد وذكره الآمدي اتفاقا؛ لأنه عمل الصحابة﴾ يعني: النقض ﴿وللتسلسل﴾ كلما نقض جاء نقضه، والنقض الثاني يأتي ينقضه .. ضاع الحكم.

﴿فتفوت مصلحة نصب الحاكم؛ إذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض﴾ ما دام أنك جوزت الأول جاز نقض النقض.

﴿وهكذا، فتفوت مصلحة حكم الحاكم، وهو قطع المنازعة لعدم الوثوق حينئذ بالحكم، وهو معنى قول الفقهاء في الفروع: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد﴾.

إذا: الأصل في حكم الحاكم أنه لا ينقض هذا في الجملة، وقد ينقض في بعض الأحوال.

(إلا) هذا جاء الاستثناء، يعني: فيما يجوز نقضه.

﴿إلا الحكم﴾ (بقتل مسلم بكافر) هذا خالف نصا، وإذا خالف نصا قاطعا حينئذ جاز نقضه.

﴿وإلا الحكم﴾ (بجعل من وجد عين ماله عند من حجر أسوة الغرماء) جاء النص بهذا التعبير. إذا: إذا خالف الاجتهاد نصا فحينئذ هذا الاجتهاد لا عبرة به.

فإذا حكم به الحاكم يعني: القاضي جاز أن ينقض هذا الحكم، ومثل بهذين المثالين إشارة إلى أنه قد خالف النص، فلو حكم بقتل مسلم بكافر قال: هذا خالف النص ولا يعمل به، ولا يجوز إمضاؤه.

قال: ﴿لمخالفة ذلك لنص آحاد السنة، وسيأتي أن ما خالف نص سنة ولو آحادا ينقض﴾ لأنه ليس باجتهاد.." [١]

"[٢]> فأقره الله تعالى.

يعني: يمكن **الجواب** ليس بنص في المسألة [٣]> حينئذ يقره الله تعالى فصار شرعا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣٤/٧٤

(٢)> لو قلت: نعم

(٣)> لو قلت: نعم

قال: (ولعامي عقلا) هذا توسع، يعني: لنبي ومجتهد، ولكن اختلفوا هل هو واقع أم لا؟ مع الجواز العقلي، بقي العامي هل يجوز أو لا يجوز عقلا؟

قال: (ولعامي عقلا).

يعني: يجوز أن يقال ذلك: احكم بما شئت، وهو الصواب.

(لعامي عقلا) ﴿أي جوازا من جهة العقل؛ لأنه ليس بمحال، لا من جهة الشرع إجماعا﴾ يعني: من جهة الشرع فهو ممنوع.

فحينئذ إذا منعه الشارع وكان محل إجماع لم يجز عقلا، استدلال دائما بالمقابلة.

فقوله: ويجوز عقلا لعامي نقول: لا. لا يجوز عقلا.

ما الذي دلنا؟ إجماع أهل العلم على أنه لا يجوز شرعا.

كيف يجوز عقلا ولا يجوز شرعا؟

إذا: بينهما تنافي. إذا: الشرع جاء بما لم يقتض به العقل! نقول: لا.

الشرع جاء بما يقتضي به العقل وهو المنع في هذه المسألة.

قال: (وفي قول وأخبر فإنك لا تخبر إلا بصواب).

يعني: السابق في الأوامر والنواهي: احكم بما شئت، وهنا لا: أخبر.

﴿ويجوز في قول للقاضي وابن عقيل: أن يقال له وأخبر فإنك لا تخبر إلا بصواب.

ومنعه أبو الخطاب. قال في التمهيد: لو جاز، خرج كون الإخبار عن الغيوب دالة على ثبوت الأنبياء وكلف بتصديق النبي وغيره من غير علمه بذلك.

قال ابن مفلح: كذا قال﴾.

قال: والفرق بالمعجزة.

على كل: إن كان في شأن النبي ويخبره الباري جل وعلا هذا لا **إشكال فيه**، أما غير النبي فهذا يمنع عقلا وشرعا.

(فصل: نافي الحكم عليه الدليل).

الحكم كما يكون تارة بالإثبات فيقام عليه الدليل، ويكون تارة كذلك بالنفي.

وحينئذ يطالب بالدليل، ليس كل نفي لا يطالب بالدليل. نعم في بعض المواضع لا يطالب بالدليل لأنه الأصل، يقول: الأصل عدم التشريع ما يحتاج.

قال هنا: (نافي الحكم عليه الدليل).

﴿عند الأكثر من أصحابنا والشافعية وغيرهم﴾ (كمثبته) يعني: كمثبت الحكم.

﴿أي: كما أن مثبت الحكم عليه الدليل وقيل: ليس على نافي الحكم دليل مطلقا﴾.

يعني: لا في حكم شرعي ولا في حكم عقلي.

﴿وقال قوم: عليه الدليل في حكم عقلي لا شرعي، وعكسه عنهم في الروضة.

ولنا: أنه أثبت بنفيه يقينا أو ظنا. فلزمه الدليل كمثبت﴾.

أراد أن يدلل لها بدليل المتكلمين، وإلا قال الله تعالى: ((قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)) [البقرة:١١١] لما قالوا: ((لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى)) [البقرة:١١١] هذا حكم بالنفي ((لن يدخل الجنة)) هذا نفي .. حكم.." (١)

"﴿وأجازه بعض الشافعية لإجماع السلف على قبول الشهادتين، من غير أن يقال لقائلهما: هل نظرت؟﴾ هذه مسألة أخرى.

يعني: إذا كان أراد الدليل الذي هو الدليل السمعي نقول: بإجماع السلف أنه لا يلزمه، فكيف بالدليل العقلي؟ هذا من باب أولى وأحرى، بل هو معتبر من البدع أن يلزم الناس بأن: ينظر أولا، ثم يقصد، أو أنه يشك. الأقوال الثلاثة مختلف فيها عند الأشاعرة، هذا قول باطل.

قول المصنف هنا .. ما نقله: ﴿من غير أن يقال لقائلهما﴾ يعني: قائل الشهادتين.

﴿هل نظرت؟﴾ يعني: نظرت في الكون واستدللت به على وجود الباري جل وعلا، أو شكيت أولا ثم آمنت.

قال: ﴿وسمعه ابن عقيل من أبي القاسم بن التبان المعتزلي، وأنه يكفي بطريق فاسد﴾ هو فاسد مثله.

﴿قال هذا المعتزلي: إذا عرف الله وصدق رسله، وسكن قلبه إلى ذلك واطمأن به: فلا علينا من الطريق: تقليدا كان، أو نظرا، أو استدلالا﴾.

نقول: لا؛ لأنه ليس كل ما اعتقده يكون معتقدا صحيحا، لا بد أن يثبت بطريق شرعي:

فإما أن ينظر بنفسه في الكتاب والسنة، ويستدل بهما على معتقده.

وإما أن يحال إلى من أحاله الله عز وجل وهو أهل العلم قال: ((فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)) عمم، إن كنتم لا تعلمون في باب التوحيد، وفي باب الرسالة، وفي باب الغيبيات، وفي باب الصلاة والزكاة والحيض والنفاس .. كل هذه داخلة في النص .. كل ذلك داخل في النص.

فالتفصيل ليس عليه دليل، وأما ما ذكره من الدليل العقلي فهو باطل ولا **إشكال فيه**.

أما قوله: فلا علينا من الطريق. نقول: لا. كيف لا علينا من الطريق؟

يعني: ممكن يأخذ معتقده من صحيفة يمكن؟ نقول: لا.

لا بد أن يكون المعتقد صحيح؛ لأنه خبر عن الله تعالى، فلا يجوز حينئذ أن يأخذه إلا من طريق صحيح.

قال هنا: ﴿قال ابن قاضي الجبل في أصوله، قال ابن عقيل: القياس النقلي حجة يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع. ولا يجوز التقليد.

وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول، وبهذا قال جماعة من الفقهاء المتكلمين من أهل الإثبات، وذهبت المعتزلة إلى وجوب النظر، والاستدلال قبل الشرع ولما ورد به الشرع كان توكيدا﴾.

إذا: القياس العقلي لا يكون أصلا في إثبات الشرعيات. يعني: ما يحتج به الإمام أحمد -ونقل بعضهم عنه-: ما يكون في

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣/٧٥

ثانيا الرد على أهل البدع هذا لا **إشكال فيه**، لكن هل الإمام أحمد يستدل ابتداء على إثبات صفة من صفات الباري جل وعلا أو على معتقد ما بدليل عقلي؟ **الجواب**: لا. وإنما يجعل السمع هو الأصل.." [1]

"(لا كفاية له) يعني: لا من ماله، ما عنده ما يكفيه، ولا من بيت المال. ولا كفاية له يعني: ليس ثم ما يكفيه لا من عند نفسه ولا من بيت المال.

(أخذ رزق) بفتح الراء (من مستفت) ﴿على الصحيح﴾.

إن كان متعينا، تعين أن يفتي .. لا يوجد في هذا البلد إلا مفت واحد، ولا كفاية له: هل يجوز له أخذ الأجرة من المستفتي؟

قال: نعم.

قال: (ولمتعين لها) ﴿أي: للفتيا مع كونه﴾.

(لا كفاية له) لا من ماله ولا من بيت المال.

(أخذ رزق من مستفت) ﴿على الصحيح؛ لأنه إن لم يأخذ أفضى إلى ضرر يلحقه في عائلته إن كانوا﴾ إن كان عنده ﴿وحرج، وهو منفي شرعا﴾ [2]>.

﴿وإن لم يفت حصل أيضا للمستفتي ضرر. فتعين الجواز، وقدمه ابن مفلح في فروعه﴾.

إذا: قوله: (لا كفاية له) مفهومه: إن كان له كفاية فلا يجوز وهو الصحيح. اختاره ابن القيم.

إذا: من تعين للفتيا له حالان .. تعين للفتيا يعني: تعين عليه .. لا يوجد غيره.

إما أن يكون له كفاية فلا يجوز أن يأخذ من المستفتي.

وإن لم يكن فحينئذ جاز، والشأن هذا في غير الفتيا.

ولذلك قال:

وآخذ أجر الحديث يقدح

وآخرون جوزوا لمن شغل ... جماعة وآخرون سمحوا

عن كسبه فاختير هذا وقبل

قال: (وإن جعل له) أي: للمفتي.

(أهل بلد رزقا ليتفرغ لهم جاز).

وهو كذلك، قرية قالوا: يا فلان أنت تطلب العلم وتفرغ لنا ونكفيك، تفتي وتعلم وتدرس وتخطب .. إلى آخره، جاز؟ جاز ولا **إشكال فيه**.

(وإن جعل له) ﴿أي: للمفتي﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/٧٥

(٢)> لا ضرر ولا ضرار

(أهل بلد رزقا ليتفرغ لهم جاز) ﴿ذلك على الصحيح.

قال في شرح التحرير: لكن ظاهر هذا: ولو كان له كفاية، وما يقوم به، فيشكل، أو يقال: يفهم من قوله: ليتفرغ لهم. أنه إن كان مشغولا بما يقوم بالعيال، وهو الظاهر﴾.

يعني: قوله: (ليتفرغ لهم) معناه إن لم يتفرغ شغل، وإذا كان كذلك رجعنا إلى المسألة السابقة وهو: إن كان سيتفرغ لهم بحيث سيترك عمله ويترك طلب رزقه، وحينئذ لا بأس أن يأخذ، وإلا فالأصل المنع.

لماذا؟ لأن ما كان عبادة .. لأنه يقوم بواجب، قال تعالى: ((فاسألوا أهل الذكر)) إذا: إفتاء الناس واجب، إن احتيج إليه وكانت المسألة معينة ولا تتأخر -بضوابط سيأتي ذكرها-، حينئذ تعين عليه أن يفتي.

إذا: هو كمن تعينت عليه الصلاة، هل له أن يأخذ؟ **الجواب**: لا. كذلك الشأن في الفتيا.

قال هنا: (وله قبول هدية) لو أهدي للمفتي، لكن الهدية لا يكون فيها شبهة.

(وله) ﴿أي: للمفتي﴾.

(قبول هدية) أطلق الهدية يعني: ليس فيها أي شبهة، إن كان فيها شبهة حينئذ ينظر فيها.." (١)

"﴿والتنويه باسمه﴾ فلان ﴿والسكينة والوقار: ترغب المستفتي، وهم ورثة الأنبياء، فيجب أن يتخلقوا بأخلاقهم، والكفاية؛ لئلا ينسبه الناس إلى التكسب بالعلم، وأخذ العوض عليه. فيسقط قوله.

ومعرفة الناس: تحتمل حال الرواية﴾ يعني: الأخبار .. الرجال يعني.

﴿وتحتمل حال المستفتين﴾ وهو كذلك، حال المستفتين لا بد من معرفتها؛ لأنهم أحيانا يتحايلون على المفتي.

﴿فالفاسق لا يستحق الرخص﴾ يعني: يعرف أن هذا السائل إنما أراد بسؤاله أن يتوصل به إلى محذور شرعي، حينئذ لو كان ثم رخصة فيغلقها، هنا يأتي الفقه.

﴿فالفاسق لا يستحق الرخص فلا يفتيه بالخلوة بالمحارم، مع علمه بأنه يسكر﴾ مثلا، هذا لا يفتيه بالخلوة بالمحارم.

﴿ولا يرخص في السفر لجند وقتنا﴾ لعله شيئا عنده.

﴿لمعرفتنا بسفرهم﴾ وما يفعلون في السفر.

﴿والتسهيل على معتدات على صفات وقتنا؛ لئلا يضع الفتيا في غير محلها﴾.

إذا: المقصود بمعرفة الناس هذه تختلف باختلاف الأزمان والأماكن؛ لأنه ينبني عليه أولا: فهم السؤال، ثم **الجواب** يحل على ..

﴿قال في شرح التحرير: كذا قال. والخصلة الأولى واجبة﴾ الإرشاد وإظهار أحكام الله تعالى واجبة، وترك الريا والسمعة.

﴿وعن عمر مرفوعا: (٢)> حديث حسن رواه أحمد والدارقطني، وقال: موقوفا أشبه.

وعن عمر قال كنا نتحدث: إنما يهلك هذه الأمة كل منافق عليم اللسان. رواه أبو يعلى، وفيه مؤمل بن إسماعيل وهو

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٧٥

(٢)> إن أخوف ما أخاف على أمتي: كل منافق عليم اللسان

مختلف فيه، وقال معاذ: احذر زلة العالم، وجدال المنافق﴾.

"زلة العالم" إذا: العالم تكون له زلة، فلا بد من بيانها، ولا بد من التحذير منها، وهذا لا **إشكال فيه** عند أهل السنة والجماعة.

قال رحمه الله تعالى: (ومن عدم مفتيا فله حكم ما قبل الشرع).

يعني: لو فرض -وهذا لا وجود له، لكن لو فرض- بأن زيدا من الناس يعيش في قرية ما، وجاءته نازلة وليس ثم مفت، فحينئذ ماذا يفعل؟

قال: (له حكم ما قبل الشرع).

ومر معنا أن حكم ما قبل الشرع اختلفوا فيه، وقلنا الصواب: هو الوقف؛ لأن مبنى المسألة على خلو ذلك الزمان عن شرع، وهذه المسألة ليس مسلمة، لا يخلو زمان عن شرع منذ أن خلق الله تعالى آدم أمره ونهاه: افعل ولا تفعل، وهذا هو الأمر والنهي، وهذا هو الشرع.

إذا: لا يوجد منذ أن خلق آدم إلى أن تقوم الساعة لا يوجد زمن خلا عن شرع البتة.

قال: (ومن عدم مفتيا فله حكم ما قبل الشرع) ﴿من إباحة أو حظر أو وقف﴾.." (١)

"﴿ومحله إذا كان في البلد غيره﴾ يعني: لم يتعين عليه؛ لأن الفتيا هذه من فروض الكفايات، وقد تكون حينئذ إذا لم يكن في البلد غيره صارت فرض عين عليه، وإذا كان كذلك لا يجوز ردها، وأما إذا كان في البلد غيره فحينئذ لم يتعين عليه فيجوز الرد.

(لمفت ردها) ﴿ومحله﴾ محل الرد وجوازه.

(إذا كان في البلد غيره) ﴿أي: الراد﴾.

﴿وهو﴾ (أهل لها) ﴿أي: للفتيا﴾ يعني: لغير ذاك، أما أن يكون غيره موجود وليس أهلا للفتيا لا يسوغ له الرد.

قال: (شرعا) يعني: من جهة الشرع، جوز له الشرع ذلك.

وهذا الذي عليه وجهه أنه فرض كفاية، وفرض الكفاية لا يتعين على شخص بعينه، وحينئذ لا يلزم، وخاصة طلاب العلم؛ لأنهم قد يفتنون أنه يسأل يقول: كيف لا أجيب! لا يجوز، هذا كتمان للعلم.

نقول: لا. هذا لا يتعين عليك؛ لأن البلد موجود فيها من يفتي، إذا تقول: اسأل أهل العلم، وأما أنك تتصدر للفتوى هذا تدخل فيما مر معنا.

إذا: (لمفت ردها وفي البلد غيره أهل لها شرعا).

﴿وهذا الذي عليه جماهير العلماء؛ لأن الفتيا -والحالة هذه- في حقه سنة﴾.

هذا اعتبره أنه فرض كفاية على جهة العموم، وفي حق زيد من الناس أنه يعتبر من السنن. ولا **إشكال فيه**.

﴿وقال الحليمي الشافعي: ليس له ردها﴾ لا يجوز ﴿ولو كان في البلد غيره. لأنه بالسؤال تعين عليه **الجواب**﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٣/٧٥

والصواب الأول: أنه لا يتعين عيه.

(وإلا لزمه **الجواب**).

يعني: وإن لم يكن في البلد غيره تعين عليه أن يجيب؛ لأنه فرض عين وهذا قطعا كما قال هنا ﴿ذكره أبو الخطاب وابن عقيل وغيرهما﴾.

(إلا عما لم يقع) هذا تفصيل، ليس كل سؤال يجب أن يجيب عنه؛ لأن بعض المسائل قد تكون حالة نازلة حادثة لا بد من **الجواب** عليها، هذه التي يتعلق بها الحكم.

وأما شيء لم يقع، أو شيء لا ينتفع به السائل. هذا لا نقول بأنه يجب على المفتي أن يفتي.

(إلا عما لم يقع) ﴿فإنه لا يلزمه **الجواب** عنه﴾.

وكذلك (وما لا يحتمله سائل).

سأل عن شيء أكبر منه، فلا يحتاج أن يجاب؛ لأن بعض الناس قد يسأل في أشياء لا تتعلق به.

إن سئل عن شيء يعنيه **فالجواب**، وأما شيء يتعلق بالمجتمع، يتعلق بأشياء أخرى، ما الذي عناك في هذا؟! تسأل عما يعنيك، هذا لا يلزمه أن يجيب .. المفتي لا يلزمه أن يجيب.

فليعلم أن طالب العلم أن المفتي إذا عدل عن **الجواب** في مثل هذه المسائل ليس تركا لما وجب عيه.

قال: (إلا عما لم يقع، وما لا يحتمله سائل) ﴿فإنه لا يلزمه إجابته﴾.

(وما لا ينفعه) ﴿أي: ينفع السائل من **الجواب**، فإنه يلزمه أن يجيبه، وقد سئل الإمام أحمد رحمه الله تعالى عن يأجوج ومأجوج﴾.." (١)

"وقد يورد بعض الأقوال هذه ولا يردها، وتعلق في نفس العامي مسكين، سمع قولا أعجبه، حينئذ نقول: هذا لا يجوز إلقاءه على الناس لأنه يوقع في الفتنة.

وكذلك الأقوال الشاذة، أما المسائل التي وقع فيها نزاع بين أهل العلم وهي أقوال معتبرة والخلاف فيها سهل، هذا لا بأس بذكره.

يعني: ذكر الخلاف للعامة لا **إشكال فيه**.

لكن الخلاف الضعيف، والخلاف الشاذ .. هذه إن ذكرت إنما يكون للتنبيه، وإنما يذكر ما عليه أهل العلم على جهة العموم.

قال: ﴿أنه يحرم إلقاء علم لا يحتمله السامع، لاحتمال أن يفتنه، وذكر ابن الجوزي: أنه لا ينبغي إلقاء علم لا يحتمله السامع.

قال البخاري: قال علي حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟.

وفي مقدمة مسلم عن ابن مسعود: ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم﴾ وهو كذلك، هذا

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٦/٧٦

واقع.

ولذلك بعض طلاب العلم قد يدخل في بعض المسائل فيضيع، لا يكون محصنا. ولذلك إذا دخلوا في هذه الوسائل الإنترنت ونحوها ومنتديات وكتبوا إلى آخره، السني يصير أشعري، والمسلم قد يتنصر، والأشعري قد يكون سني لكن هذا قليل، وحينئذ نقول: هذه كلها سببها أنه ليس أهلا فرمى نفسه في مثل هذه المواضع.

فالأصل في مثل هذه الأماكن المجانبة وعدم الجواز بأن يلج فيها الإنسان إلا إذا كان محكما، فلا يدخل منتديات يرد على الرافضة وهو ضعيف في العلم، أو يدخل يجادل الإباضية ونحوها وهو ضعيف في العلم؛ لأنه قد ينزلق، الأصل أنه يحرم عليه ذلك، إذا دخل قد يأثم، بل يأثم قطعا، حينئذ نقول: مثل هذه المسائل "ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقول لكان فتنة لهم" هذا كذلك في شأن هذه المسائل.

﴿وعن معاوية مرفوعا: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغلوطات. رواه أحمد وأبو داود.

قيل -بفتح الغين واحدها غلوطة- وهي المسائل التي يغالط بها، وقيل: بضمها، وأصلها الأغلوطات﴾.

(وكان السلف يهابونها) يعني: يهابون الفتوى.

(ويشددون فيها، ويتدافعونها) هذه سنة سلفية، فينبغي العض عليها.

يعني: البعد عن مواطن الفتوى، وإذا سئل الإنسان يدفعها ويهاب أن يتكلم في شأن يخشى أن يقع فيما هو محذور، وأما أنه يسارع إليها نقول: هذا من علامات الفتنة.

(وكان السلف يهابونها ويشددون فيها، ويتدافعونها) ﴿وأنكر أحمد وغيره على من تهجم في **الجواب**﴾.

يعني: بعض الناس إذا سئل غيره يتقدم هو، وهذا من العجائب حتى في طلاب العلم، قد أسأل أنا فيجيب.

قال هنا: ﴿وقال: لا ينبغي أن يجيب في كل ما يستفتى فيه﴾ وهو كذلك.." (١)

"يعني: خالف الإمام أحمد وانفرد في بعض المسائل، وخالف أبا حنيفة ومالكا والشافعي، وهذا لا يدل على أن الانفراد ليس بحق، وإنما الحق في صحة الدليل ومدلوله.

وكذلك يقال فيما لو خرج عن المذاهب الأربعة: هل يجوز الخروج على المذاهب الأربعة أو لا؟ هذه مسألة وقع فيها نزاع قديم حديث، والصواب أنه يجوز، لكن بشرط أن يكون القول الذي لم يكن في المذاهب الأربعة، أنه قول لإمام معتبر كالأوزاعي أو سفيان أو نحوهم.

قال: (فصل).

ذكر بعض المسائل المتعلقة بآداب المستفتي والمفتي.

قال: (ينبغي حفظ الأدب مع مفت وإجلاله فلا يفعل معه ما جرت عادة العوام به، كإيماء بيده في وجهه) يعني: يشير بيده.

﴿ولا يقول له ما لا ينبغي﴾.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٨/٧٦

(ولا يطالبه بالحجة) ما هو دليلك؟ ﴿على ما يفتي به﴾.

(ولا يقال له: إن كان جوابك موافقا فاكتب، وإلا فلا) ﴿تكتب (ونحوه) كقوله: ما مذهب إمامك في هذه المسألة؟ أو ما تحفظ في كذا؟ أو أفتاني غيرك بكذا، أو أفتاني فلان بكذا، أو قلت أنا كذا، أو وقع لي كذا﴾.

كل ذلك يعتبر من سوء الأدب مع المفتي، وما أكثرها الآن من طلاب العلم إلا من رحم ربك.

(لكن إن علم غرض السائل لم يجز أن يكتب غيره).

هذا في الكتابة، كانوا قديما كما ذكرت لكم الفتاوى لا تكون على الهواء، والفتاوى التي على الهواء هذه فسادها وضررها أكثر من نفعها؛ لأن السؤال يأتي هكذا مباشرة، ثم يأتي الجواب كذلك مثله .. يكون في أدنى الذهن، ولو تحقق وتأمل ونظر في المسألة لكان الجواب يختلف.

(لكن إن علم ﴿المفتي﴾ غرض السائل) ﴿في شيء﴾.

(لم يجز أن يكتب غيره).

يعني: لا يكتب إلا ما يراه المفتي.

﴿ولا يسأله في حالة ضجر، أو هم، أو غضب، أو نحو ذلك﴾.

قلنا: هذا الشأن في الإفتاء والحاكم، المفتي كالقاضي في هذه المسائل، ويحرم عليه أن يجيب.

﴿وقال البرماوي وغيره: للعامي سؤال المفتي عن مأخذه استرشادا﴾ لكن بأدب.

﴿ويلزم العالم حينئذ أن يذكر له الدليل﴾ يعني: يجوز للمستفتي أن يقول: ما دليلك في كذا؟ لكن يأتي به بأدب.

قال: ﴿إن كان مقطوعا به، لا الظني؛ لافتقاره إلى ما يقصر فهم العامي عنه﴾.

يعني: إن كان واضحا، ودلالته نصا، فحينئذ قد يستفيد منه العامي، لكن هل يلزم المفتي أن يذكر الدليل مع الفتوى؟ قيل: يلزم، وقيل: لا يلزم، وهو الصحيح أنه لا يلزم، إلا إذا كان المستفتي كطالب العلم يفهم الدليل ومأخذ الدليل، فحينئذ لا إشكال فيه.

وأما العامي فلا يلزم المفتي أن يذكر له الدليل .. لقوله تعالى كذا وفي قوله صلى الله عليه وسلم كذا.." (١)

"فيثبت أولا التعارض ثم بعد ذلك يأتي الترجيح، نحن لا نجوز أن يتعادل قطعيان؛ لأن كلا منهما محال يكون، وإذا كان كذلك فحينئذ لا ترجيح بينهما، ولذلك قال: (ولكن تعادل قطعيين محال) ﴿اتفاقا﴾ فلا ترجيح؛ لأنه محال، هذا لا يتصور في الذهن أن يتعارض عقليان قطعيان، أو نقليان قطعيان ثم يرجح بينهما، هذا لا وجود له.

قال: (والمتأخر ناسخ ولو آحادا ومثله قطعي، وظني).

(والمتأخر) ﴿منهما﴾ ظاهر صنيعه والله أعلم أنه يعود إلى القطعيين إذا نقل ذلك ووجد. حينئذ المتأخر ناسخ، وإذا كان ناسخا لا إشكال فيه.

قد يأتي آية قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وتأتي آية أخرى قطعية الثبوت قطعية الدلالة ولكن الثانية ناسخة للأولى، بينهما

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢١/٧٦

تناف؟ **الجواب**: لا. ليس بينهما تناف.

(والمتأخر) ﴿منهما﴾ (ناسخ) ﴿للمتقدم﴾.

لكن بشرط: ﴿إن علم التاريخ بالقطع ولو كان الدليلان آحادا على الأصح﴾.

هنا لعل فيه خلط عند المصنف في الاختصار.

قال: ﴿إن علم التاريخ بالقطع﴾ فإن كان منقولا بالآحاد عمل به أيضا على الأصح.

يعني: إن علم التاريخ .. كيفية نقل التاريخ إما أن يكون بالقطع يعني: التواتر، وإما بالآحاد.

إن كان بالتواتر قال: لا شك أن الثاني ناسخ للأول، وأما إن كان النقل بالآحاد هذا بعضهم توقف فيه، قال: لا .. لا يرجح الثاني بأن يكون ناسخا للأول إن علم التاريخ بالآحاد، يشترط فيه القطع.

ولذلك قال صاحب الأصل –التحرير-: (والمتأخر ناسخ بالقطع ولو آحادا) يعني: ولو كان النقل –نقل التاريخ- بالآحاد، لكن المصنف هنا في شرحه خالف.

قال في التحبير: والمتأخر ناسخ للمتقدم إن علم التاريخ بالقطع، فإن كان منقولا بالآحاد. انظر الكلام في نقل التاريخ. فإن كان منقولا بالآحاد عمل به أيضا على الأصح؛ لأنه انضم إلى ذلك أن الأصل فيه الدوام والاستمرار. وهذه عبارة المصنف أوردها ولعله حصل خلط عنده.

وذكر الأبياري: احتمالا بالمنع؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد.

إذا: (ولو آحادا) الظاهر والله أعلم أنها ترجع إلى نقل التاريخ وليس النظر في الدليلين، وإنما إلى نقل التاريخ، وهذا ظاهر صنيع التحرير وشرحه.

(والمتأخر ناسخ) ﴿للمتقدم إن علم التاريخ بالقطع﴾.

فإن كان آحادا على الأصح.

ولذلك قال: (ولو آحادا) ﴿على الأصح؛ لأنه انضم إلى ذلك: أن الأصل فيه الدوام والاستمرار﴾ هذا في القطعيين.

قال: (ومثله) ﴿أي ومثل القطعيين في عدم التعارض﴾.

(قطعي، وظني) لا تعارض، لماذا؟ لأنه يقدم القطعي لا **إشكال فيه**.." [(١)]

"حينئذ نقول: اللفظ مهمل، وهذا كـ: ديز مقلوب زيد، وهذا يتعلق بالمفردات وهذا لا نزاع فيه، المهمل في المفردات لا نزاع فيه مثل: ديز مقلوب زيد، العرب نطقت بزيد ولم تنطق بديز مقلوب زيد، نطقت بجعفر ولم تنطق برفعج، رفعج هذا مقلوب جعفر ما نطقت به، حينئذ نقول: هذا مهمل مأخوذ من الإهمال وهو الترك وهو الذي لم تضعه العرب.

(و) أما (المركب) فهل من المركب ما هو مهمل؟ هذا محل النزاع، والمصنف هنا رجح أنه يكون مهملا كذلك، وله مثال واحد .. عز مثاله لكن مثله بالهذيان.

(المركب) ﴿من حيث هو﴾ يعني: كونه موضوعا أو لا ﴿فقسمان﴾ (مهمل) وهذا اسم مفعول من أهمل يهمل فهو مهمل،

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٣١/٧٦

فحينئذ يفسر بالترك .. الإهمال هو الترك، فالمهمل هو المتروك، وهل هو موجود أو لا؟ قال: (موجود) بمعنى أنه له مثال، ولا يلزم من ذلك أن تضعه العرب، يعني له مثال ولم تضعه العرب قطعا، ولذلك قال: (مهمل موجود لم تضعه العرب ﴿قطعا﴾. يعني: لم تنطق به العرب.

فحينئذ يكون اللفظ الذي دل على المركب المهمل لم تضعه العرب بمعنى أنها لم تنطق به، فحينئذ نقول: كما هنا فيما مثله بالهذيان، الهذيان: كلام المجنون أو الصبي إذا خلط فتكلم بكلام .. جاء بفعل وفاعل ومبتدأ وخبر، نقول عنه هذا هذيان، لفظ (هذيان) موضوع في لسان العرب، لكن مسماه .. مدلوله .. الذي تكلم به المجنون هل يسمى كلاما مركبا؟ نعم يسمى مركبا، لكن هل وضعته العرب؟ **الجواب**: لا.

هل هو موضوع بمعنى أنه مستعمل؟ **الجواب**: لا، لكن على كلام المصنف هنا أنه موجود بمعنى أنه يصح أن يقال بأنه مركب، لكن يرد **الإشكال أنه** لو قال المجنون: قام زيد، من اشترط القصد في الكلام حينئذ لا يصح أن يسمى هذا اللفظ كلاما، أو هذا المركب كلاما؛ لانتفاء شرط من شروط صحة الكلام وهو القصد، هذا بناء على تفسير الوضع في الكلام. ما هو الكلام؟ هو اللفظ المركب المفيد بالوضع، اختلف في تفسير الوضع هنا، فقال بعضهم: المراد به القصد وهو إرادة المتكلم إفادة السامع، لا بد أن يكون قاصدا، ولا شك أن المجنون والصبي إذا تكلم بكلام وجاء بمركب إسنادي: جملة تامة اسمية وفعلية أنه لم يقصد، فحينئذ على اشتراط القصد لا يسمى كلاما، ثم كذلك إذا تكلم بكلام ليس فيه إفادة جديدة، يعني: ليس مفيدا فائدة جديدة، كذلك لا يسمى كلاما.

على قول من لم يشترط القصد، وفسر الوضع بأن المراد به الوضع العربي، يعني: ما نطقت به العرب وهو الصحيح، فحينئذ يصح أن يقال: بأن ما تكلم به المجنون يسمى كلاما، لماذا؟ لأن العبرة هنا بالمبتدأ والخبر، وضم كلمة إلى أخرى قصد أو لم يقصد هذا ليس لنا دخل فيه؛ لأن بحث أهل اللغة إنما هو في الألفاظ لا في المقاصد، لا نبحث في المقاصد وإنما نبحث في الألفاظ، متى ما قلنا بأن المركب الإسنادي مؤلف من مسند ومسند إليه، قام زيد. قام زيد لا شك إذا تكلم به المتكلم وهو عاقل وقاصد للكلام يسمى كلاما، فالعبرة باللفظ، فإذا نطق المجنون بقام زيد فحينئذ نقول: هذا كلام ولا شك.." (١)

"إذا: (إلى ما وضع لإفادة نسبة) المراد بالنسبة هنا الإسناد، وهو نسبة حكم إلى اسم إيجابا أو سلبا.

فسرنا النسبة هنا التامة احترازا عن النسبة غير التامة، وهي التي تسمى التقييدية، أو النسبة الناقصة لا **إشكال فيه**، وهو كل مركب ليس بكلام، فالكلم غير المفيد فيه إسناد وفيه نسبة، لكنها ليست تامة.

ونفسر النسبة التامة والإسناد التام هنا بحيث يصير السامع لا ينتظر شيئا آخر، المفيد فائدة تامة بحيث لا يصير السامع منتظرا لشيء آخر انتظارا تاما، يعني يسكت، وهذا معنون عندهم بضابط وهو: أنه إذا وجد المبتدأ والخبر، أو وجد الفعل والفاعل، فحينئذ لا ينتظر المخاطب إلى شيء آخر غير أصل في الكلام، وهو إما الفعل مع فاعله أو المبتدأ مع خبره.

إذا: (لإفادة نسبة) أي: إسناد إحدى الكلمتين إلى الأخرى لإفادة المخاطب معنى يصح سكوته عليه، سكوت من؟

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢/٨

سكوت المتكلم على الصحيح.

ومتى يكون ذلك؟ إذا جاء بالفعل والفاعل والمبتدأ والخبر على المشهور عند النحاة.

(وهو الكلام)

(وهو) أي ما وضع لإفادة نسبة وهو أحد قسمي الجملة يسمى كلاما، وعليه: الجملة أعم من الكلام:

كل كلام جملة لا تنعكس

كل كلام جملة لا تنعكس إذ الكلام أحد نوعي الجملة؛ لأن الجملة كلام وزيادة فهي أعم مطلقا، والكلام أخص مطلقا، لا يمكن أن ينفك الكلام عن الجملة، ويمكن أن تنفك الجملة عن الكلام، يعني: يصدق بفرد لا يصدق عليه أنه كلام، مثل: إن قام زيد، إن قام زيد هذا كلم ليس بكلام، ويصدق عليه أنه جملة؛ لأن الجملة هي: المركب الإسناد أفاد أم لا، و: إن قام زيد هذا أفاد فائدة ناقصة لكنها ليست تامة ويسمى جملة، ويسمى كلم لكنه لا يسمى كلاما.

هل يوجد كلام ولا يسمى جملة؟ **الجواب**: لا، قام زيد هذا جملة وكلام.

إذا (إلى ما وضع لإفادة نسبة وهو الكلام) يعني: واللفظ الذي وضع لإفادة نسبة هو الكلام لا غيره، فخرج المركب الإضافي كغلام زيد، غلام زيد مركب تركيبا إضافيا، هل فيه نسبة؟ **الجواب**: نعم، هل نسبته تامة؟ **الجواب**: لا، ولكنها ناقصة، لماذا؟ لأن النسبة التامة هي المفيد فائدة تامة، وهذه لا تكون إلا بمبتدأ وخبر وفعل وفاعل، فإذا قلت غلام زيد فقط ما حصلت النسبة التامة، وإنما حصلت نسبة ناقصة أو نسبة تقييدية وهو كونك نسبت الغلام إلى زيد، لكن هذا اسم، أين المحكوم به على هذا الاسم؟ ليس عندنا في الكلام ذلك.

فخرج المركب الإضافي كغلام زيد ونحوه؛ لأنه لم يفد المخاطب معنى يصح السكوت عليه.

قال: (ولا يتألف إلا من اسمين).

(ولا يتألف) يعني: الكلام (إلا من اسمين) نحو: زيد قائم زيد مبتدأ وقائم خبر، زيد اسم وقائم اسم.

(أو) للتنويع، من اسم وفعل (أو اسم وفعل) يعني: يكون مؤلفا الكلام من فعل واسم، فالنوع الأول يسمى جملة اسمية، والنوع الثاني: يسمى جملة فعلية. وفيهما تفصيل مرده إلى علم النحو.." (١)

"والثاني: وضع لإفادة نسبة اسم الفاعل إلى الضمير الذي هو فاعله. **والجواب** عن السؤال المقدر أن يقال: لا نسلم أن الحد يصدق عليهما﴾ لاختلاف مورد النسبة، فالمثال المذكور نسبته تقييدية، وأما الحد المذكور فالمراد به النسبة التامة فافترقا، فلا يجتمعا.

﴿لأن المراد بإفادة النسبة: إفادة نسبة﴾ تامة، وضابطها: أنه ﴿يحسن السكوت عليها﴾ من المتكلم على الصحيح ﴿وهما لم يوضعا لإفادة نسبة كذلك، انتهى﴾ كلامه.

إذا: لا يرد على تعريف الكلام أو الجملة الذي هو بمعنى الكلام: ما وضع لإفادة نسبة، ما كانت النسبة فيه تقييدية كسائر

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٠/٨

المركبات ما عدا الكلام؛ لأن النسبة فيه ناقصة وليست بتامة.

﴿ولما تقدم أن الجملة تنقسم إلى ما وضع لإفادة نسبة، وإلى غير ما وضع لإفادة نسبة، وانتهى الكلام على الأول﴾ وهو الكلام ﴿شرع في الكلام على الثاني، فقال﴾ (وإلى غير) ﴿أي غير ما وضع لإفادة نسبة﴾ يعني: تامة ﴿وذكر مثاله بقوله﴾ (كجملة الشرط) ﴿بدون جزاء﴾ (أو الجزاء) يعني: ﴿بدون شرط﴾ (ونحوهما) كجملة الصلة، وجملة الحال، وجملة الخبر .. يعني من المركب الإسنادي المقصود لغيره.

المركب الإسنادي نوعان: مركب إسنادي مقصود لذاته وهو الكلام السابق.

والمركب النوع الثاني: مقصود لغيره، يعني: جعل متمما لغيره، وهو: كل جملة وقعت خبرا أو صفة أو حالا أو شرطا أو جزاء أو نحو ذلك، يعني الجملة إذا دخلت جملة، الخبر قد يكون مفردا وقد يكون جملة، إذا قلت: زيد قائم، قائم هذا خبر مفرد لا إشكال فيه.

إذا قلت مثلا: زيد قام أبوه، قام أبوه هذا فعل وفاعل، هل هو كلام؟ فيه تفصيل.

قبل إدخاله الجملة نعم هو كلام؛ لأنه مقصود لذاته، أما بعد جعله جزء الجملة فصار مقصودا لغيره؛ لأنه ما أدخل الجملة إلا من أجل أن يتمم الجملة السابقة، فقولنا: زيد قام أبوه. هذه جملة وهي كلام، لكن جملة: قام أبوه. في ضمن الجملة هذه ليست بكلام لكنها جملة.

هل فيها إسناد؟ نعم فيها إسناد، إسناد تركيبي، لكنه ليس مقصودا لذاته، فلا يسمى كلاما وإنما يسمى جملة دون كلام.

إذا: وإلى غيره) يعني: القسم الثاني من أقسام الجملة ﴿وإلى غير ما وضع لافادة نسبة﴾ أي: تامة والمراد به ما قصد لغيره، والسابق ما قصد لذاته، وذكر مثاله بقوله: كجملة هذه تمثيلية وليس المراد بها الحصر.." (١)

"(أو لم يفهم) مثل بعضهم بما هو دليل ولم يفهم منه شيء، لماذا؟ لأنه قد يكون الشيء مفهما ويفهم منه زيد ولا يفهم منه عمرو، حينئذ حصل الفهم بالفعل لبعض ولم يحصل للبعض الآخر، فحينئذ صار فيه تنازع.

فلو قلنا بأن الدلالة لا تكون إلا بالفعل لاضطرب الأمر معنا، ولكن نقول الصواب هو أنه يشمل النوعين، فيسمى دليلا لمن فهم وكذلك يسمى دليلا لمن لم يفهم، فالأمر سيان.

قالوا: كعدم شق إخوة يوسف قميصه لما جعلوا عليه دم السخلة ليكون الدم قرينة على صدقهم في أنه أكله الذئب، قالوا: يا أبانا أكله الذئب، طيب أكله الذئب كيف أكله الذئب؟ خلع ملابسه أم أنه شق الملابس؟ شق الملابس، هذا الأصل فيه، لكن وضعوا الدم .. دم السخلة ونسوا شق الملابس، ماذا فهم يعقوب؟ فهم أن المسألة فيها مكيدة، لما رأى الدم ولم ير الشق، حينئذ عدم الشق دلالة باعتبار يعقوب عليه السلام، وليس بدلالة باعتبار إخوة يوسف، هذا على أي تعريف؟ على التعريف الأول: فهم أمر من أمر، فيسمى دليلا .. عدم شق القميص ليوسف عليه السلام يسمى دليلا باعتبار يعقوب عليه السلام، ولا يسمى دليلا باعتبار إخوة يوسف؛ لأنهم لم يفهموا ذلك، أراده الله عز وجل، فلم يفهموا ذلك.

لكن على القول الصحيح أنه يسمى دليلا ودلالة ولو لم يحصل الفهم، فنظر يعقوب إلى القميص فإذا هو ملطخ بالدم ولا

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ١٤/٨

شق فيه، فعلم أن عدم شق القميص فيه الدلالة على كذبهم، كذبوا .. مكيدة، وإن لم يفهموا بالفعل ذلك من الأمر الدال عليه، لكنه يسمى دليلا ولا إشكال.

قال هنا: (وهي ما) أي: التي .. أي: الدلالة، شيء) لفظ أو غيره يعني يعم، فسرها المصنف هنا بالتي، الدلالة لا تختص بالألفاظ، ولذلك المحراب دليل، يفهم منه ماذا؟ إذا دخلت مسجدا وجدت محرابا تفهم منه أن القبلة في هذا الاتجاه، إذا دلك أم لا؟ دلك، هل هو لفظ؟ **الجواب**: لا، إذا الدلالة لا تختص بدال يكون لفظا، بل قد يكون لفظا وقد يكون جمادا، ولذلك قال: (ما) حينئذ يحمل على النوعين لفظا أو غيره، حينئذ لك أن تقول: شيء، أو الشيء الذي، والشيء هذا يصدق على اللفظ وعلى غيره.

(يلزم من فهم شيء فهم) ﴿شيء﴾ (آخر) الفهم: إدراك معنى الكلام.

قال الشارح: ﴿يعني كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر. فالشيء الأول: هو الدال، والشيء الثاني: هو المدلول﴾.

قال رحمه الله تعالى: (وهي وضعية وعقلية ولفظية) تنقسم الدلالة إلى نوعين في الأصل، هي من حيث التفصيل ستة أقسام، لكن من حيث الدال نقول: الدال إما لفظا أو ليس بلفظ، هذان قسمان، وكل منهما: إما أن يدل بالوضع أو بالطبع أو بالعقل، ثلاثة أشياء، ٣×٢=٦، لكن المصنف لم يذكرها على جهة التفصيل، وإنما قال:." (١)

"قال رحمه الله تعالى: (والملازمة عقلية وشرعية) ﴿وعادية﴾ (وتكون قطعية وضعيفة جدا وكلية وجزئية) هذه القواعد كالقواعد السابقة.

قال: (والملازمة) يعني بدلالة الالتزام ﴿التي تكون بين مدلول اللفظ ولازمه الخارج أنواع﴾.

عرفنا أن دلالة اللفظ على لازم خارج عن مسماه، يسمى: دلالة التزام، ثم هذه الملازمة بين اللازم والملزوم قد تكون عقلية، وقد تكون شرعية وقد تكون عادية، هذا الذي عناه المصنف هنا (والملازمة) ﴿بين مدلول اللفظ ولازمه الخارج﴾ حينئذ نقول .. فيما سبق قلنا: الإنسان يدل على لازمه الخارج وهو كونه كاتبا، أو الأربعة تدل على لازمها الخارج وهو كونها عددا زوجيا.

حينئذ نقول: هذه ملازمة عقلية أو عادية أو شرعية؟ هنا يرد السؤال.

ولذلك أراد المصنف أن يبين هذا التلازم؛ لأنه قد يوجد تلازم في الشرع بين الأحكام الشرعية وغيرها.

(والملازمة عقلية) ﴿كالزوجية اللازمة للاثنين﴾ والاستدلال بالموجود على الموجد، وهذه دلالة عقلية .. هذه ملازمة عقلية.

قال: (وشرعية) ﴿كالوجوب والتحريم اللازمين للمكلف﴾ هذا الأصل .. من حيث هو، يعني بقطع النظر عن وجود الموانع، وإنما كونه مكلفا يعني انتفت عنه الموانع هذا الأصل، فحينئذ يلزمه الأمر والنهي، الأمر والنهي يتعلقان بالمكلف، فهو لازم له لكن من جهة الشارع، فحينئذ لا ينفك المكلف عن الواجبات.

اللازم ما هو؟ ما لا ينفك عن ملزومه، أو عدم الانفكاك، إذا وجد المكلف هل ينفك عنه الوجوب والتحريم؟ **الجواب**: لا، هل هذا التلازم عقلي؟ لا، وإنما هو من جهة الشرع، وهذا الذي يعنينا هنا.

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٢٠/٨

كذلك التلازم الشرعي لو حكمنا بصحة صلاة زيد، قلنا: صلى صلاة صحيحة، أو أخبر هو عن صلاته بأنها صحيحة، فحينئذ نقول: لزم منه استيفاء الشروط وانتفاء الموانع، ووجود الأركان مع القدرة عليها والواجبات، يلزم من الصحة وجود الشروط والأركان، لما حكمنا على صلاته بكونها صحيحة حينئذ حكمنا بوجود الأركان على وجهها الصحيح، وحكمنا على وجود الشروط على وجهها الصحيح وهكذا.

﴿وعادية﴾ يعني: التلازم بين اللازم والملزوم من جهة العادة طبيعة يعني، قال: ﴿كالارتفاع اللازم للسرير﴾ هذا قد يخلو عنه وقد لا يخلو، قد يوجد عرف حينئذ السرير يكون على الأرض مستو به، لكن في العادة السرير يكون مرتفعا، هذا من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى وقتنا الحاضر.

(وتكون قطعية وضعيفة جدا) هذا من حيث القوة.

(و) ﴿قد﴾ (تكون) ﴿الملازمة﴾ بين اللازم والملزوم (قطعية) ﴿كالوجود اللازم للموجود﴾ يعني: لا يعتريها تغيير ولا تشكيك، فإذا وجد .. أنت مخلوق الآن، إذا: يلزم من ذلك: أنك موجود بموجد .. فعل موجد، فحينئذ لك خالق، هذا نقول: اللازم قطعي لا إشكال فيه.." [1]

"لأمر خارج عن الذات، فموضوع علم الطب مثلا: هو بدن الإنسان، لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له، وموضوع علم النحو: الكلمات، فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الفرائض: التركات، فإنه يبحث فيه من حيث قسمتها ... إذا علمت ذلك: فالعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو – أي لذاته– كالتعجب اللاحق لذات الإنسان، أو تلحق الشيء لجزئه، كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان "بواسطة أنه حيوان، أو تلحقه بواسطة أمر خارج عن المعروض مساو للمعروض، كالضحك العارض للإنسان" بواسطة التعجب ...).

قال المرداوي في "التحبير" (١/ ١٤٣): (موضوع الفقه: أفعال العباد من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها).

قال الغزالي في "معيار العلم": (موضوع الفقه أفعال المكلفين من جهة ما ينهى عنها أو يؤمر بها أو يباح أو يندب أو يكره).

الثالث:

قال المرداوي في "التحبير" (١/ ١٦٧): (فخرج بقوله: العلم بالأحكام: العلم بالذوات والصفات والأفعال. قال العلماء: (لا بد للعلم من معلوم، وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم، وإن احتاج؛ فإن كان سبباً بين الأفعال والذوات فهو الحكم، وإلا فهو الصفة كالحمرة والسواد)).

ولكن في إطلاق خروج الصفات إشكال، وهو ما سوف نتعرض له بإذن الله في التنبيه التالي.

الرابع – **إشكال في** إطلاق خروج الصفات:

لكن في إطلاق خروج الصفات **إشكال وذلك** أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من

---

(١) شرح مختصر التحرير للفتوحي، أحمد بن عمر الحازمي ٩/١٠

جملة صفاته فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد (١).

والجواب أن هذا **الإشكال مبنى** على أن الحكم المذكور في تعريف الفقه هو الحكم الشرعي، الذي هو خطاب الله، وصفة من صفاته، وليس هذا هو المراد هنا،

---

(١) انظر: "نهاية السول" للإسنوي (١/ ٢٣)." [١]

"تعريف المحرم اصطلاحاً:

قال الشيخ: (ما نهى عنه الشارع على وجه الإلزام بالترك).

قوله: (ما نهى عنه) خرج ما أمر به كالمندوب والواجب، وما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته كالمباح.

وقوله: (على وجه الإلزام) أخرج المكروه لأن النهي عنه ليس على سبيل الحتم واللزوم كما سيأتي.

وأما قوله: (بالترك) في آخر هذا التعريف فزيادة لا حاجة لها ويستقيم التعريف بدونها، ويكون جامعا مانعا، فهي لم تضف معنى جديدا بل معناها مضمن في قوله (ما نهى عنه).

تعقب والرد عليه (١):

تعقب الشيخ عطاء الماتن في تعريفه للمحرم بأنه غير مانع، وذكر أنه لابد من إضافة قيد: (من بعض الوجوه)، أو (بوجه ما)، أو (على جهة ما)، أو بوجه من الوجوه) حتى يخرج من التعريف المكلف الذي كان نائمًا، أو كان ناسيًا، أو كان مكرهًا.

وهذا التعقب غير سديد، وقد سبق ذكر أن النائم والناسي غير مكلفين فلا يصح دخولهم في الحد أساسا، وأما الإكراه فقد اختلف العلماء فيه (٢) هل هو مانع من التكليف أم لا، وظاهر كلام الشيخ العثيمين وكذا الشيخ عطاء أنه مانع من التكليف فلا يصح التعقب به بل يكون لاحق بالنائم والناسي في عدم التكليف حال قيام المانع فلا يصح دخولهم في الحد، وأما على قول من ذهب إلى أن الإكراه ليس بمانع من التكليف فيكون داخلا في الحد ولا يصح خروجه منه، فعلى كلا التقديرين لا يصح

---

(١) تعقب الشيخ عطاء الماتن في تعريفه للمحرم بأنه غير جامع، وقال أنه لا يدخل فيه ما يستفاد منه التحريم بغير صيغة النهي، وذلك كوصف الفعل بالتحريم، أو الحظر، أو القبح، أو بذم تاركه، أو ترتب العقاب على تركه، وأفاد أن حل هذا **الإشكال إنما** يتجه بتعرف المحرم بأنه (ما طلب الشارع تركه على وجه الجزم). وهذا التعقب غير سديد، وقد سبق **الجواب** عنه في الواجب، فلا داعي لإعادة الكلام هنا مرة أخرى.

(٢) وسوف يأتي - بإذن الله - الكلام عليه في باب موانع التكليف.." [٢]

---

(١) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/٧١

(٢) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/١١٦

"فقالوا: "الكاف" زائدة في الكلام من حيثُ التركيب فلو قيل: ليس مثله شيء. أي ليس شيء مثله، لاستقام الكلام، إذًا فنحمل الآية الكريمة على أن "الكاف " زائدة مجازًا (١).

س: فما الفائدة؟

ج: الفائدة: توكيد النفي، كأن هذه الجملة صارت جملتين، كل جملة فيها ما يدل على نفي الماثلة، كأنه قال: "ليس كهو شيء"، "ليس مثله شيء"، فيكون المراد بالزيادة هنا التوكيد.

وبهذا التقرير نسلم من معارضات واعتراضات كثيرة وإلا فإن الناس تكلموا في هذه الآية كلامًا طويلًا عريضًا. لكن اخترنا هذه الآية من أجل تقريب المعنى فيها، ولا نلتفت إلى ما سطره بعض العلماء حول هذه الآية، فقد أوردوا من الإشكالات والاعتراضات والإجابات الأشياء الكثيرة، نقول: التوكيد في اللغة العربية جارٍ مجرى التكرار، كما لو قلتَ: "جاء زيد نفسه "كأنك تقول: "جاء زيد زيد").

الأمر

تعريف الأمر:

قال الشيخ: (قول يتضمن طلب الفعل على وجه الاستعلاء).

وهذا التعريف قريب من تعريفات الحنابلة للأمر وموافق لأصولهم.

قال الشيخ (٢): فخرج بقولنا: " قول " الإشارة فلا تسمى أمراً وإن أفادت معناه.

---

(١) قال الشيخ في "شرح نظم الورقات" (ص/٧٤): (هل الكاف في قوله تعالى: (لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ) هل هي زائدة بمعنى أن وجودها كالعدم؟ **الجواب**: لا؛ فإنك لو حذفتها نقص توكيد الكلام، فليس فيها زيادة، وهي في مكانها لازمة؛ لأن المراد بها توكيد نفي المثل، فإذا جاءت الكاف الدالة على التشبيه مع "مثل" صار كأن "المثلَ" نُفِي مرتين، فنحن نقول: الزائد هو الذي وجوده كالعدم، والكاف في: (لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ) ليس وجودها كالعدم أبدا، ولو كان وجودها كالعدم لكان في كلام الله ما هو لغو لا فائدة منه، فسبحان الله! لو تصور الإنسان هذا القول لكان قولا شديدا أن يكون في كلام الله شيء زائد، ليس له معنى، فنقول: الكافُ ليس فيها زيادة، هي في موضعها أصلية حقيقية تفيد معنى أبلغ مما لو حُذِفَت).

(٢) وهذا كلامه في الأصل (ص/٢٣)، والشرح (ص/١٣٧ - ١٣٨) مع بعض التصرف.." [1]

"الأولى - إن قوله (الشيخ والشيخة) عام أريد به الخاص (١)، وهو المحصن من الشيوخ، وإنما قلنا ذلك توفيقا بين عمل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من رجم المحصن دون غيره، وتوفيقا بين الآية والحديث، وإلى هذا أشار جماعة من السلف، قال الإمام مالك - رحمه الله- في «الموطأ» (٢/ ٨٢٤): «قوله (الشيخ والشيخة) يعني الثيِّب والثَّيبة».

الثانية - أن هذا من باب التعبير عن الجنس بالأنقص، قال الزركشي في "البرهان" (٢/ ٣٥): (وفي هذا سؤالان الأول ما

---

(١) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/١٨١

الفائدة في ذكر الشيخ والشيخة وهلا قال المحصن والمحصنة؟

وأجاب ابن الحاجب في أماليه عن هذا بأنه من البديع في المبالغة وهو أن يعبر عن الجنس في باب الذم بالأنقص فالأنقص وفي باب المدح بالأكثر والأعلى فيقال لعن الله السارق يسرق ربع دينار فتقطع يده والمراد يسرق ربع دينار فصاعدا إلى أعلى ما يسرق وقد يبالغ فيذكر مالا تقطع به كما جاء في الحديث (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده) وقد علم أنه لا تقطع في البيضة وتأويل من أوله ببيضة الحرب تأباه الفصاحة).

وينتج عن هاتين المقدمتين أن جنس المحصن يرجم إذا زنى، وهو الموافق للحديث وعمل النبي – صلى الله عليه وسلم – والخلفاء – رضي الله عنهم –.

وأما **الجواب** عن الشبهة الثانية – فيقال على التسليم جدلا بركاكة لفظها، فذلك لأنها سيقت بالمعنى.

قال الشيخ مساعد الطيار (٢): (ويعترض البعض أن هذه ليست على نسق القرآن ونظمه المعروف، ونقول: هاهنا قاعدة، وهي: (إن أيَّ آيةٍ نُسِخت فإنه يزول عنها ما للقرآن من خصائصه في نظمه وإعجازه)، ولذا قد تروى بالمعنى، وهنا يزول الإشكال).

تتمة:

قال الآمدي في "الإحكام " (٣/ ١٦٧): (ولا يمكن أن يقال أن ذلك لم يكن قرآنا

---

(١) انظر رسالة: أسانيد آية الرَّجم.

(٢) في تعليقه على النوع السابع والأربعين من الإتقان.." [1]

"المكلف:

وهنا **إشكال وهو** من يصح أن يقع منه التقليد، هل يصح من العامي فقط أم يصح من المجتهد في باب، أو من المجتهد المطلق عند ضيق الوقت، أو فيما يخصه، وقد سبق بيان أن المجتهد المطلق لا يقلد مطلقا، وأن المجتهد في باب فهو كالعامي في غيره من الأبواب ويقلد فيها، وأن المتبع – على فرض صحة هذا التقسيم – كالعامي من ناحية عين سؤاله للمجتهد.

وعليه فأصبح عندنا أن التقليد محصور في العامي، والمتبع (١) الذي قد يفهم الحجة ويعرف الدليل ولكنه في نفس الوقت ليس عنده القدرة على الاستقلال بفهم الأدلة واستنباط الأحكام منها وقد لا يكون قادراً على دفع الشُّبَه عن الدليل **والجواب** عن أدلة القول الآخر. فلابد من تخصيص المكلف بما يفيد ذلك، كقولنا: (من غير معرفة رجحان دليله) (٢)، فيدخل فيه العامي من باب أولى.

مذهب:

قولنا: مذهب؛ ليشمل القول والعمل والاعتقاد، ويخرج عمل القاضي بقول الشهود.

قال الشيخ عبدالله عمر الشنقيطي في رسالته "التقليد في الشريعة الإسلامية" (ص/١٣): (المذهب في إصطلاح الأصوليين:

---

(١) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/٣٦١

هو الرأي الصادر عن اجتهاد صحيح.

فيشمل القول الصادر عن المجتهد في مسألة من مسائل الفقه، أو في مسألة من مسائل أصول الدين على رأي من يرى التقليد فيها، وكذلك يشمل الفعل كأن يفعل المجتهد عباده أو معاملة فإن فعله يدل على أن هذا رأيه. ولا يشمل ذلك تقريره غيره على فعل صدر منه إذا لم يقترن بما يدل على الرضى لجواز أن يكون ما فعله العامي مذهبا لغير ذلك المجتهد ...).

---

(١) وهذا بناء على اختيارنا أن القسمة ثنائية، وأما من يرى أن القسمة ثلاثية فلا يدخل عنده المتبع في حد التقليد، فيخصصه بالعامي فقط، وأما من يرى أن المجتهد يقلد عند ضيق الوقت كالشيخ العثيمين فلابد وأن يخصصه بما يفيد ذلك، وهكذا.

(٢) انظر "أصول الفقه" للشيخ عياض السلمي (ص/٤٧٧).." [1]

"وكذا التقليد في الأمور الدنيوية.

الثاني – كلمة (حجة) نكرة في سياق النفي –؛ لأن: ليس فعل يدل على نفي مضمون الجملة في الحال – وعليه فهي تفيد العموم، فالمعنى أنه لا يصح أن يسمى الإتباع تقليدا إلا في حال كون قول المتَّبع ليس بحجة.

وهنا **إشكال فقد** أطلق البعض على أن قول المجتهد حجة في حق العامي لأمر الشرع للمقلد بسؤاله، وأطلق البعض عليه أنه إتباع لا تقليد فيخرج من التعريف بناء على هذا.

وللخروج من هذا **الإشكال لابد** من إضافة قيد (في ذاته) في للتعريف.

قال الشيخ الشثري في "التقليد" (ص/٣٠): (قولنا: في ذاته؛ لإدخال إتباع قول المجتهد في حق العامي؛ لأنه حجة لا في ذاته، ولكن بالنصوص من الكتاب والسنة

الآمرة بإتباعه، ولإخراج إتباع الإجماع؛ لأنه حجة بذاته).

زاد الشيخ الشثري في رسالته "التقليد وأحكامه" (ص/٢٩) بعض القيود الأخرى، فعرف التقليد بقوله: (التزام المكلف في حكم شرعي مذهب من ليس قوله حجة في ذاته).

ثم بين محترزات التعريف فقال: (قولنا: التزام: جنس في التعريف.

قولنا: المكلف؛ ليشمل الرجال والنساء، وغير المكلف لا عبرة به في الأحكام التكليفية ...

قولنا: مذهب؛ ليشمل القول والعمل والاعتقاد، ويخرج عمل القاضي بقول الشهود.

قولنا: من، اسم موصول).

قيد آخر:

ولابد من إضافة قيد: (من غير معرفة رجحان دليله) ليدخل في التعريف مع العامي:

---

(١) الشرح الكبير لمختصر الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/٦٣١

المتبع (١) الذي قد يفهم الحجة ويعرف الدليل ولكنه في نفس الوقت ليس عنده القدرة على الاستقلال بفهم الأدلة واستنباط الأحكام منها وقد لا يكون قادراً على دفع الشُّبَه عن الدليل والجواب عن أدلة القول الآخر. فلابد من تخصيص المكلف بما يفيد ذلك.

ومما سبق يكون تعريف التقليد هو: (التزام المكلف في حكم شرعي مذهب من ليس قوله حجة في ذاته من غير معرفة رجحان دليله).

---

(١) وهذا بناء على أن القسمة ثنائية وأنه ليس ثم واسطة بين العامي والمجتهد، وأما من يرى أن القسمة ثلاثية، وأنه بينهما منزلة الإتباع فلا يدخل عنده المتبع في حد التقليد، فيخصصه بالعامي فقط فلا حاجة لهذا القيد الأخير.." [١]

"بالدين، كعلم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأصول الفقه وأُصول الدين، وسائر العلوم الخادمة للشريعة فإنها وإن لم توجد في الزمان الأول فأُصولها موجودة في الشرع ...

(فإن قيل): فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع.

(فالجواب): أن له أصلاً في الشرع، ففي الحديث ما يدل عليه، ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة، وسيأْتي بسطها بحول الله.

فعلى القول بإثباتها أصلاً شرعياً لا إشكال في أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلته التي ليست بمأْخوذة من جزئي واحد؛ فلبست ببدعة البتة.

وعلى القول بنفيها لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت في علم البدع كانت قبيحة، لأن كل بدعة ضلالة من غير إشكال، كما يأتي بيانه إن شاء الله.

ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحاً، وهو باطل بالإجماع فليس إذاً ببدعة.

ويلزم أن يكون دليل شرعي، وليس إلا هذا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة الشريعة.

وإذا ثبت جزئي في المصالح المرسلة، ثبت مطلق المصالح المرسلة.

فعلى هذا لا ينبغي أن يسمى علم النحو أو غيره من علوم اللسان أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة، بدعة أصلاً ...

وقوله في الحد ((تضاهي الشرعية)) يعني: أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة:

منها: وضع الحدود كالناذر للصيام قائماً لا يقعد، ضاحياً لا يستظل، والاختصاص في الانقطاع للعبادة، والاقتصار من المأكل والملبس على صنف دون صنف من غير علة.

ومنها: التزام الكيفيات والهيآت المعينة، كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد، واتخاذ يوم ولادة النبي – صلى الله عليه

---

(١) التمهيد – شرح مختصر الأصول من علم الأصول، أبو المنذر المنياوي ص/١٢٧

وسلم – عيداً، وما أشبه ذلك.

ومنها: التزام العبادات المعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة، كالتزام صيام يوم النصف من شعبان وقيام ليلته ...

وقوله: ((يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى)) هو تمام معنى البدعة إذ هو المقصود بتشريعها.." (١)

"والنفل لا يلزمه بحال، فلما صرف الوقت إلى صوم النفل صار تاركا لرخصة الفطر عن صوم الشهر من كل وجه فالتحق بالمقيم، وأما التي ليست بمؤقتة فالكفارات وقضاء رمضان والزكاة.

فإن قيل: الصوم لا يتأدى إلا بالوقت فكان مؤقتا!

قلنا: من حيث إنه صوم ما شرع الوقت إلا في النهار فلم يجز ليلا لعدمه شرعا لا لعدم وقت التكفير، كما إذا حرر رقبة عمياء لم يجز لأن عتقه لا يصلح كفارة لا لعدم وقت التكفير.

ومن حكمها: أن الواجب يجب متوسعا نص عليه محمد– رحمه الله– في غير موضع كما نص على الحقوق التي ليست بمؤقتة، وذلك نحو الزكاة والنذور والكفارات المالية.

وذكر الكرخي رحمه الله: أن هذه المسائل كلها على الخلاف.

فعلى قول أبي يوسف رحمه الله؛ تجب متضيقة لأنه ربما يموت عقيب الإمكان بلا فعل، فيكون هذا آخر الوقت فلا يحل له التأخير إلى وقت تشككه في الخروج عنه، لأن اللزوم ثابت يقينا، وكان هذا بمنزلة وقت الحج الذي مر ذكره.

والصحيح عندنا ما قاله محمد بن الحسن رحمه الله، لأن الوقت غير مذكور شرطا فيصير العبد مأمورا بالأداء في عمره فلا يتعين عليه جزء منه إلا بدلالة.

والجواب عما قاله الكرخي رحمه الله: أن الأيام كثيرة وقد أمر بصوم يوم من الجملة فكان خيار التعيين إلى العبد على ما مر، والوقت مذكور لتقدير الواجب لا لبيان وقت الأداء فيصير على هذا من جملة الواجبات المطلقة عن الوقت، وهو الذي يجوز في كل وقت، فالعبد مأمور بالأداء في عمره فلا يتعين جزء منه إلا بدلالة.

والجواب عما قاله الكرخي رحمه الله: أن الفوت في هذه المسائل بالموت لا غير، والحياة ثابتة للحال وقد وقع الشك في المستقبل من الوقت فلا يزال الثابت بالشك فيبقى على حكم الحياة بلا **إشكال على** قدر ما يجوز العمل به، ألا ترى أن المفقود في حكم الأحياء فيما كان ثابت له فيعمل بذلك لأنا علمنا بحياته وشككنا بموته فيبقى الحكم على الحياة ما لم يبلغ مدة لا يعيش إليها أقرانه فيترجح بالعادة جهة الممات.

وكذلك الصلاة له أن يؤخرها ما لم يغلب في رأيه أن الوقت يفوت إن أخره فيحرم إذا ترجح جهة الفوات في رأيه، ولا يحرم بالشك ولكن إذا شككت فصل للحال." (٢)

---

(١) البدعة الشرعية، أبو المنذر المنياوي ص/١٢

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه الدبوسي، أبو زيد ص/٧٥

"البيان لا يكون حجة وفي مسألة الأولاد سكت المولى عن البيان في وقت الحاجة إليه لأن دعوة الأولاد فريضة عليه متى علم أنهم منه نصا، لا بناء على أنهم ولدوا على فراشه لأن في ذلك إثبات النسب على طريق استصحاب الحال.

ألا ترى أنه ينتفي بالنفي والواجب علة إذا علم أنهم منه بيان نصا حتى يصير بحيث لا يحتمل النفي بعده.

ولأنه حين الدعوة لم يكن لواحد منهم فراش يغنيه عن النص فلما خص الأكبر بالبيان وسكت عن الأصغرين مع الحاجة لو كانوا منه علم أنهم لم يكونوا منه، ولم يحتج إلى بيان النسب في حقهم ليكون حملا لحاله على ما يحل له، ألا ترى أنه لو قال: هذا ابني، وأشار إلى الأكبر كان **الجواب** هكذا وما هنا هنا تخصيص بوصف بل بالإشارة وإنها تجري مجرى اسم العلم ولا **إشكال أنه** لا يتضمن نفيا.

فإن قيل: قد قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في شاهدين شهدا أن هذا الرجل وارث فلان لا نعلم له وارثا آخر بأرض كذا: إن هذه الشهادة لا تقبل لأن تخصيص بعض الأماكن بالنفي دليل على الإثبات من غيره.

قلنا: إنهما قالا إن الشهادة تتم بقولهما إنه وارث فلما زاد لا نعلم له وارثا آخر وخصا موضعا اتهما بعلم الوارث في مكان آخر، والشهادات ترد بالتهم. فأما الأحكام فلا تثبت بالتهم، وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: هذه الشهادة مقبولة لأنهما سكتا عن النفي فيما عدا المخصوص من غير حاجة إلى البيان، لأنهما لو سكتا أصلا عن النفي كانت الشهادة تامة والسكوت في غير موضع الحاجة أن البيان لا يكون حجة فأما التهمة فليست تثبت بالتخصيص لاحتمال أنهما خصا احترازا عن الكذب بعلمهما بوارث في مكان آخر ويحتمل أنهما خصا احترازا عن الخبر بغير دليل كأنهما تفحصا عن الوارث في المكان المذكور فلم يقفا عليه ولم يتفحصا عن الوارث في سائر الأمكنة، والنفي لا يعلم علم مثله إلا بدليل التفحص، فإذا احتمل الأمرين جميعا لم تثبت التهمة بالاحتمال إلا أنهما احتاطا لأمر الشهادة.

فصل

ومن ذلك الكلام المقرون به الاستثناء، فإن قدر المستثنى من الجملة لا يثبت فيه حكم الجملة بالإجماع، وإنما لا يثبت عندنا لعدم النص الموجب في حقه، والذي يدل عليه مذهب الشافعي- رحمه الله- أنه لا يثبت بمعارضة نص الاستثناء النص المستثنى منه كما قالوا جميعا في العام إذا خص منه شيء لم يثبت حكم العام في قدر ما تناوله الخاص لا بعدم العام فيه، ولكن بالنص الخاص الذي ورد مبينا فالاستثناء عنده بمنزلة." (١)

"ولم يكن هذا بيان الأول بوجه بل كان كلاما مبتدأ جاء به لإزالة اللبس وأعرض عن الأول من غير إفحام.

وأما قصة لوط: فكان البيان فيها مقرونا بالنص: فإن الرسل عليهم السلام قالوا: ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾ فأخبروا بالهلاك بسبب الظلم فكان لوط عليه السلام وأهله لا يدخلون تحت هذا النص، إلا أن إبراهيم عليه السلام اغتم للوط عليه السلام وإن لم يدخل تحت النص فإن العذاب قد ينزل خاصا بالظالمين، كما كان بأصحاب السبت. وقد ينزل عاما كما قال تعالى: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾ ولما كان السؤال **لإشكال ثبت** له

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه الدبوسي، أبو زيد ص/١٤٩

باحتمال الحال دون النص صح ورود البيان متراخيا للحال دون النص، ويحتمل أنه سأل عن حال لوطا عليه السلام وإن علم بنص الملائكة على سبب الهلاك؛ أن لوطا عليه السلام غير داخل تحتهم ليزداد علما بنص خاص في لوط ليزداد به طمأنينة القلب كما سأل ربه فقال: ﴿رب أرني كيف تحي الموتى﴾، وإن كان علم تلك القدرة، ولكن قال ليطمئن قلبه بزيادة البصيرة بالمعاينة على أن الملائكة كانوا نصوا على استثناء لوط إنا لمنجوهم أجمعين* إلا امرأته﴾ إلا أن الله تعالى لم يحك الاستثناء في بعض القصص اختصارا أو اكتفاء بما دل عليه اللفظ.

وأما قصة نوح فكان بيان الابن مقرونا بالنص فإنه قال: ﴿وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم﴾ فكان استثنى من أهله من سبق عليه القول غير أن نوحا عليه السلام لم يتيقن بالاستثناء بلا نص على ابنه أنه ابنه وظن– والله اعلم– أنه استثنى من سبق عليه القول من الكفرة، فإن الاستثناء يحتمل ما ذهب إليه نوح بين الله تعالى لنوح فقال: ﴿إنه ليس من أهلك﴾ بل هو ممن سبق عليه القول فكان تقريرا لظاهر الاستثناء وصح متراخيا.

ويحتمل أن نوحا عليه السلام لما دعاه بعدما نزل العذاب وقال له: ولا تكن مع الكفرين﴾ ظن إجابته بعدما غاب عنه بسبب تلك الأهوال فسأل ربه بناء على ظنه فقال الله تعالى: ﴿إنه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم﴾ وإنه لم يؤمن وإنه ليس من أهلك معنى، وكان اعتقاد نوح إنه من أهله على ظنه الإجابة لا عن نص من الله تعالى على أهله، فإن الله تعالى كان استثنى من النص من سبق عليه القول وكان **الجواب** من الله تعالى بيانا لما تخيل لديه لا للنص.." (١)

"الطهارة نسخا للصلاة وأن تكون زيادة التغريب نسخا للحد لأنه لا يجزىء وحده فالكلام مترجح على ما ترى وأنا أذكر طريقة بينة يزول معها كل **إشكال فأقول** إن الكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلاثة في معنى النسخ وفي اسمه وفي حكمه ولا رابع لذلك

أما معنى النسخ فبأن يقال هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ أم لا **والجواب** أنها تفيده لأن معنى النسخ هو الإزالة وكل زيادة هي مزيلة لحكم من الأحكام لأنها إما أن تكون زيادة في الوجوب أو في الندب أو في الإباحة أو في الحظر فإن كانت زيادة في الوجوب فقد رفعت نفي وجوب تلك الزيادة وإزالته نحو زيادة التغريب في الحد لأنه لم يكن واجبا ثم صار واجبا وكذلك القول في الزيادة على الندب وعلى الإباحة وعلى الحظر

وأما الكلام في الاسم فبأن يقال هل الزيادة على النص تسمى نسخا أم لا **والجواب** أن الزيادة التي كلامنا فيها هي زيادة شرعية فان كانت قد ازالت حكما ثابتا بدليل شرعي وكانت متراخية عنه سميت الزيادة نسخا ويسمى الدليل المثبت للزيادة ناسخا وإن كان الحكم الذي رفعته الزيادة حكما ثابتا في العقل لا في الشرع لم تسم الزيادة نسخا على ما تقدم بيانه

وأما الكلام في الحكم فبأن يقال هل يجوز إثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس أم لا **والجواب** أنه إن كان ما أزالته الزيادة حكما ثابتا بالعقل لا بالشرع فانه يجوز إثباته بخبر واحد وقياس إلا أن يمنع من ذلك مانع نحو أن يكون البلوى بما أثبتته الزيادة عاما فلا يقبل فيه خبر واحد على قول بعض الناس أو يكون حدا أو كفارة أو تقديرا فلا يثبت بالقياس على قول بعضهم ولا يقبل عند هؤلاء خبر الواحد والقياس في ذلك لا للنسخ لكن لأمور أخر وإن كان الحكم الذي أزالت

---

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه الدبوسي، أبو زيد ص/٢٢٦

الزيادة مثله ثابتا بالشرع وكان دليل الزيادة متأخرا عن ذلك الشرع فإنه لا يجوز إن كان دليل الزيادة قياسا لأن القياس المتأخر لا يرفع حكم النص على ما مضى وإن كان دليل الزيادة خبر." (١)

"فإن قال قائل إن البيان يقع موصولا بعضه ببعض والنسخ لا يقع موصولا

فالجواب وبالله تعالى التوفيق إننا قد قلنا في هذا ما يقع فيه من أنه ليس كل بيان نسخا فما كان من البيان نسخا لم يقع موصولا وما كان منه غير نسخ لكن تفسيرا لمراده تعالى في جملة ما فجائز أن يقع موصولا وجائز أن يقع في مكان آخر من القرآن والسنة وبالله تعالى التوفيق والنسخ ينقسم في اللغة إلى قسمين أحدهما التعفية تقول انتسخت دولة فلان ونسخت الريح أو القوم أي عفته جملة والقسم الثاني تجديد الشيء وتكثير أمثاله تقول نسخت الكتاب نسخا كثيرة فالقسم الأول الذي هو التعفية هو الذي قصدناه بالكلام في هذا الباب ولم نقصد القسم الثاني وإنما ذكرناه ليوقف عليه وليعلم أنا لا نقصده بالكلام في هذا الباب فيرتفع التخليط والإشكال إن شاء الله تعالى فصل في الأوامر في نسخها وإثباتها قال أبو محمد الأوامر نسخها وإثباتها تنقسم أقساما أربعة لا خامس لها فقسم ثبت لفظه وحكمه وقسم ارتفع حكمه ولفظه وقسم ارتفع لفظه وبقي حكمه وقسم ارتفع حكمه وبقي لفظه ففي هذه الأقسام الثلاثة الأواخر يقع النسخ وأما القسم الذي صدرنا به فلا نسخ فيه أصلا وأما القسم الذي ارتفع حكمه ولفظه فقد روينا أن رجلا قرأ آية وحفظها ثم أراد قراءتها فلم يقدر فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبر عليه السلام أنها رفعت ومن ذلك العشر الرضعات المحرمات ومن ذلك السورة التي ذكر أبو موسى الأشعري أنهم كانوا يقرؤونها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت في طول سورة براءة وأنها نسيت فارتفعت من الحفاظ إلا آية منها وهي لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ." (٢)

"اليمين من المنكر وهما شيئان متغايران أحدهما بما شهدت به البينة وألا يقضي على من حلف في قضية ألزم فيها اليمين فهذا هو الذي ألزم النبي صلى الله عليه وسلم وألزمنا نحن بعده صلى الله عليه وسلم والثاني أن يمكن صاحب الحق في علم الله تعالى من حقه وهذا لا سبيل إلى علمه في كل موضع فإن حرمنا هذا وحرمنا وفاق العدل عند الله عز وجل فلا إثم ولا حرج لأنه لا سبيل إلى علم ذلك بيقين ولا كلفناه وهذا لا يسمى اجتهادا على الإطلاق ولكنه يقين اتباع ما أمر به عليه السلام من الحكم بالعدول على حسب ما يطيق على معرفته وهو الظاهر وبقبول يمين المنكر ولا سبيل إلى اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم في شرع الشرائع والأوامر عنده واردة متيقنة ولا إشكال فيها يعمل خاصها من عامها وناسخها من منسوخها ومستثناها من المستثنى منه علم يقين ومشاهدة في جميع

ما أنزل عليه وأما الاجتهاد الذي كلفناه نحن فهو طلب هذه المعاني ولم نشاهدها كلها فنعلمها لكن نقبلها من الثقات الذين أمرنا الله تعالى بقبول نذارتهم إلى أن يبلغونا إلى الذين شهدوها وهم ونحن لا نعلم كل ذلك علم يقين فإن اعترض معترض بفعله عليه السلام في أخذ الفداء فنزل من عتابه على ذلك ما نزل

---

(١) المعتمد أبو الحسين البَصْري المعتزلي ١/٤١٠

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ابن حزم ٤/٦١

فالجواب أننا لا ننكر أن يفعل عليه السلام ما لم يتقدم نهي من ربه تعالى له عنه إلا أنه لا يترك وذلك ولا بد من أن ينبه عليه وأما الوهم من النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقصد بذلك فعل الخير فلسنا ننكره إلا أنه لا يقر عليه البتة وهذا لا يجوز أن يكون في شرع شريعة ولا إيجاب فرض ولا تحريم وإنما هو فيما قدره مباحا له إذ لم ينه عنه قبل ذلك لكن كفعله بابن أم مكتوم إذ نزلت ﴿عبس وتولى﴾ وقد احتج بعضهم ممن أجاز الاجتهاد بالرأي في الدين بأمر سليمان وداود." (١)

"عما أمر به بحكم أن الذي يفعله بعد الوقت هو المأمور به في الوقت. مع أنه قصد بهذا رفع الإشكال؛ لئلا يظن ظان أنها تسقط بفوات وقتها.

واحتج: بأن صيغة الأمر تتناول زمانا محصورا؛ فإذا فات الوقت قبل فعله لم يبق زمان أمر يفعله فيه؛ فهو كما لو قيل له: صل في المسجد الفلاني أربعا، ففات فعله فيه، لم يجز فعله في غيره، وكذلك لو قال: أعط زيدا ألفا، فمات زيد، لم يدل على جواز إعطاء غيره.

والجواب: أن [هناك] فرقا بين تعلق الأمر بزمان، وبين فعله بمكان معين، ألا ترى أن حقوق الآدميين المتعلقة بزمان لا تسقط بفوات [٣٥/ أ] الزمان، ولو تعلق بعين ففاتت العين سقطت، ألا ترى أن الرهن إذا تلف سقط حق المرتهن من الوثيقة، وكذلك العبد الجاني، إذا مات سقط الحق؛ فكذلك ههنا.

واحتج بأن القضاء بدل، والبدل لا يجب إلا بدليل، والذي يدل عليه أنه محتاج إلى نية القضاء.

والجواب: أنا لا نسلم أنه بدل، بل هو الواجب عليه بالأمر الأول واختلاف النيتين لا يدل على أنهما غيران، بدليل المقصورة والتامة، والظهر والجمعة، وعلى أن نية القضاء ليس بشرط في صحة الفعل؛ لأن أحمد -رضي الله عنه- قال في الأسير، إذا اشتبهت عليه الأشهر؛ فصام شهرا يريد به رمضان فوافق ما بعده أجزأه، وإن لم يوجد منه نية القضاء؛ وإنما يستحب ذلك للخروج من الخلاف، وعلى أن نية القضاء لا تدل على البدل؛ لأنه قد يجب البدل من غير نية القضاء، كالطهارة إذا أخرها عن وقت وجوبها، والكفارة والحج والزكاة والنذر.

ولأن القضاء تسمية شرعية، فتستعمل بحيث أطلقتها الشريعة.." (٢)

"أنا الحسن بن علي التميمي ، أنا أحمد بن جعفر بن حمدان ، نا عبد الله بن أحمد بن حنبل ، حدثني أبي ، نا محمد بن جعفر ، نا شعبة ، عن أبي عون ، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة ، عن ناس ، من أصحاب معاذ ، من أهل حمص ، عن معاذ ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه إلى اليمن قال: «ﷺكيف تصنع إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بما في كتاب الله قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي لا آلو قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ، ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسول -[٤٧٢]- رسول الله لما يرضي رسول الله» أنا القاضي أبو عمر الهاشمي ، نا محمد بن أحمد اللؤلؤي ، نا أبو داود ، نا مسدد ، نا يحي ، عن شعبة ، قال حدثني أبو عون ، عن الحارث بن عمرو ، عن ناس ، من أصحاب معاذ ، عن

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ابن حزم ١٣٤/٥

(٢) العدة في أصول الفقه أبو يعلى ابن الفراء ٢٩٨/١

معاذ بن جبل ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لما بعثه إلى اليمن ، فذكر معناه فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر ، لأنه يروى عن أناس من أهل حمص لم يسموا فهم مجاهيل ، **فالجواب**: أن قول الحارث بن عمرو ، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ ، يدل على شهرة الحديث ، وكثرة رواته ، وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح ، وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم ، عن معاذ ، وهذا إسناد متصل ، ورجاله معروفون بالثقة ، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا وصية لوارث ، وقوله في البحر: هو -[٤٧٣]- الطهور ماؤه الحل ميتته ، وقوله: إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع ، وقوله: الدية على العاقلة ، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ، لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها ، فكذلك حديث معاذ ، لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له فإن قال: هذا من أخبار الآحاد لا يصح الاحتجاج به في هذه المسألة **فالجواب**: أن هذا أشهر وأثبت من قوله صلى الله عليه وسلم -[٤٧٤]-: لا تجتمع أمتي على ضلالة ، فإذا احتج المخالف بذلك في صحة الإجماع ، كان هذا أولى **وجواب** آخر ، وهو: أن خبر الواحد جائز في هذه المسألة ، لأنه إذا جاز تثبيت الأحكام الشرعية بخبر الواحد مثل: تحليل ، وتحريم ، وإيجاب ، وإسقاط ، وتصحيح ، وإبطال ، وإقامة حد بضرب ، وقطع ، وقتل ، واستباحة فرج ، وما أشبه ذلك ، وكان القياس أولى ، لأن القياس طريق لهذه الأحكام ، وهي المقصودة دون الطريق وهذا واضح لا **إشكال فيه**." (١)

"ﷺفصل وإذا صح **الجواب** من جهة المسئول قال له السائل: ما الدليل عليه؟ وهو السؤال الثاني: فإذا ذكر المسئول الدليل فإن كان السائل يعتقد أن ما ذكره ليس بدليل مثل أن يكون قد احتج بالقياس ، والسائل ظاهري لا يقول بالقياس فقال للمسئول: هذا ليس بدليل، فإن المسئول يقول له: هذا دليل عندي ، وأنت بالخيار بين أن تسلمه وبين أن تنقل الكلام إليه ، فأدل على صحته ، فإن قال السائل: لا أسلم لك ما احتججت به ، ولا أنقل الكلام إلى الأصل ، كان متعنتا مطالبا للمسئول بما لا يجب عليه ، وإنما كان كذلك لأن المسئول لا يلزمه أن يثبت مذهبه إلا بما هو دليل عنده ، ومن نازعه في دليله دل على صحته ، وقام بنصرته ، فإذا فعل ذلك ، فقد قام بما يجب عليه فيه ، وإن عدل إلى دليل غيره لم يكن منقطعا ، لأن ذلك لعجز السائل عن الاعتراض على ما احتج به ، وقصوره عن القدح فيه ، ولأن المسئول لا تلزمه معرفة مذهب السائل ، لأنه لا تضره مخالفته ، ولا تنفعه موافقته ، وإنما المعول على الدليل ، وهذا لا **إشكال فيه** وأما السائل إذا عارضه بما هو دليل عنده ، وليس بدليل عند المسئول ، مثل أن يعارض خبره المسند بخبر مرسل ، أو خبر المعروف بخبر المجهول ، وما أشبه ذلك ، وقال للمسئول ، إما أن تسلم ذلك لي فيكون معارضا لما رويته ، وإما أن تنقل الكلام إلى مسألة المرسل والمجهول ، فهذا ليس للسائل أن يقوله ويخالف المسئول فيه ، لأن." (٢)

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي الخطيب البغدادي ٤٧١/١

(٢) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي الخطيب البغدادي ٨٠/٢

"واحتجوا بأنه لا يتوصل إلى معرفة النازلة من طريق الاجتهاد فهو كالعامي

قلنا لا نسلم أنه لا يتوصل لأنه إذا نظر وتأمل توصل إلى معرفة الحكم ويفارق العامي فإن العامي لا طريق له إلى ذلك ألا ترى أنه لو كرر النظر ألف مرة لم يعرف الحكم من طريقه ولهذا نجوز له التقليد مع اتساع الوقت بخلاف العالم

واحتج بأنه مضطر إلى التقليد فإذا اجتهد فاتته العبادة وتأخرت وذلك لا يجوز

والجواب هو أنه إن كان ذلك مما يجوز تأخيره لعذر صار إشكال الحادثة عليه عذرا له في التأخير وإن كان مما لا يجوز تأخيره كالصلاة أداها على حسب حاله ثم يعيد فلا ضرورة إلى التقليد." (١)

"فإن وافق عتقه تقديره كان ممتثلا وإن لم يوافقه عرضه للعقاب فهذا ينقدح وجه امتناعه على ما سيأتي شرحنا عليه في كتاب النواهي إن شاء الله تعالى.

فأما تكليف المرء شيئا مع تقدير عمره مهلة وفسحة وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر وإن أخلى العمر منه تعرض للمعصية فلا استحالة في هذا.

١٤٨- ومما تمسك به هؤلاء وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب ما لا يجوز تركه واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز فليمتنع تركه إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو صعب عسر وربما يحرر ذلك فيقال الواجب ما يتعين الإقدام عليه فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجبا فيه وهذا مع إعواصه لا يتأتى للقوم التعلق به لإثباتهم واجبا مقيدا بجواز التأخير كما سبق ذكره في الطريقة الأولى ولكن الإشكال قائم في النفس في الصورة المتفق عليها.

١٤٩- وقد تردد جواب القاضي رحمه الله في هذا المقام لاستشعاره إشكال الكلام فمما ذكره أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ولولاه لسقط حكم الوجوب على ما اقتضاه مساق الطريقة ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال وقال من أخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان ثم ذلك الوقت يتعين [للفعل] .

١٥٠- وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق وفيه أولا التزام أمر اقتحاما عليه من غير أن يشعر اللفظ به وقد صار هذا الحبر إلى الوقف في أصل الصيغة من حيث إنه لم يسنح له من اللفظ وجه قاطع ثم التزم في مساق الكلام بإثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع [وهي] أنه إذا وجب في كل وقت الفعل أو العزم فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا فإن من مذهبه وأصل كل محقق أن الواجب من خصال كفارات اليمين واحد لا بعينه فإذا ردد في كل وقت تخييره بين الفعل والعزم فقد أخرج الفعل عن كونه واجبا جزما وردد الوجوب بينه وبين غيره فالواجب بينه فالواجب إذا أحدهما ثم إنما كان يستقيم ما ذكره لو ساعده نقلة الشريعة وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه ولو لم يخطر للمخاطب عزم أصلا.." (٢)

---

(١) التبصرة في أصول الفقه الشيرازي، أبو إسحاق ص/٤١٣

(٢) البرهان في أصول الفقه الجويني، أبو المعالي ٧٧/١

"وجرى منه الامتثال في أثناء العمر والواجب على التخيير فليس من العلماء من يعصيه لتركه العزم فيما سبق.

١٥١- وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها مع اتساع الزمان فلا نقول يجب على المكلف أن ينتبه لأول الوقت فلا يخليه عن فعل أو عزم ولكن لو أضرب عنه ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية ولم يبؤ بالإثم.

١٥٢- والذي أراه في طريقة القاضي رحمه الله أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة [مع عزوب] النية ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على أنا لا نرى ذلك رأيا.

١٥٣- فإن قيل فما وجه **الجواب** عن السؤال وكيف السبيل إلى حل **الإشكال قلنا** قد اشتهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت وظهر خلاف أبي حنيفة له رضي الله عنه ثم صح من.

نصه واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت لم يلق الله تعالى عاصيا فإن كان كذلك فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل وهو أن الصلاة لو أقيمت في أول الوقت لوقعت على مرتبة الواجبات وأجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحول ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها فإن الذي ذكرناه إظهار منا لخلاف ما استبعدوه قطعا.

وسبيل مكالمة أصحاب أبي حنيفة في ذلك إذا استنكروا الوجوب على حكم جواز التأخير كسبيل مكالمة أصحاب الفور في الطريقة الأولى وإن تفطنوا لنفي المأثم في الصلاة وسلم لهم ذلك فلا وجه لمناكرتهم ومناظرتهم مع تسليم ذلك فإن أصر مصر على المخالفة لم ينتظم ذلك إلا مع تأثيم من يموت في أثناء الوقت فقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب فهذا قولي في الأمر المؤقت.

فأما الأمر المسترسل على العمر فالذي أراه فيه أن من أخره فلا يقطع القول فيه بنفي الإثم عنه ولا يطلق إلا مشروطا فعلى هذا إذا الحج واجب على المستطيع في أول سنة الاستطاعة وعليه لو أخر الخطر في التعريض للمأثم والخوف في نفسه.." (١)

"٤٣٣- ومن تأويلاتهم أنهم يحملون لفظ الرسول على الأمة وزعموا أنه لا يمتنع تسمية [الأمة امرأة كما لا يمتنع تسمية] السيد وليا ورد ذلك عليهم بوجهين أحدهما أنه نكاح صحيح موقوف كما ذكرنا في الصغيرة ومنتهى الكلام فيه كما سبق والثاني: أنه عليه السلام قال: "فإن مسها فلها المهر"، ومهر الأمة لمولاها.

٤٣٤- وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم أن الحديث محمول على المكاتبة واستفادوا بالحمل عليها على زعمهم استحقاقها المهر ثم الأمر عند هؤلاء قريب في حمل المرأة على الأمة والولي على المولى ومن هذا المنتهى منشأ مقصود المسألة.

٤٣٥- ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا وغيرهم إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول.

---

(١) البرهان في أصول الفقه الجويني، أبو المعالي ٧٨/١

٤٣٦- وقال القاضي: هو مردود قطعا وعزا هذا المذهب إلى الشافعي قائلا: إنه على علو قدره كان لا يخفى عليه هذه الجهات في التأويلات وقد رأى الاعتصام بحديث عائشة اعتصاما بنص وقدمه على الأقيسة الجلية وكان ذلك شاهد عدل في أنه رضي الله عنه كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل.

ومجموع ما نوضح به هذه المسألة طرق نعددها.

٤٣٧- الأولى: أنه عليه السلام ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما ووأي فإذا فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه أو إلمام مهم به لبوابه لا تدخل على أحدا فلو أدخل البواب كل ثقيل ولم يدخل أقواما مخصوصين زاعما أني حملت لفظك على الذين منعته لم يقبل ذلك منه.

فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله: "أيما امرأة" فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ.." (١)

"٥٧٠- فأن قيل: ما تمسكتم به من تعديل الرسول عليه السلام إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم فإنه ليس متضمنا نصا بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات واقتحموا موبقات يزول بأدناها نعت العدالة واستقامة الحالة وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن ولو تتبعناها لطال المغزى والمرام وتعدى الكلام حد الاختصار.

فالوجه المحصل لغرضنا القاطع الشغب عنا أن نقول: لا يتعلق متعلق بشيء يبغي به طعنا إلا وينقدح مثله متطرقا إلى من يعدله الطاعن ويؤدي مساق إلى الطعن في جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل مسلك يفضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود من سالكه فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقع والخطر.

٥٧١- والذي يعضد ذلك أن من تعلق بشيء من المطاعن في معين من الصحابة فعورض بمثله فيمن يوافق على تعديله فسينتهض الطاعن لحمل ما عورض به على محامل في الجواز وتحسين الظن ويتجه أمثالها وأجلى منها فيمن ذكره وإذا تعارضت الأقوال على نحو واحد وعسر الجمع بينها والقضاء بها ولم يكن بعضها أولى من بعض فالوجه سقوطها والإضراب عنها والاستمساك بما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة.

٥٧٢- وإنما تعدينا طور الاقتصار قليلا لسؤال به اختتام الإشكال وفي جوابه تحقيق الانفصال وهو أن قائلا لو قال غايتكم حملكم ما نقل من هناتهم على وجوه ممكنه في الجواز ولستم قاطعين بها بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام فإذا ترددت أحوالهم فليقتض ترددها [وقوفا] عن تعديلهم فإن التردد يناقض الحكم البات.

وسبيل الجواب عن هذا أن نقول هذا أولا نزول عن التصريح بالطعن ورضا بأن ينكف عن تعديلهم ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن.

---

(١) البرهان في أصول الفقه الجويني، أبو المعالي ١/١٩٦

على أنا نقول: ما ذكرتموه مدفوع بالإجماع فإن الأمة مجمعة على أنه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكره هذا السائل يوجب التوقف في تعديل كل نفر من الذين لابسوا الفتن وخاضوا المحن ومتضمن هذا الانكفاف عن الرواية عنهم وهذا باطل من دين الأمة وإجماع العلماء فانتهض الإجماع على.." (١)

"إن لم يفعله فمتى غلب على ظنه فواته أن لم يفعله حرم التأخير فيكون هذا الأمر مقتضيا طلب الفعل منه فى مدة غيره بشرط أن لا يخلوا زمان العلم منه فيصير واجبا عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه لا يمنع منه معقول ولا مشروع.

أما المعقول فإنه لو صرح بمثل هذا الأمر لم يكن مستنكرا عند أحد العقلاء ولو قال السيد لغلامه افعل كذا غدا أو قال افعل فى شهر كذا أو سنة كذا ومراده أن يأتى به فى أي وقت يختاره من هذه المدة بشرط إلا يخلى المدة منه فإنه يكون صحيحا غير مستبعد ولا مستنكر وأما المشروع فقد ورد الشرع بمثاله وذلك فى الصلوات المفروضات فى الأزمنة المعلومة لها وكذلك القضاء الواجب عند ترك الصوم بعد زوال الكفارات الواجبات والزكوات على أصولهم وبهذا المعنى أجمع أهل العلم على أنه فى أي زمان فعله يكون مؤديا ويحسن أن يوصف بالإمتثال لأمره ولهذا المعنى أجمع أهل العلم أيضا أن الإيمان على الأفعال يحصل البر فيها سواء اتى بالأفعال على الفور أو على التراخى فيثبت أنه لا دليل على صفة الفورية لا من جهة لفظ الأمر ولا من جهة فائدته والقول بالشيء بلا دليل عليه باطل.

فإن قالوا: ليس مع هذا كله أجبتم المسارعة والمبادرة فى الأوامر فكذلك جاز أن وجب ذلك.

قلنا إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنبي جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام فى هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضا قصة عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى بكر رضى الله عنه فى زمان الحديبية من صد النبى صلى الله عليه وسلم عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع فى ذلك العام أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام فقال له أبو بكر أقال العام قال لا قال فسندخل فسكت عمر وعلم الحق من قوله وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وسنفصل عنها ونزيل **الإشكال منها** بعون الله تعالى.

الجواب أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء.." (٢)

"وإن قلتم يموت لا عاصيا فلم يبق للوجوب فائدة.

الجواب أنا نقول يموت لا عاصيا ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب وذلك لأنا بينا أن الوجوب على التوسع جائز وردوه مشروعا ومعقولا وبينا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول فى الفعل إلى وقت مثله فى الفعل فلا يكون محرما عليه لأن المحظور عليه فى الواجبات تركها على الإطلاق والترك على الإطلاق هو

(١) البرهان في أصول الفقه الجويني، أبو المعالي ١/٢٤١

(٢) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ١/٨٢

الترك على وجه يفوت المأمور والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور ثم إذا أحس بالفوات وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير وأما إذا مات بغتة وفجأة فهو غير مفوت للمأمور لأنه إنما آخر من وقت إلى وقت مثله وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتا وإذا صار حيث يؤدى إلى التفويت منعناه من التأخير فصار الفوات عند موته بغتة محالا به على الله تعالى لا على العبد لأنه قد فعل ما كان مطاقا له ذلك فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه إلا أنه صار فائتا بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعده الحياة فى وقته وكان من هذا الوجه على العبد لم يجز أن يوصف بالعصيان وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى كذلك هاهنا وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل ولم نبق على ما قررناه إشكال بوجه ما وهذا الفصل قد أعيي الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول فى أصوله لا يستقيم مع قولنا أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب وكذلك زعم أن الصلاة فى أول الوقت لا تجب والمفعول فى أول الوقت ينبغى أن يكون نافلة وهذا ترك لمذهب الشافعى رحمه الله ومساعدة للمخالفين وليس سبيل من ينصب للتقدم فى مذهبه ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه أنه إذا جاء إشكال فى المسألة يترك مذهب صاحبه ويوافق الخصوم بل ينبغى أن يبذل له جهده ويجعل فكره يحل الإشكال فإن أمكنه ذلك وإلا تركه إلى من يوفقه الله تعالى له ويهديه إليه وبمثل قول عمرو بن معدى كرب

إذا لم تستطع شيئا فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع

فأما أن يترك مذهبه ويوافق خصومه فمحال والله العاصم بمنه.." (١)

"لأن كل من جعل الآية حجة فى مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصا.

فأما إذا كان المخصوص معلوما فقد بينا وجه كون العموم حجة فى الباقي وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص فإن عليا رضى الله عنه قال فى الجمع بين الأنثتين المملوكتين فى الوطء أحلتهما آية وحرمتهما آية وقد روى عن عثمان رضى الله عنه مثل ذلك١ وعنيا بقولهما أحلتهما آية قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ وعنيا بآية التحريم قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ مخصوص منه البنت والأخت واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فى قليل الرضاع بقوله تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ [النساء: ٢٣] وقال قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير وأن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط وذلك يوجب تخصيص الآية ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة.

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا فى الندب وعلى الشذوذ فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهى عمومات مخصوصة وقد قال الأصحاب فى أصل المسألة أن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازا ولا يخرجه من أن يكون حجة كالمجمل

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٨٦/١

إذا اتصل به البيان وإنما قلنا أن التخصيص بيان لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله وهذا باق بلا إشكال والاعتماد على الدليل الأول.

أما الجواب قلنا قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل فى غير ما وضع له.

قلنا لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليل يوجب تخصيصه فأما عند وجود قرينة مخصصة توجب تخصيصه فلا بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص.

وقولهم أن هذا يؤدى إلى رفع المجاز من الكلام لا يصح لأنه إذا كان اللفظ مستعملا فى أصل ما وضع له اللفظ إلا أنه فى البعض دون البعض.

فإذا قيل هو حقيقة فيه كيف يؤدى إلى رفع المجاز نعم لو قلنا أن لفظ الأسد عند اتصال القرينة وضع للشجاع حقيقة كان يؤدى إلى ارتفاع الكلام من الكلام لأنه.

---

١ أخرجه مالك في الموطأ النكاح ٥٣٨/٢ ح ٣٤.." (١)

"الصحابة وأما قتل الحسين بن على ابن ملجم فإنه على أى جهة قتله كلام كبير وأيضا فإن الصحابة قد كانوا في هذا الوقت تفرقوا تفرقا عظيما واعتزل جماعة من وجوههم وكفوا قولهم وفعلهم والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه في الفرق بين الحاكم والمفتى وهو تفريق حسن فلا بأس به في هذا المكان وهو نافع جدا في صورتى الإيراد في مسألة المبتوتة ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار في الورثة وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة فأما في التابعين ومن بعدهم فلا ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين والأولى التسوية بين الجميع وقال بعض أصحابنا: إن إمساك الناس من إظهار الخلاف إنما يدل على الإجماع إذا كان في شئ يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه وهو منكر لا يمكن استدراكه وأما الذى يمكن استدراكه فلا يكون سكوت الباقين دليلا على الإجماع والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق لأنه ليس فيه كثير معنى والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين وقد ذكر القاضي أبو الطيب في كتاب الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنته فأوردته ويدخل فيه الجواب على خلافهم قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ والثاني: أن الحق واحد وما عداه باطل وإذا ثبت هذان الأصلان فلا يخلوا القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به وإن كان باطلا فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال: إما أن لا يكونوا اجتهدوا أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شئ يجب اعتقاده أو أدى إلى صحة الذي ظهر أو خلافه ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا لأن العادة مخالفة لهذا لأن

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ١٧٨/١

النازلة إذا نزلت فالعادة أن كان أهل الاجتهاد يرجعون إلى النظر والاجتهاد ولأن هذا يؤدى إلى خروج الحق عن أهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب وهذا لا يجوز لأنهم لا يجتمعوا على الخطأ ولا يجوز أن يقال: أنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شئ." (١)

"وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم في الاجتهاد. ألا ترى أن من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع في الاجتهاد واحد فبطل ما قالوه ولأن هذا الترجيح إن كان قائما يكون فيما يوجد من التنبيه فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين فلا يكون لمن شهد مع النبي صلى الله عليه وسلم مزية على غيره فإن قال قائل: إنكم قد قلتم: من قبل إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع وإذا لم يكن شرطا وقد انعقد الإجماع فكيف يعتبر خلاف التابعي؟ **والجواب**: أنا قد قلنا في أول المسألة ما يبطل هذا السؤال لأنا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد فأما إذا سبق الاتفاق فلا **إشكال أن** أنعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى وموافقته لذلك وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع.." (٢)

"على المنع زمن عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفة في زمان أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا في زمان عمر رضى الله عنه على [أن] ١ ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول **الإشكال فلم** يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شئ وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه وقد قال بعض أصحابنا: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيرا وأما إذا تمادى الخلاف في زمان فتطاول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه في سقوط أحد القولين ليظهر ذلك في الزمان الطويل فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن في اختلافهم وفاقا ضمنيا على أن الخلاف في هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما **الجواب** عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقا ضمنيا فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين في العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا: ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ها هنا فإن الإجماع الذى يوجد من بعد

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٨/٢

(٢) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٢١/٢

من أهل العصر الثاني يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره وأما تعلقهم بما إذا اختلف أهل العصر ثم أجمعوا عليه فقد أجبنا عنه وعلى أنا قد ذكرنا من قبل أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن انقراض العصر شرط انعقاد الإجماع وعلى هذا القول لا يرد هذا الفصل أصلا وإن جرينا على ما اخترنا في أن انقراض العصر ليس بشرط فليس وجه **الجواب** عنه إلا أن يمنع ويقال إذا لم يختلفوا لم يجز أن يجمعوا على أحد القولين وإن تمسكوا بالصور

---

١ زيادة ليست بالأصل يستقيم بها الكلام.." (١)

"ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص فدل أنهم قالوا عن قياس وتتبع هذا يطول والأمر في هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر التابعين في المحاجة والمقايسة ولم يصح عن أحد منهم في ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى زماننا فإن قالوا: يحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص. ثم يقولون: تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع وأنتم لا تنقلون فيه لفظا جامعا مانعا حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون وتدرون وتصححون وتبطلون والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها فكيف انضبط لكم ما يفسد منها؟ وما يصح ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالى على هذا اللفظ وذكر أن هذا سؤال مشكل.

والجواب: أن دعوى النص محال لأنه لا يتصور من جهة العادات في عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة مما يتعلق به حكم شرعي ووقع فيه الاختلاف ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله فإنه يجوز لأن الإجماع حجة وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص فلا يتصور أن يكتموا الخبر إن كان هناك خبر.

وأما كلامهم الثاني: فقد حكم المورد له أنه سؤال كل ولا أدرى وجه **الإشكال في** هذا السؤال وهذه الآثار صرحت المصير إلى الرأى من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن الرأى فإن قالوا: لم يحك عنهم الاختلاف في الأقوال في هذه المسألة ولم ينقل عنهم تصريح بعلة. قلنا: قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة وعلى أن التنبيه منهم على العلة والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة. فنقول في مسألة الحرام: من قال منهم: إنه طلاق ثلاث١. فقال: مطلق التحريم يقتضى غاية التحريم ومن جعله طلقة واحدة٢ اعتبر أقل ما ثبت ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها ومن جعله ظهارا٣ أجراه مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء

---

١ هذا قول: علي وزيد بن ثابت وابن عمر والحسن البصري والحكم بن مالك وابن أبي ليلى انظر الأشراف "١٥٢/١".

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٣٢/٢

٢ هو قول الزهري ورواية عن أحمد انظر المغنى "٢٧٥/٨" الأشراف "١٥٢/١".
٣ هو قول ابن عباس وسعيد بن أجبير وأبي قلابة وأحمد انظر الأشراف "١٥٢/١"..".[1]

"بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا في هذا الموضع على وجه السؤال **والجواب** ما يبين أن الإجراء والطرد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الإطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلا أولى ومن جعل ما ذكرناه دليلا يجيب عن هذا فيقول إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن في انتصاب الشئ علما على الحكم ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن.

وعندي: أن **الإشكال لا** يزول بهذا ويدخل على ما ذكروا فصل الشرط الذى قدمنا فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وليس بعلة ومن يقول إنه علة ولا يفرق بين اشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشئ قد يوجد عند الشئ اتفاقا وينعدم عند عدمه اتفاقا ولا يدل على أنه علة.

وقد حكى الإمام أبو المعالى عن الأستاذ أبي إسحاق أن الدليل على صحة العلة إنما يكون بتقرير إحالته ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ومطابقته الأصول وعبر عن هذا فقال وأنا أقرب في ذلك قولا فأقول إذا ثبت حكم في أصل وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشئ فهذا هو الضبط الأقصى الذى ليس عليه مزيد فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو المظنون علما وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على هذا سؤالا فقال فإن قيل: الإخالة مع السلامة هي الدالة على صحة القياس إذا لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.

قلنا: إذا أثبت الإخالة ولاحت المناسبة واندفعت المبطلات التحق ذلك بمسالك نظر الصحابة فالدليل على القياس إجماعهم لكن إجماعهم هو على مثل هذا القياس ثم سأل سؤالا فقال المآخذ على هذا الوجه محصورة والوقائع غير محصورة فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي وقال إن هذا السؤال عسر جدا.

قال الإمام جمال الإسلام: وعندي هذا السؤال ليس يدخل على فصل الإخالة وإنما هو **إشكال إن** كان في مسألة القياس أنه حجة أو لا وليس يتصور فرع يقع إلا ويستند ذلك إلى أصل مناسب له ويكون معنى الأصل مؤثرا فيه وقد ذكر بعض الأصوليين." [2]

"أصحابنا من قال: لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها١ لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة ومتى وجدناها مع عدم الحكم علمنا أنها بعض العلة غير أنا لا نقول: إن العلة الشرعية منقوضة لأن الشرع لا تناقض في كلامه فإذا كان مخصوصا علمنا أنه لم ترد كل العلة وأما المعلل يجوز أن يناقض. فإذا أطلق التعليل ودخل التخصيص وهو مناقضة كما بينا

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ٩٠/٢
(٢) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ١٥٨/٢

علمنا أن ما ذكره ليس بدليل أصلا إن سلمنا أن تخصيص العلة التي نص عليها يجوز ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة فالفرق بينهما أن العلة المنصوصة دليل صحتها النص فحسب وقد وجد فصحت وأما العلة المستنبطة فدليل صحتها التأثير أو الجريان على ما سبق وبالتخصيص بطل الجريان ويبطل التأثير أيضا لأنه تبين أنه ليس بأمارة أو تبين أنه لا يفيد قوة الظن وإنما صارت العلة علة لقوة الظن فإذا فات الظن فاتت العلة.

وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه: قلنا: لا ننكر أن توجد الأمارة في بعض المواضع من غير حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع العلة من العلل شرطنا في كونها أمارة انتفاء تلك العلة وانتفاء الموضع الذي لم يوجد حكم العة فيه حكمها ولا يكون العلة المذكورة طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة في كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد في صحة العلة وفى المواضع التي استشهدوا بها في الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضا وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن وكذلك نقول في تلك المواضع إن قوة الظن تفوت خصوصا إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر **والإشكال مع** ما قلناه قائم لأنه تمكن دعوى زوال الأمارة في الغيم الرطب وفي الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرة أو مرتين فكذلك في مسألتنا وجب أن لا تزول الأمارة بوجود التخصيص في موضع أو موضعين إلا أنا نقول: لابد أن تضعف الأمارة بما ذكرنا ولابد من توفر القوة من كل وجه لأن هذا ظن يثير حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم في الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعى به وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمارة في موضع ما. فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه وهذا **جواب** حسن

---

١ انظر إحكام الأحكام "٣/٣١٥".." (١)

"بالشك ووجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين. قلنا: هذا يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه، وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه، فلا يرتفع به اليقين.

ثم نقول: من يوجب الاستئناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن، كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع؟ فالمسائل فيه متعارضة، وذلك إذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة بأجنبية وماء طاهر بماء نجس، ومن نسي صلاة من خمس صلوات، احتجوا بأن الله تعالى صوب الكفار في مطالبتهم للرسل بالبرهان حين قال تعالى: ﴿تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين﴾ [إبراهيم: ١٠] فقد اشتغل الناس بالبراهين المغيرة للاستصحاب.

قلنا:، لأنهم لم يستصحبوا الإجماع بل النفي الأصلي الذي دل العقل عليه، إذ الأصل في فطرة الآدمي أن لا يكون نبيا، وإنما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان.

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول السمعاني، أبو المظفر ١٩٣/٢

[مسألة النافي هل عليه دليل]

مسألة اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل؟ فقال قوم: لا دليل عليه وقال قوم: لا بد من الدليل، وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات، والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بدليل، والنفي فيه كالإثبات، وتحقيقه أن يقال للنافي: ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه أو أنت شاك فيه؟ فإن أقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل، فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة.

وإن قال: أنا متيقن للنفي قيل: يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل؟ ولا تعد معرفة النفي ضرورة فإنا نعلم أنا لسنا في لجة بحر أو على جناح نسر، وليس بين أيدينا نيل ولا تعد معرفة النفي ضرورة. وإن لم يعرفه ضرورة فإنما عرفه عن تقليد أو عن نظر، فالتقليد لا يفيد العلم، فإن الخطأ جائز على المقلد، والمقلد معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا أصل الدليل.

ويتأيد بلزوم إشكالين بشعين على إسقاط الدليل عن النافي، وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال.

والثاني: أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول بدل قوله: محدث إنه ليس بقديم، وبدل قوله: قادر إنه ليس بعاجز، ما يجري مجراه. ولهم في المسألة شبهتان.

الشبهة الأولى: قولهم: إنه لا دليل على المدعى عليه بالدين، لأنه ناف. **والجواب** من أربعة أوجه:

الأول: أن ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي. بل ذلك بحكم الشرع لقوله – صلى الله عليه وسلم –: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» ولا يجوز أن يقاس عليه غيره؛ لأن الشرع إنما قضى به للضرورة، إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات، فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه؟ بل المدعي أيضا لا دليل عليه،؛ لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين وذلك في الماضي، أما في." (١)

"وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد.

وأما العموم، والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا في هذه المسائل بتجريد النظر فيها خوض الأصوليين، ولكن كانوا يتمسكون في مناظراتهم بالعموم، والصيغة، ولم يذكروا أنا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة بل كانت القرائن المعرفة للأحكام المقترنة بالصيغ في زمانهم غضة طرية متوافرة متظاهرة فما جردوا النظر في هذه المسائل، كيف، وقد قال بعض الفقهاء: ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد، وأصل القياس، والإجماع أدلة قاطعة بل هي في محل الاجتهاد؟ فمن سلك هذا الطريق اندفع عنه الإشكال.

---

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/١٦٢

، وإن لم يكن هذا مرضيا عند المحققين من الأصوليين، فإن هذه أصول الأحكام فلا ينبغي أن تثبت إلا بقاطع لكن الصحابة لم يجردوا النظر فيها، وبالجملة من اعتقد في مسألة دليلا قاطعا فلا يسكت عن تعصية مخالفه، وتأثيمه كما سبق في حق الخوارج، والروافض، والقدرية.

الاعتراض الرابع: قولهم إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن، والاجتهاد، فلعلهم عولوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر، واستصحاب حال، ومفهوم لفظ، واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع، واللغة في جمع بين آيتين، وخبرين وصحة رد مقيد إلى مطلق، وبناء عام على خاص، وترجيح خبر على خبر، وتقرير على حكم العقل الأصلي، وما جاوز هذا، فكان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في تنقيحه، واستنباطه، والحكم إذا صار معلوما بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره فقد علموا قطعا أنه لا بد من إمام

، وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم، وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا بد منه، ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد، وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط، والنسيان واجب قطعا، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتبة في المصحف. فهذه أمور علقت على المصلحة نصا، وإجماعا، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص، والأحوال إلا بالاجتهاد فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم، وما جاوز هذا من تشبيه مسألة بمسألة، واعتبارها بها كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد لا في معرض اقتباس الحكم، كقول ابن عباس في دية الأسنان كيف لم يعتبروا بالأصابع إذ عللوا اختلاف دية الأسنان باختلاف منافعها، وذلك منقوض

بالأصابع، ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد القياس، وإن كان القياس فاسدا بنفسه أيضا، وكذلك قول علي أيضا: أرأيت لو اشتركوا في السرقة حيث توقف عمر عن قتل سبعة بواحد فإنه لما تخيل كون الشركة مانعا بنوع من القياس نقضه علي بالسرقة فإذا ليس في شيء مما ذكرتموه ما يصحح القياس أصلا، **والجواب**: أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة في الحكم إلى دليل قاطع، وأن الحكم بالظن جائز

، والإنصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلا هذا النوع من الظن لكنا لا نقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ، وتحقيق مناط الأحكام إذ يجوز أن يتعبد بنوع من الظن دون نوع، ولكن بان لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصورا على ما ذكروه بل جاوزوا ذلك إلى القياس، والتشبيه، وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيح ذلك إلا بالقياس، وتعليل النص، وتنقيح مناط الحكم، وذلك كعهد أبي بكر إلى عمر – رضي الله عنهما –، فإنه قاس العهد." (١)

"يتناقض أن يكون الشخص الواحد أبا ابنا لكن لشخصين وأن يكون الشيء مجهولا ومعلوما لكن لاثنين وتكون المرأة حلالا حراما لرجلين كالمنكوحة حرام للأجنبي حلال للزوج والميتة حرام للمختار حلال للمضطر.

الجواب الثالث: هو أن التناقض ما ركبه الخصم، فإنه اتفق كل محصل لم يهذ هذيان المريسي أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده ويعصي بتركه، فالمجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها، فإن المصيب لا يتميز عن المخطئ فيجب على كل واحد منهما العمل بنقيض ما يعمل به الآخر.

---

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/٢٩١

الشبهة الثانية: قولهم: إن سلمنا لكم أن هذا المذهب ليس بمحال في نفسه ولو صرح الشرع به فهو مؤد إلى المحال في بعض الصور وما يؤدي إلى المحال فهو محال، فأداؤه إلى المحال فهو في حق المجتهد بأن يتقاوم عنده دليلان فيتحير عندكم بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة، وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها: أنت بائن، وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه؛ وكذلك إذا نكح بغير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين، وهذا محال ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى، والاعتراض على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد.

والجواب من أوجه، وحاصله أنه لا **إشكال في** هذه المسائل ولا استحالة، وما فيه من **الإشكال فينقلب** عليهم ولا يختص **إشكاله** بهذا المذهب، أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان فلنا فيه رأيان:

أحدهما: وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر؛ لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء، فقولنا فيه قولكم، فإنه وإن كان أحدهما حقا عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه، وهذا يقطع مادة **الإشكال وعلى** رأيي نقول: يتخير بأي دليل شاء، وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها.

أما الثانية: فقولنا فيها أيضا قولكم، فإن المصيب وإن كان واحدا عندهم فلا يتميز عن المخطئ، ويجب على المخطئ في الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه مخطئا إذ لا يتميز عن صاحبه فقد أوجبوا عليها المنع وأباحوا للزوج الطلب فقد ركبوا المحال إن كان هذا محالا، فسيقولون: إنه ليس بمحال؛ وهو **جوابنا** الثاني، ووجهه أن إيجاب المنع عليها لا يناقض إباحة الطلب للزوج ولا إيجابه، بل للسيد أن يقول لأحد عبديه: أوجبت عليك سلب فرس الآخر، ويقول للآخر: أوجبت عليك منعه ودفعه، ويقول لهذا: إن لم تسلب عاقبتك، ويقول للآخر: إن لم تحفظ عاقبتك

وكذلك يجب على ولي الطفل أن يطلب غرامة مال الطفل إذا أخبره عدلان بأنه أتلفه طفل آخر، ويجب على ولي الطفل المنسوب إلى الإتلاف إذا عاين صدور الإتلاف من غير الطفل أو علم كذب الشاهدين أن يمنع ويدفع، فيجب الطلب على أحدهما والدفع على الآخر مؤاخذة لكل واحد بموجب اعتقاده. نعم السؤال يحسن من منكري الاجتهاد من التعليمية وغيرهم إذ يقولون: أصل." (١)

"الشبهة الثانية: قوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] وقوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ [آل عمران: ٧] فدل على أن في مجال النظر حقا متعينا يدركه المستنبط وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه ربما أراد به الحق فيما الحق فيه واحد من العقليات والسمعيات والقطعيات، إذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط.

والثاني أنه ليس فيه تخصيص بعض العلماء، فكل ما أفضى إليه نظر عالم فهو استنباطه وتأويله وهو حق مستنبط وتأويل أذن للعلماء فيه دون العوام وجعل الحق في حق العوام الحق الذي استنبطه العلماء بنظرهم وتأويلهم فهذا لا يدل على تخطئة

---

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/٣٥٦

البعض.

الشبهة الثالثة: قوله – عليه السلام –: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر» فدل أن فيه خطأ وصوابا، وقد ادعيتم استحالة الخطإ في الاجتهاد.

والجواب من وجهين:

الأول: أن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب إذ له أجر وإلا فالمخطئ الحاكم بغير حكم الله تعالى، كيف يستحق الأجر؟

الثاني: هو أنا لا ننكر إطلاق اسم الخطإ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه لا إلى ما وجب عليه، فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه وقد يخطئ ذلك فيكون مخطئا فيما طلبه مصيبا فيما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود، وكذلك كل من اجتهد في القبلة، يقال: أخطأ أي: أخطأ ما طلبه ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها.

فإن قيل: ولم كان للمصيب أجران وهما في التكليف وأداء ما كلفا سواء؟ قلنا: لقضاء الله تعالى وقدره وإرادته، فإنه لو جعل للمخطئ أجرين لكان له ذلك وله أن يضاعف الأجر على أخف العملين؛ لأن ذلك منه تفضل ثم السبب فيه أنه أدى ما كلف وحكم بالنص إذ بلغه، والآخر حرم الحكم بالنص إذ لم يبلغه، ولم يكلف إصابته لعجزه ففاته فضل التكليف والامتثال، وهذا ينقدح في كل مسألة فيها نص وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم كأروش الجنايات وقدر كفاية الأقارب فإن فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد طلبها، وهو جار في المسائل التي لا نص فيها عند من قال في كل مسألة حكم متعين وأشبه عند الله تعالى، وسيأتي وجه فساده بعد هذا إن شاء الله تعالى

الشبهة الرابعة: تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا﴾ [الأنفال: ٤٦] ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾ [آل عمران: ١٠٥] ﴿ولا يزالون مختلفين﴾ [هود: ١١٨] ﴿إلا من رحم ربك﴾ [هود: ١١٩] ، والإجماع منعقد على الحث على الألفة والموافقة والنهي عن الفرقة، فدل أن الحق واحد ومذهبكم أن دين الله مختلف، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا.

والجواب من أوجه:

الأول: أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل والظن كاختلافه باختلاف السفر والإقامة والحيض والطهر والحرية والرق والاضطرار والاختيار.

الثاني: أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره، والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف، فهذا ينقلب عليكم إشكاله، وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد.

الثالث: وهو جواب منكري أصل الاجتهاد." (١)

(١) المستصفى أبو حامد الغزالي ص/٣٦٠

"**والجواب**: أن يتكلم على هذه المعارضات بما يسقطها، فيبقى الدليل.

فصل

والاعتراض الثالث: أن يتكلم عليها بالتأويل؛ وهو أن يبين فائدة التخصيص بأن يقول: إنما خص هذه الحال بالذكر؛ لأنه موضع إشكال، مثل أن يستدل الحنفي في إسقاط الكفارة في قتل العمد بقوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢] فدك على أنه إذا قتله عمدا لم تجب الكفارة (١).

فيقول الشافعي أو الحنبلي لإحدى الروايتين (٢): إنما خصوا الخطأ بالذكر لأنه موضع **إشكال حتى** لايظن ظان أنه لا يجب عليه الكفارة لكونه مخطئا، أو خص بالذكر؛ لأن الغالب أنه لايقع قتل مؤمن لمؤمن إلأ على هذه الصفة.

ومثله أيضا: أن يستدل الحنفي في المنع من التيمم في الحضر بقوله تعالى: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر ... فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ [النساء: ٤٣]، فدل على أنه إذا لم يكن في السفر لم يتيمم (٣).

---

(١) انظر "إيثار الإنصاف" للسبط: ٤٠٥ و"ملتقى الأبحر" ٢/ ٢٨٢ و" شرح معاني لآثار" ٣/ ١٧٧.

(٢) انظر "الكافي " ٤/ ٥٢ و"الروايتين والوجهين" ٢/ ٢٩٨.

(٣) "الاختيار لتعليل المختار" ١/ ٢٠ و"مختصر الطحاوي": ٢٠ و"فتح الباري" ١/ ٥٨٨.." [(١)]

"الحكم، فإذا اجتمعا في علة الحكم فهو المصحح للقياس. والظاهر أن الإجماع حصل لاتفاقهما في علة الحكم.

وقد قال إمام في الجدل والفقه في **الجواب** عن هذا الإشكال: إن دليل الأصل إن شمل الفرع، أو وقع الإجماع فيه كما وقع في الأصل، فثبت انه يخصه، وان القياس، جائز عليه.

فصل

ومن جملة هذا القبيل الذي يرد به القياس بعض من يقول بالقياس: أن يقول المعترض على القياس للقائس: إنك قد قست على موضع الاستحسان، وموضع الاستحسان مخصوص، وكل مخصوص فلا يقاس عليه؛ لان المخصوص مقتطع، ومن جمع بين مقتطع وغيره، رام إزالة اقتطاع الشرع، فكان بمثابة من قطع بين ما جمع الشرع بينهما (١).

فالجواب عنه أن يقال: أن القياس عندنا جائز على كل أصل يوجد فيه علة الحكم، ولأنه اذا ثبت بالخبر أنه الحكم، صار أصلا وكان القياس عليه أولى من القياس على غيره، وإذا كان مخصوصا عندك من القياس لم يمنع ذلك كونه أصلا، وقد قاس أبو حنيفة جماع الناسي في صوم رمضان على أكل الناسي (٢)، وإن كان إسقاط القضاء عن الآكل ناسيا ليس يقاس، لكنه استحسان، وسنشبع إن شاء الله الكلام على ذلك في مسائل الخلاف (٣).

---

(١) الواضح في أصول الفقه أبو الوفاء ابن عقيل ١٨٩/٢

(١) انظر "التمهيد" للكلوذاني ٤/ ١١١.

(٢) انظر "الاختيار لتعليل المختار"١/ ١٣٣ و"رحمة الأمة": ١٩٩.

(٣) في الجزء الأخير من الكتاب.." [١]

"لأجل أن كل لفظة من تلك الألفاظ لفظة واحدة معرضة ومحتملة للأمرين، والأمر الثاني بالفعل قول غير الأمر الأول منفصل عنه، ولكل واحد منهما موجب ومتعلق إذا انفرد، والاجتماع لا يخرجه عن ذلك، فافترق الأمران.

ففيما ذكره القاضي الأمام أبو بكر -رضي الله عنه- جواب عما ذكره من اختار الوقف من هذا الفصل.

فصل

فيما تعلق به أصحاب أبي حنيفة (١).

قالوا: إذا قال: صل الصلاة، وصم الصيام، مع تقدم قوله: صل وصم، زال الإشكال بكون الألف واللام ترجع إلى المعهود، ولا معهود هنا سوى ما تقدم، فيصير كأنه قال: صم ذلك الصوم الذي أمرتك به فيكون اقتضاء بذلك وحثا عليه، واذا قال: صم وصل كان أمرا بفعل منكر، فاقتضى الاستئناف والابتداء، فهو كالأمر الأول.

فصل

في الاعتراض على ما ذكروه

فيقال: إنه لا يزول الاحتمال لوجوه:

أحدها: أنهم لم يفرقوا بين أن يكون قد صلى تلك الصلاة، وامتثل الأمر الأول، وبين أن يكون ما فعل، فيجب أن يفصلوا ليصفو

---

(١) انظر: "الفصول في الأصول" للجصاص: ٢/ ١٤٨ - ١٤٩، و "تيسير التحرير" ١/ ٣٦١ - ٣٦٢، و"فواتح الرحموت"، (١/ ٣٩١ - ٣٩٢).." [٢]

"فأما التوقيف بها فلا لظهور الحكم بالاستغراق فيها فإن من قال من دخل الدار فأعطه (﴿ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات﴾ ومن يتق الله يجعل له مخرجا) (فأينما تولوا فثم وجه الله) فلا إشكال في إدارة العموم فيها لغة وشرعا وإنكار ذلك قريب من البهت والوعيدية لا حجة لهم في شيء من ذلك كما تقدم بيانه

وأما قول الشافعي إنه نص فهو ضعيف لأن النص هو ما وقع البيان فيه إلى غايته والعموم لم يرتفع فيه البيان إلى الغاية وأيضا فإنه لو كان العموم نصا لكان التخصيص نسخا وهذا ما لا جواب عنه

---

(١) الواضح في أصول الفقه أبو الوفاء ابن عقيل ٢/٢٠٩

(٢) الواضح في أصول الفقه أبو الوفاء ابن عقيل ١٣/٣

أما كونها نصا في المستقبل فلأن رفع الكل رفع لفائدة اللفظ وذلك لا يجوز وأما كونها ظاهرا فيما فوقه فلغلبة الاستعمال فيه حتى يخص الدليل بأخص منه وقد بينا ذلك كله في التحميص

المسألة الثالثة النساء يندرجن تحت خطاب الرجال بحكم العموم

خلافا لمن قال أنهن لا يدخلن تحته إلا بدليل لأنه إذا ثبت القول بالعموم وثبت صلاح اللفظ للذكور والإناث لم يكن لامتناع تناول اللفظ لهم وجه وكذلك." (١)

"التكملة:

الحكم في محل النص ثابت بالنص لعمري وبالعلة وقد ثبت الحكم بشيئين كما بالكتاب والسنة وتناقضهم بأواني النحاس فهي موزونة جنس ولا ربا فيها، وأواني الذهب والفضة يجري فيها الربا، إن أوردوا على الدليل نمنع الدراهم بالدرهمين نقضا. **فالجواب**: أن العلة مؤثرة معتبرة بالإجماع، إذ الخصم يساعد على أن البيع في المجمع عليه صح بمعان في المجتمعة هاهنا وظهور الأثر بالإجماع ما ينقض فإن النقض بيان أن ما اعتمده المستدل من المعنى غير معتبر، فلما تساعدنا على اعتباره كانت مسألة النقض إشكالا على الفريقين.

بقي أن يقال: إنما صح لهذه العلة ولأنه غير ربوي فنقول هذا الآن إشارة إلى مانع يعارض العلة فيمنع حكمها ونفي الموانع ليس من وظيفة." (٢)

"واما ما يتركب من العقل والنقل فالاعتراض عليه أن الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النتيجة لا يصح إلا إذا ثبت أن المناقضة غير جائزة على الواضع وهذا إنما يثبت اذا ثبت أن الواضع هو الله تعالى وقد بينا أن ذلك غير معلوم فان قلت الناس قد أجمعوا على صحة هذا الطريق لأنهم لا يثبتون شيئا من مباحث علم النحو والتصريف إلا بهذا الطريق والاجماع حجة قلت اثبات الاجماع من فروع هذه القاعدة لأن اثبات الاجماع سمعي فلا بد فيه من اثبات الدلائل السمعية والدليل السمعي لا يصح إلا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف فالإجماع فرع هذا الأصل فلو أثبتنا هذا الأصل بالاجماع لزم الدور وهو محال فهذا تمام **الإشكال والجواب**." (٣)

"ولقائل أن يقول إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فإن ادعيت قدم شئ آخر فعليك البيان بإفادة تصوره ثم اقامة الدلالة على أن الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدلالة على قدمه وله أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام ويمكن **الجواب** عن أصل **الإشكال بأن** قاعدة والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم إفسادها." (٤)

---

(١) المحصول لابن العربي ابن العربي ص/٧٥

(٢) تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ابن الدَّهَّان ٢/٢٢٥

(٣) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ١/٢١٥

(٤) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٢/٢٥٨

"إذا عرفت هذه الأقسام فنقول أما الجواب الذي لا يستقل بنفسه فإنه يفيد مع سببه فيكون السبب موجودا في كلام المجيب تقديرا وإلا لم يفد ولو أن المتكلم أتى بالسبب في كلامه فقال والله لا آكل عندك لكان اليمين مقصورا على الأكل عنده وأما الجواب المستقل المساوي فلا إشكال فيه وأما الأخص فهو جائز بثلاث شرائط أحدها أن يكون فيما خرج عن الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه وثانيها أن يكون السائل من أهل الاجتهاد وثالثها أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وبدون هذه الشرائط لا يجوز أما إذا كان الجواب أعم في غير ما سئل مع عنه فلا شبهة في أنه يجري على عمومه." (١)

"القسم الثالث

في وقت البيان وفيه مسائل المسألة الأولى القائلون بأنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأن التكليف به مع عدم الطريق إلى العلم به تكليف بمالا يطاق والإشكالات التي ذكرناها في أن تكليف الساهي غير جائز قائمة ها هنا والجواب واحد المسألة الثانية اختلفوا في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان." (٢)

"الصلوات الخمس وصوم رمضان ولم ينقل ذلك ولما بطل هذان الاحتمالان ثبت أنه تعالى بين ذلك المخصص لأهل التواتر وأن أهل التواتر ما أخلوا بنقله وحينئذ يعود السؤال قلت الإشكال إنما يلزم لو ثبت أنه حصل من اليهود في كل عصر ما بلغ مبلغ التواتر وذلك ممنوع فإنهم انقطعوا في زمان بخت نصر فلا جرم انقطعت الحجة بقولهم بخلاف شرعنا فإنهم كانوا في جميع الأعصار بالغين مبلغ التواتر وأما الجواب على قول أصحابنا رحمة الله عليهم فهو أن المخصص لم يكن مذكورا في زمان موسى عليه السلام قوله هذا تلبيس

قلنا سبق الجواب عنه في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب والله أعلم." (٣)

"عليها ثم أزالهم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الإشكال ومع العلم إذا كان هناك عدو والجواب أن على ما ذكرته أنت لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي لها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد بطلت بالكلية فيكون نسخا وسادسها قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم وكيف ما كان فهو رفع ونسخ فإن قلت لم لا يجوز أن يكون المراد به أن الله تعالى أنزل." (٤)

"والجواب عن الأول أن ايجاب الأخذ بأحد ذينك القولين مشروط بأن لا يظهر الثالث قوله لو جاز ذلك لجاز مثله في القول الواحد قلنا إنه جائز لكنهم منعوا من اعتباره فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية وعن الثاني أن هذا

---

(١) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ١٢٤/٣

(٢) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ١٨٧/٣

(٣) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٣٠٤/٣

(٤) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٣١٠/٣

الإشكال غير وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي وأما على القول بأن المصيب واحد فلا يلزم من التمكن من إظهار القول الثالث كونه حقا لأن المجتهد قد تمكن من العمل بالإجتهاد الخطأ والله أعلم المسألة الثانية الأمة إذا لم تفصل بين مسألتين فهل لمن بعدهم أن يفصل بينهما

واعلم أن هذا يقع على وجهين أحدهما أن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في." (١)

"وها هنا وجوه أخر من المعارضات مذكورة في كتاب النهاية فهذا تمام الاعتراضات واعلم أن بعض هذه الأسئلة والمعارضات لا شك أن فسادها أظهر من صحتها لكن ذلك إنما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا من الإطناب في هذه الأسئلة إن الذي قاله أبو الحسين من أن الاستدلال بخبر النوادر على صدق المخبرين أمر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل لما فتحنا باب المناظرة دق الكلام ولا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عن كل هذه الإشكالات وذلك لو أمكن فإنما يمكن بعد تدقيقات في النظر عظيمة ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة هذه الدلالة وإبطال ما فيها من الأقسام سوى القسم المطلوب وبناء الواضح على الخفي غير جائز فظهر أن الحق ما ذهبنا اليه من أن هذا العلم ضروري وحينئذ لا نحتاج إلى الخوض في الجواب عن هذه الأسئلة لأن." (٢)

"عن ذكر الجواب تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة سلمنا أن ما يقوله الرسول ص جوابا عن السؤال مشعر بالتعليل فلم قلتم إن الذي يزعم الراوى أنه جواب عن السؤال مشعر به لاحتمال أنه اشتبه الأمر على الراوى فظن ما لم يكون جوابا جوابا قلت الجواب عن الأول أن الأكثر على أن الكلام الذي يصلح أن يكون جوابا عن السؤال إذا ذكر عقيب السؤال فإنما يذكر جوابا عنه والصورة التي ذكرتموها نادرة والنادر مرجوح وعن الثاني أن العلم يكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه أو ليس جوابا عنه أمر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم ولا يفتقر فيه إلى نظر دقيق النوع الثالث أن يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على أقسام أربعة أحدها أن يدفع السؤال المذكور في صورة الإشكال بذكر الوصف كما." (٣)

"ومن منع ذلك فقد كابر.

ومن سلم وقال: لا أسميه مجازا: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه١. والله أعلم.

---

١ خلاصة ما يريد أن يقوله المصنف: أن القرآن يوجد فيه كثير من الآيات المشتملة على المجاز، وأتى بأمثله لذلك، وأن من منع ذلك فقد كابر وعاند؛ لأنه ينكر شيئا موجودا ومحسا، ثم أشار إلى أن هناك من لا يسميه مجازا، وإنما يطلق عليه إطلاقات أخرى، قال المصنف، فالخلاف مع هذا خلاف لفظي، قائم على الاصطلاح، ولا مشاحة فيه. هذا معنى كلامه.

---

(١) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ١٣٠/٤

(٢) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ٢٥٧/٤

(٣) المحصول للرازي الرازي، فخر الدين ١٤٩/٥

وقد نقل الطوفي عدة أوجه للمحتجين بأنه ليس في القرآن مجاز، نلخص منها:
أولا: أنه يلزم عليه أن يكون الله -تعالى- متجوزا، أي: مستعيرا؛ لأن مستعمل المجاز يسمى في اللغة متجوزا، والتجوز: استعارة اللفظ لغير موضوعه، فيلزم: أن يسمى الله -تعالى- كذلك، لكنه لا يسمى بذلك، فلا يكون المجاز واقعا في القرآن.
ثانيا: أن المجاز لا ينبئ بنفسه عن معناه، فوقوعه في القرآن يوقع في اللبس والإشكال وعدم البيان، ومقصود القرآن البيان.
ثالثا: أن العدول إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، أو يدل عليه، والعجز على الله -تعالى- محال.
ثم أجاب -رحمه الله تعالى- عن هذه الأدلة -بما ملخصه.
أما عن الدليل الأول، فأجيب عنه بجوابين:
أحدهما: صحة تسميته -سبحانه- متجوزا بمعنى: أنه مستعمل للمجاز وليس فيه نقص ولا محذور، كما يسمى متكلما باستعماله للكلام.
ثانيهما: عدم التسليم بأنه -سبحانه وتعالى- لو تكلم بالمجاز، لزم أن يسمى متجوزا للفرق بينه -سبحانه- وبين خلقه؛ فإن أسماءه -سبحانه- وصفاته توقيفية، بخلاف غيره. =." (١)
"وأما التعبير بلفظ الأسد عن الإنسان تعظيما له، فليس لتقدير مسمى الأسد الحقيقي فيه بل لمشاركته له في صفته من الشجاعة. والحقيقة (١) العرفية وإن كانت بالنظر إلى تواضع أهل العرف عليها فلا (٢) تخرج عن كونها مجازا بالنسبة إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا ولا تناقض، وإذا عرف (٣) معنى الحقيقة والمجاز، فمهما ورد لفظ في معنى وتردد بين القسمين (٤) فقد يعرف كونه حقيقة ومجازا بالنقل عن أهل اللغة، وإن لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازا بصحة نفيه في نفس الأمر، ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك، ولهذا فإنه يصح أن يقال لمن سمي من الناس حمارا لبلادته إنه ليس بحمار، ولا يصح أن يقال: إنه ليس بإنسان في نفس الأمر لما كان حقيقة فيه.
ومنها أن يكون المدلول مما يتبادر إلى الفهم من إطلاق اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا بخلاف غيره من المدلولات، فالمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة وغيره هو المجاز.
فإن قيل: هذا لا يطرد في المجاز المنقول حيث إنه يسبق إلى الفهم من اللفظ دون حقيقته، فالأمر فيهما بالضد مما ذكرتموه وينتقض أيضا باللفظ المشترك، فإنه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم عند إطلاقه.
قلنا: أما الأول فمندفع، وذلك لأن اللفظ الوارد إذا تبادر مدلوله إلى الذهن عند إطلاقه، فإن علم كونه مجازا فهو غير وارد على ما ذكرناه وإن لم يعلم، فالظاهر أنه يكون حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب، وإدراج النادر تحت الغالب أولى. وأما اللفظ المشترك فإن قلنا: إنه عام في جميع محامله فقد اندفع الإشكال، وإن قلنا: إنه لا يتناول إلا واحدا من مدلولاته على طريق البدل فهو

---

(١) صوابه: فالحقيقة لأنه جواب الشرط.

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر موفق الدين ابن قدامة المقدسي ٢٠٧/١

(٢) بدء الجواب عن الاعتراض بالمنع.

(٣) الصواب حذف الفاء فإنه خبر (حقيقة) ".

(٤) أول الكلام على علامات المجاز التي يتميز بها عن الحقيقة – انظر كتاب " الإيمان " جزء ٧ من الفتاوى.." [١]

"حقيقة في الواحد على البدل لا في الواحد عينا، والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر إلى الفهم عند إطلاقه، وهو الواحد على البدل، والذي لم يتبادر إلى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه (١) ، وفيه دقة.

ومنها أن لا يكون اللفظ مطردا في مدلوله مع عدم ورود المنع من أهل اللغة، والشارع من الاطراد، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة إذ هو غير مطرد في كل طويل.

فإن قيل: عدم الاطراد لا يدل على التجوز، فإن اسم السخي حقيقة في الكريم، والفاضل حقيقة في العالم، وهذان المدلولان موجودان في حق الله تعالى، ولا يقال له سخي ولا فاضل، وكذلك اسم القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة لكونها مقرا للمائعات، وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز، ولا يسمى قارورة وإن سلمنا ذلك، ولكن الاطراد لا يدل على الحقيقة لجواز اطراد بعض المجازات وعدم الاطراد في بعضها كما ذكرتموه فلا يلزم منه التعميم.

قلنا: أما الإشكال الأول، فقد اندفع بقولنا: (إذا لم يوجد مانع شرعي ولا لغوي) وفيما أورد من الصور قد وجد المنع ولولاه لكان الاسم مطردا فيها. وأما الثاني، فإنا لا ندعي أن الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل، بل المدعى أن عدم الاطراد دليل المجاز.

ومنها: أن يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور، وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور، فنعلم أنه مجاز فيه.

وذلك كإطلاق اسم الأمر على القول المخصوص.

وعلى الفعل في قوله تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾ ، قوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾

---

(١) هذا مبني على أن وضع المشترك وقع من مصدر واحد في وقت واحد لمعنى من معنيين أو أكثر على البدل، وقد تقدم في مبحث جواز المشترك أنه قد يكون من وضع قبائل، مثلا كل قبيلة تضعه لمعنى دون علم بوضع الأخرى، وعليه لا يصح الجواب لأنه لم يوضع في مثل ما ذكر لواحد على البدل حتى يكون حقيقة فيه مجازا في المعنيين، بل هو حقيقة في كل منها، والإيهام طارئ بعد الوضع يزول بالقرينة.." [٢]

"والجواب عن الإلزام الأول: أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته، وبمعنى ما للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع، لا بالمعنى الذاتي. (١) وعن الثاني: أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن، بمعنى أن له فعله. وعن الثالث: أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به، ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه، وعلى هذا فلا يمتنع

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣٠/١

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣١/١

ورود الأمر بما كان منهيا والنهي بما كان مأمورا.

وعن الرابع: أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك، وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضا.

وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدها، وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا، وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع ؛ إذ هما مبنيان على ذلك. غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهارا لما يختص بكل واحد من الإشكالات والمناقضات.

[المسألة الثانية شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا]

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا، خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي، احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك بأن قالوا: لو كان العقل موجبا فلا بد وأن يوجب لفائدة، وإلا كان إيجابه عبثا وهو قبيح، ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها وإن عادت إلى العبد، فإما أن تعود إليه في الدنيا أو في الأخرى.

الأول محال، فإن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى ؛ لأن الشكر فرع المعرفة، وإنما هو عبارة عن إتعاب النفس وإلزام المشقة لها

---

(١) صوابه: الثاني، وهو تفسير الحسن بما أمر الله بالثناء على فاعله، والقبيح بما أمر الله بذم فاعله.." (١)

"متلازمين أو غير متلازمين، لا جائز أن يقال بالثاني فإن الغصب والصلاة وإن انفك أحدهما عن الآخر في غير مسألة النزاع، فهما متلازمان في مسألة النزاع. فلم يبق غير التلازم، وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجبا، وهو تكليف بما لا يطاق. وأيضا فإن الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها، والحركات والسكنات تشغل الحيز ؛ إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن كان في غيره، والسكون شغل الجوهر للحيز أكثر من زمان واحد، فشغل الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة، فكان داخلا في مفهوم الصلاة ؛ لأن جزء الجزء جزء، وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام، فالصلاة التي جزءها حرام لا تكون واجبة ؛ لأن وجوبها إما أن يستلزم إيجاب جميع أجزائها أو لا يستلزم. والأول يلزم منه إيجاب ما كان من أجزائها محرما، وهو تكليف بما لا يطاق. والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة لا نفس الصلاة ؛ لأن مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال.

قلنا: أما الإشكال الأول فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكن في هذا الدار، فإن فعلت هذا أثبتك وإن فعلت هذا عاقبتك. فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب فإنه يصح أن يقال: فعل

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، أبو الحسن ٨٧/١

الواجب والمحرم، ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية إجماعا. وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا ؛ وذلك أن يقال: متعلق الوجوب إن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق، وليس كذلك فيما فرض من الصورة، وإن تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان، وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة. فالواجب متوقف على المحرم، فيلزم أن يكون واجبا لا محرما لما قيل. وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها، فما هو الجواب في هذه الصورة هو الجواب في صورة محل النزاع. على هذا فقد اندفع الإشكال الثاني أيضا من حيث إن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة، وشغل الحيز." (١)

"يعلم عور كلامه بأنه وإن كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام، بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره، فلا يلزم أن يكون واجبا. وهو غير سديد، فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده.

وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب دونه فهو واجب، فالتلبس بضد من أضداده واجب، غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له، ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين، ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب.

وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجبا، وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عند ما إذا ترك بها واجبا آخر، وهو محال، فكان جوابه أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم، بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه.

وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغموض والإشكال، وعسى أن يكون عند غيري حله.

[المسألة الثالثة المباح هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا]

المسألة الثالثة

اختلفوا في المباح: هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا؟

وحجة من قال بالدخول، أن المباح ما لا حرج على فعله. وهذا المعنى متحقق في الواجب، والزيادة التي اختص بها الواجب غير نافية للاشتراك فيما قيل.

وحجة من قال بالتباين، أن المباح ما خير فيه بين الفعل والترك بالقيود المذكورة (١) ، وهو غير متحقق في الواجب وهو الحق. (٢)

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١١٧/١

(١) ذكرت في تعريف المباح ص ١٢٣.

(٢) وقيل: الخلاف لفظي مبني على الخلاف في تعريف المباح كما يدل عليه كلامه آخر المسألة.." [١]

"قلنا: نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القرآن أنه ليس من القرآن، بل إنما أوجبنا بيان ما يسبق إلى الأفهام أنه من القرآن بتقدير أن لا يكون منه كما في التسمية.

ولا يخفى أنه منحصر، بل هو أقل من بيان ما هو من القرآن.

وعلى هذا فلا يلزم (١) من وضع (٢) كون التسمية آية مع أول كل سورة بالاجتهاد والظن.

وقد ثبت كونها آية من القرآن في سورة النمل قطعا أن يقال (٣) مثله في ثبوت قراءة ابن مسعود في التتابع مع أنها لم يثبت كونها من القرآن قطعا ولا ظنا.

[المسألة الثالثة القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة]

المسألة الثالثة (٤)

القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ (٥)

أما المحكم فأصح ما قيل فيه قولان:

الأول أن المحكم ما ظهر معناه، وانكشف كشفا يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال، وهو موجود في كلام الله تعالى.

والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، كما في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ ، لاحتماله زمن الحيض والطهر على السوية.

وقوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ لتردده بين الزوج والولي.

وقوله: ﴿أو لامستم النساء﴾ لتردده بين اللمس باليد والوطء، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر

---

(١) جواب عما فرعه على الشق الثاني (وهو عدم اشتراط القطع في إثبات قرآنية البسملة) من الإلزام بوجوب تتابع الصوم في كفارة اليمين.

(٢) كلمة: وضع، زائدة.

(٣) المصدر المؤول فاعل يلزم

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٢٥/١

(٤) انظر مبحث المحكم والمتشابه في التدمرية

(٥) انظر تفسير ابن جرير، وابن كثير لهذه الآية.." [1]

"مقتضاه فقد منعناه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الأمة معه وأوجبنا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه وهو محال.

وإن لم نمنعه من العمل به فقد حصل الوفاق منهم بعد الخلاف وهو المطلوب.

قلنا: لو ظهر له ما ظهر للأمة فنحن لا نحيل عليه الرجوع إليه، ولكنا نقول باستحالة ظهوره عليه لا من جهة العقل، بل من جهة السمع وهو ما يفضي إليه من تعارض الإجماعين ولزوم الخطأ في أحدهما كما بيناه في المسألة المتقدمة (١) .

ولا فارق بينهما إلا من جهة أن أهل الإجماع في هذه المسألة هم الراجعون بأعيانهم عما أجمعوا عليه والمخالفون لأنفسهم بخلاف المسألة الأولى وأن المخالف في المسألة الأولى قد يتوهم أن بعض الأمة (٢) الخائضين في تلك المسألة التي اتفقوا عليها وفي هذه المسألة المجمعون هم كل الأمة، ولذلك كان **الإشكال في** هذه المسألة أعظم منه في الأولى.

وعلى هذا نقول إنه إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ثم مات أحد القسمين وبقي القسم الآخر فإنه لا يكون قولهم إجماعا مانعا من الأخذ بالقول الآخر، والوجه في تقريره ما سبق وإن خالف فيه قوم.

[المسألة الثالثة والعشرون هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به]

المسألة الثالثة والعشرون

هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به؟ اختلفوا فيه، فمنهم من جوزه مصيرا منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل (٣) ، بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم، فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطأ فإن عدم العلم ليس من فعلهم، وخطأ المكلف من أوصاف فعله.

ومنهم من أحاله مصيرا منه إلى أنهم لو اشتركوا في عدم العلم به، لكان ذلك سبيلا لهم ولوجب على غيرهم اتباعه، وامتنع تحصيل العلم به لقوله تعالى: (سبيل المؤمنين) الآية.

---

(١) يريد بذلك دليله على ما اختاره في المسألة الحادية والعشرين، وقد تقدم تعليقا **الجواب** عنه.

(٢) أن بعض الأمة. . . إلخ. في العبارة سقط، والصواب فيها أن يقال: إن المجمعين بعض.

(٣) بالعمل صوابه: بالعلم، بدليل ما بعده.." [2]

"وأما **الإشكال الثاني**، فقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا، وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر؛ بل فصله وتمييزه عن غيره، فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا، وهو غير صحيح؛ لأنه إذا كان تمييز الخبر عن

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١/١٦٥

[2] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١/٢٧٩

غيره إنما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر، وهو عين الدور بل لو قيل: إن الصدق والكذب وإن كان داخلا في حد الخبر ومميزا له، فلا نسلم أن الصدق والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر، بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة، لكان أولى.

وأما **الإشكال الثالث**، فقد قيل في **جوابه** إن المحدود إنما هو جنس الخبر، وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون، وهو غير صحيح. فإن الحد - وإن كان لجنس الخبر - فلا بد وأن يكون الحد موجودا في كل واحد من آحاد الأخبار، وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع.

ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب، والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق، غير أن المراد بها الترديد بين القسمين تجوزا.

وأما **الإشكال الرابع** فقد قيل في **جوابه** مثل **جواب الإشكال الذي** قبله، وقد عرف ما فيه.

ومن الناس من قال: الخبر ما دخله الصدق أو الكذب، ويرد عليه الإشكالان الأولان من الإشكالات الواردة على الحد الأول دون الأخيرين (١)

وقد عرف ما فيهما.

ويرد عليه **إشكال آخر** خاص به، وهو أن الحد معروف للمحدود، وحرف (أو) للترديد، وهو مناف للتعريف.

ويمكن أن يقال في **جوابه**: إن الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ في التحديد.

وإنما التردد في اتصافه بأحدهما عينا، وهو غير داخل في الحد.

وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب. .

---

(١) أي: لتعبيره بـ " أو " بدلا من الواو.." (١)

"سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة، لكنه معارض بما يدل على أنه ليس بحجة، وبيانه من جهة المعقول والمنقول، أما المنقول، فمن جهة الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ، وقوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ، وقوله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ ذكر ذلك في معرض الذم، والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن، فكان ممتنعا (١) .

وأما السنة، فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه توقف في خبر ذي اليدين حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم عن اثنتين، وهو قوله: («أقصرت الصلاة أم نسيت») حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان في الصف بصدقه، فأتم وسجد للسهو.

وأما المعقول فمن وجوه:

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، أبو الحسن ٢/٨

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد إذا ظن صدقه في الفروع، لجاز ذلك في الرسالة والأصول، وهو ممتنع (٢) .

الثاني: أن الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق، وهو مقطوع به، فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنونا.

الثالث: أن العمل بخبر الواحد يفضي إلى ترك العمل بخبر الواحد؛ لأنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له.

الرابع: أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد، فلا يجوز للمجتهد ذلك، كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر.

والجواب عن السؤال الأول أن ما ذكرناه من الأخبار، وإن كانت آحادها آحادا، فهي متواترة من جهة الجملة، كالأخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة عنترة.

وعن الثاني: أنهم لو عملوا بغير الأخبار المروية، لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله، ولا سيما في موضع الإشكال وظهور استنادهم في العمل إلى ما ظهر

(١) سبق الجواب عنهما تعليقا.

(٢) سبق الجواب عنهما تعليقا.." (١)

"إن كان صحيحا في تفسيرهم الأمر، بطلب الفعل، من جهة أن السيد أيضا آمر في مثل هذه الصورة لعبده، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده، لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه. وعند ذلك فما هو جواب أصحابنا في تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للخصم في تفسيره بالإرادة.

وإن زعم بعض أصحابنا أن الأمر ليس هو الطلب، بل الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل، فيلزمه أن يكون الآمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه في أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبرا وهو ممتنع.

كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام، إلى أمر وخبر.

والحق في ذلك أن يقال، أجمع المسلمون من غير مخالفة من الخصوم، على أن من علم الله تعالى أنه يموت على كفره أنه مأمور بالإيمان، وليس الإيمان منه مراد الله تعالى (١) لأنه، لا معنى لكونه مراد الله تعالى سوى تعلق الإرادة به، ولا معنى لتعلق الإرادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه، فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصها له بحالة حدوثه، وما لم يوجد لم تكن الإرادة مخصصة له بحالة حدوثه، فلا تكون متعلقة به، وليقنع بهذا هاهنا عما استقصيناه من الوجوه الكثيرة في علم الكلام.

وأما أصحابنا، فمنهم من قال، الأمر عبارة عن الخبر على الثواب على الفعل تارة، والعقاب على الترك تارة، وهو فاسد لما سبق امتناع من تصديق الآمر وتكذيبه، ولأنه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما أمر به، والعقاب على تركه، من جهة الشارع حذرا من الخلف في خبر الصادق، وليس كذلك بالإجماع.

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٦٨/٢

أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة، وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة، ويمكن أن يحترز عن هذا **الإشكال بأن** يقال: هو الإخبار باستحقاق الثواب والعقاب، غير أنه يبقى عليه **الإشكال الأول** من غير دافع.

---

(١) أي ليس إيمان من علم الله أنه يموت كافرا مرادا لله إرادة كونية، وإن كان مرادا له إرادة شرعية." (١)

"وعن السابعة: ما سبق في الواجب والمندوب.

وعن الثامنة: لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده، وإن سلم ذلك، ولكن اقتضاء النهي للأضداد بصفة الدوام، فرع كون الأمر مقتضيا للفعل على الدوام، وهو محل النزاع.

وأما قوله: صلى الله عليه وسلم («إذا أمرتكم بأمر») الحديث، إنما يلزم أن لو كان ما زاد على المرة الواحدة مأمورا به، وليس كذلك.

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم أن الأمر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرر الصلاة، بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة الإشكال، بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم سهوا أو لا للتكرار إن كان فعله عمدا.

كيف وإن فهم عمر لذلك مقابل بإعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن التكرار، ولو كان للتكرار لما أعرض عنه، وله الترجيح (١) .

وأما الأخيرة: فإنما عم الأمر فيها بالإكرام وحسن العشرة للأزمان ؛ لأن ذلك إنما يقصد به التعظيم، وذلك يستدعي استحقاق المأمور بإكرامه للإكرام، وهو سبب الأمر، فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب، فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لا من مطلق الأمر.

والجواب عن الأولى للقائلين بامتناع احتمال الأمر المطلق للتكرار أن ذلك يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار، ولا يلزم منه امتناع احتماله له.

ولهذا فإنه لو قال: ادخل الدار مرارا بطريق التفسير، فإنه يصح ويلزم ولو عدم لما صح التفسير.

وعن الثانية: أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح، وبه دفع الشبهة الثالثة.

وإذا قال لوكيله (طلق زوجتي) إنما لم يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم لغة الاحتمال ؛ ولهذا لو قال (طلقها ثلاثا) على التفسير صح.

وعن الخامسة ما سبق.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٣٩/٢

(١) ويمكن أن يقال إن عمر فهم التكرار من تعليق الأمر بالوضوء على القيام للصلاة، وبالجملة فالآية من موضوع البحث في المسألة الرابعة لا الثالثة." (١)

"والوجه في إبطالهما (١) أن يقال: أما الأول فلأن الإجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقا ليلزم ما قيل، بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور في حقه وجوب القضاء، وذلك غير متصور في حق الميت (٢) .

وأما الثاني: فلأن علة صحة (٣) وجوب القضاء إنما هو استدراك ما فات من مصلحة أصل العبادة، أو صفتها، أو مصلحة ما انعقد سبب وجوبه.

ولم يجب لمانع " لا ما قيل " (٤) .

وإذا تنقح محل النزاع فنعود إلى المقصود، فنقول: الفعل المأمور به لا يخلو: إما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أمر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه، أو أتى به على نوع من الخلل.

والقسم الثاني: " أنه " لا نزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء وإنما النزاع في القسم الأول، وليس النزاع فيه أيضا من جهة أنه يمتنع ورود أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا، وإنما النزاع في ورود الأمر بالفعل متصفا بصفة القضاء، والحق نفيه؛ لأن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء، أو مصلحة صفته، أو شرطه.

وإذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام، من غير نقص ولا خلل فوجوب القضاء استدراكا لما قد حصل تحصيل للحاصل، وهو محال.

ومن ينفي القضاء إنما ينفيه بهذا التفسير، وهذا مما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه، وإن كان لا ينكر إمكان ورود الأمر خارج الوقت، بمثل ما فعل أولا غير أنه لا يسميه قضاء، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل إلى اللفظ دون المعنى.

---

(١) في إبطالهما - أي الإشكال الأول وما زاده بعض الأصحاب عليه

(٢) هذا جواب بتحرير المراد بسقوط القضاء

(٣) المراد بالصحة الإمكان المقابل للامتناع لا ما يقابل البطلان بدليل قوله سابقا عن عبد الجبار ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء. وقوله بعد وإن كان لا ينكر إمكان ورود الأمر خارج الوقت - وكذا ما يذكره في الشبهة الثانية من شبه الخصوم

(٤) أي من أن علة وجوب القضاء أن الفعل الأول لم يكن مجزئا." (٢)

"وأما المعقول فهو أن العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من أقسامه إجماعا.

والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده (١) إلا أن يوجد له معارض.

والأصل عدمه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢/١٦٠

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢/١٧٦

فإن قيل: لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص لم يخل إما أن يدل عليه حقيقة أو تجوزا، لا جائز أن يقال بالأول إذ يلزم منه أن يكون اللفظ مشتركا (٢) بينه وبين الاستغراق، ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق، والاشتراك على خلاف الأصل.

وإن كان مجازا فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة أوجه:

الأول: أن المجاز فيما وراء صورة التخصيص متردد بين أقل الجمع وما عدا صورة التخصيص، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز، وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر، لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا.

الثاني: أن المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة.

الثالث: أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله: اقتلوا المشركين إلا بعضهم والمشبه به ليس بحجة، فكذلك المشبه سلمنا أنه حجة، لكن في أقل الجمع أو فيما عدا صورة التخصيص؟ الأول مسلم والثاني ممنوع.

وذلك لأن الحمل على أقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه، فإنه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن.

والجواب عن السؤال الأول من جهة الإجمال والتفصيل، أما الإجمال فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من أقسامه قبل التخصيص إجماعا، وهو إما أن يكون دالا عليه حقيقة أو مجازا ضرورة، وكل ما ذكروه من الإشكالات تكون لازمة، ومع ذلك فهو حجة والعذر يكون متحدا.

وأما التفصيل فنقول: ما المانع أن يكون مشتركا؟ قولهم: الاشتراك على خلاف الأصل، قلنا: إنما يكون خلاف الأصل إن لم يكن من قبيل الأسماء العامة، وليس كذلك على ما يأتي عن قرب (إن شاء الله تعالى) .

وإن سلمنا أنه ليس مشتركا فما المانع من التجوز؟

---

(١) هذا من الاستدلال باستصحاب الإجماع في محل النزاع وفيه خلاف، انظر تفصيل الكلام عليه في الأصل السادس من الإحكام للآمدي

(٢) هذا من الاستدلال باستصحاب الإجماع في محل النزاع وفيه خلاف، انظر تفصيل الكلام عليه في الأصل السادس من الأحكام للآمدي." (١)

"الأول: أن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه، وبيانه أن دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها وإلا كانت دالة عليها قبل الموضعة، وإنما دلالتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته، ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل، فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصا.

الثاني أن التخصيص بيان والمخصص مبين، والبيان إنما يكون بعد سابقة **الإشكال فيجب** أن يكون البيان متأخرا عن المبين، ودليل العقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا كالاستثناء المتقدم.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢/٢٣٥

الثالث: أن التخصيص بيان فلا يجوز بالعقل كالنسخ، ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدما، ولكن ما المانع أن تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له؟ وبتقدير الاشتراط لذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب.

وإن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولا، ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم آية الحج، فإن ما ذكرتموه مبني على امتناع خطابهما وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات، وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي واختلافهم في صحة إسلامه، ولولا إمكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك.

والجواب عن الأول، قولهم: إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم، وإنه لا بد (١) في دلالتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى.

قولهم: العاقل لا يقصد بلفظه (٢) الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل.

قلنا: ذلك ممتنع بالنظر إلى ما وضع اللفظ عليه لغة بالنظر إلى إرادته من اللفظ، الأول ممنوع، والثاني مسلم.

وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.

---

(١) وأنه لا بد فيه تحريف والصواب ولكن لا بد

(٢) بلفظة - فيه تحريف والصواب بلفظه." (١)

"قلنا متى، إذا كان الفعل المأمور به مبينا، أو إذا لم يكن مبينا؟ الأول مسلم، والثاني ممنوع.

وإن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن الحاجة داعية إلى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه، بدليل ما قبل الأمر.

وأيضا فإنه لما نزل قوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة﴾ مع أنه لم يرد بها مطلق الدعاء إجماعا لم يقترن بها البيان، بل أخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها إلى أن بين ذلك جبريل للنبي - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك، وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك لغيره بعد بيان جبريل له.

وكذلك نزل قوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ مطلقا، ثم بين النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من أموال الزكاة شيئا فشيئا.

وكذلك نزل قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقته في مقداره وصفته على التدريج.

وكذلك نزل قوله تعالى ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم﴾ ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى﴾ إلى غير ذلك من الأوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها إلا بعد مدد.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٣١٥/٢

فإن قيل: المؤخر في جميع هذه الأوامر إنما هو البيان التفصيلي، وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الإجمالي.

كيف وإن الأمر إما أن يكون على الفور، أو التراخي، وتمام **الإشكال ما** سبق.

قلنا: **وجواب** الإشكالين أيضا ما سبق.

وأيضا، فإن العمومات الواردة في البيع والنكاح والإرث وردت مطلقة، والنبي – صلى الله عليه وسلم – بين بعد ذلك على التدريج ما يصح بيعه وما لا يصح، ومن يحل نكاحها ومن لا يحل، وصفات العقود وشروطها، ومن يرث ومن لا يرث، ومقادير المواريث شيئا فشيئا.

ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك.

وأيضا، فإنه لما نهى النبي – صلى الله عليه وسلم – عن المزابنة، وشكى الأنصار إليه بعد ذلك رخص لهم في العرايا، وهي نوع من المزابنة، مع أنه لم ينقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل، وهو لا يخلو إما أن يكون ذلك نسخا أو تخصيصا وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه.." (١)

"الثالث: هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثابت تحديد له بما ليس بمتصور لوجوه يأتي ذكرها في مسألة إثبات النسخ.

الرابع: أن فيه زيادة لا حاجة إليها، وهي قوله (متراخ عنه) وقوله (على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا) فإن ذكر التراخي إنما وقع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية، وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك، وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الأول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني، وفيما خرج عن الشرط والغاية، وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم إذا كان حكمه مؤقتا من حيث إن الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته.

والجواب عن **الإشكال الأول** لا نسلم أن النسخ هو ارتفاع الحكم، بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع، والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع، وذلك لأن النسخ يستدعي ناسخا ومنسوخا، والناسخ هو الرافع أي الفاعل، والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول، والرافع والمرفوع، أي الفاعل والمفعول يستدعي رفعا وارتفاعا، أي فعلا وانفعالا، والرافع هو الله تعالى على الحقيقة.

وإن سمي الخطاب ناسخا فإنما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه، والمرفوع هو الحكم، والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع، وذلك هو الخطاب، والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول، وذلك على نحو فسخ العقد فإن الفاسخ هو العاقد، والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد، وهو قوله (فسخت) والانفساخ صفة العقد، وهو انحلاله بعد انبرامه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٤٣/٣

وأما النسخ بفعل الرسول فلا نسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة إذ ليس للرسول ولاية إثبات الأحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه، وإنما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الأحكام ويرفعه، ففعله إن كان ولا بد فإنما هو." (١)

"دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم لا أن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع.

وأما **الإشكال بالإجماع** ففيه **جوابان**:

الأول: أنه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة، وكان إجماعهم قاطعا فلا نسلم تصور إجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولا ليصح ما قيل.

الثاني: أنه وإن صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيا وإثباتا مستند إلى قول أهل الإجماع، وإنما هو مستند إلى الدليل السمعي الموجب لإجماعهم على ذلك الحكم.

وعلى هذا، فيكون إجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ لا أن خطابهم نسخ.

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي **الجواب** عنه أيضا.

وأما ما ذكروه من الزيادات فهي غير مخلة بصحة الحد، وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة.

ومع ذلك فالمختار في تحديده أن يقال: النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق.

ولا يخفى ما فيه من الاحتراز من غير حاجة إلى التقييد بالتراخي، ولا بقولنا (لولاه لكان مستمرا ثابتا) لما سبق تقريره. (١)

---

(١) هذا تعريف للنسخ في اصطلاح المتأخرين، وأما النسخ عند المتقدمين فيشمل مع ما ذكر من تقييد المطلق، وتخصيص العام، وبيان المجمل، ورفع ما توهم المكلف إرادته من النصوص وهو غير مراد منها – انظر تفسير قوله تعالى: (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآيات، في مجموع الفتاوي لابن تيمية ج ١٤ وص ٣٩٧ ج ٢٠ من مجموع الفتاوي، والمسألة الثالثة من مسائل النسخ في الموافقات للشاطبي وإعلام الموقعين لابن القيم.." (٢)

"ووجوب التربص حولا كاملا لم يزل بالكلية لبقائه عندما إذا كانت مدة حملها سنة فكان ذلك أيضا من باب التخصيص لا من باب النسخ.

سلمنا الجواز العقلي، ولكن لا نسلم الجواز الشرعي، وبيانه من وجهين.

الأول: قوله تعالى في صفة القرآن: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل، وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقا.

الثاني: أن موسى الكليم كان نبيا حقا بالإجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته، وقد نقل عنه نقلا متواترا أنه قال: (هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السماوات والأرض) .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٠٦/٣

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٠٧/٣

وروي عنه أنه قال: (الزموا يوم السبت أبدا) فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته، فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذبا، وهو محال.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن ظاهرة بل (إن قلنا برعاية الحكمة) لحكمة، كان عالما بها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبداء.

وعن **الإشكال الثاني** أن اعتقاد التوحيد وكل ما مستند معرفته دليل العقل، لا يخلو: إما أن يقال بأن وجوبه (١) ثابت بالعقل، كما قاله المعتزلة، أو بالشرع كما نقوله نحن:

فإن كان الأول: فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا، لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل.

وإن كان الثاني فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه.

وعن الثالث: قولهم إن الخطاب إن كان مؤقتا، فلا يكون قابلا للنسخ، لا نسلم ذلك، فإنه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة، ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا، فإنه يكون جائزا عندنا، على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

قولهم: وإن كان دالا على التأبيد فهو محال، لا نسلم ذلك.

---

(١) أي وجوب اعتقاد التوحيد وما في حكمه على المكلف.." (١)

"وبتقدير أن يكون ما أمر به مرادا، جاز أن يكون مرادا حالة الأمر دون حالة النهي.

قولهم: المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ليس كذلك، فإنه قال تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه، فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها، لما تحقق هذا الوصف، وإنما يتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا، من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع إلى تحمل المشقة، أو أن ثواب البعض أجزل من ثواب البعض على اختلاف المذاهب، فوجب حمل النسخ على نسخ أحكام الآيات لا على ما ذكروه. (١) وأما منع كون شريعة محمد – صلى الله عليه وسلم – ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لإجماع السلف قاطبة.

والكلام في هذا المقام إنما هو مع منكر النسخ من الإسلاميين، وما يذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي **الجواب** عنه أيضا، وأما ما ذكروه على باقي صور النسخ فهو أيضا خلاف إجماع السلف.

كيف وإن ما ذكروه من التخريج لا وجه له.

قولهم: إن التوجه إلى بيت المقدس لم يزل بالكلية.

قلنا: لا خلاف أنه كان يجب التوجه إليه حالة عدم **الإشكال والعذر**، وقد زال ذلك بالكلية فكان نسخا.

قولهم: إن وجوب تقديم الصدقة إنما زال لزوال سببه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٢٠/٣

قلنا: الأصل بقاء السبب، وما ذكروه من السبب يلزم منه أن كل من لم يتصدق من الصحابة أن يكون منافقا، ولم يتصدق أحد منهم سوى علي – عليه السلام – على ما نقله الرواة، وذلك ممتنع.

---

(١) انظر الكلام على هذه الآية في كتاب **جواب** أهل العلم والإيمان في أن " قل هو الله أحد " تعدل ثلث القرآن.." [١]

"قياسا شرعيا ؛ إذ الكلام إنما هو في حد القياس في اصطلاح المتشرعين وليس كذلك.

ومنها قول بعضهم: القياس هو الدليل الموصل إلى الحق، وهو باطل بالنص والإجماع.

ومنهم من قال: هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر، وهو أيضا باطل بالعلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والإجماع.

كيف وإن العلم غير حاصل من القياس، فإنه لا يفيد غير الظن، وإن كان حاصلا منه فهو ثمرة القياس فلا يكون هو القياس.

وقال أبو هاشم: إنه عبارة عن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه، وهو باطل من وجهين:

الأول: أنه غير جامع ؛ لأنه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فإنه ليس بشيء.

الثاني: أن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسا، وإن كان بجامع فيكون قياسا وليس في لفظه ما يدل على الجامع، فكان لفظه عاما للقياس ولما ليس بقياس.

وقال القاضي عبد الجبار: إنه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه، وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول.

وقال أبو الحسين البصري: القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد.

وقد أورد على نفسه في ذلك **إشكالا** وأجاب عنه، أما **الإشكال فهو** أن الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا، وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم، بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما سبق تحقيقه.

وأما **الجواب** فحاصله أن تسمية قياس العكس قياسا إنما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه، وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة.

ويمكن أن يقال في **جوابه** أيضا: إنه وإن كان قياسا حقيقة غير أن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس، فتحديد أحدهما." [٢]

"وإن كان الثاني فلا بد من بيانه، كيف وإنه بتقدير أن يراد به شيء آخر فلا يجوز ذكره في تعريف القياس ؛ لأن ماهية القياس تتم بإثبات مثل حكم أحد المعلومين للآخر بأمر جامع، فكان ذكر ذلك الشيء زائدا عما يحتاج إليه.

الثاني: أن قوله في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس، وهو محال من جهة

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٢٣/٣

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٨٥/٣

أن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعا على القياس كان دورا.

الثالث: أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد ثبتت الصفة أيضا بالقياس، كقولنا في الباري تعالى: (عالم) فكان له علم كالشاهد، فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي، وعند ذلك إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم أو لا تكون، فإن كان الأول كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما تكرارا لكون الصفة أحد أقسام الحكم، وإن كان الثاني كان التعريف ناقصا.

الرابع: أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لأقسام الجامع، وذلك أن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من أقسامه بعينه، وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلا في حدها، وأيضا فإنه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع فالحكم والصفة الجامعة أيضا كل واحد منهما منقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى، فكان يجب استقصاؤها في الذكر وإلا كان الحد ناقصا وهو محال.

الخامس: أن كلمة (أو) للترديد والشك، والتحديد إنما هو للتعيين، والترديد ينافي التعيين.

السادس: أن القياس الفاسد قياس، وهو غير داخل في هذا الحد، وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع، ومهما حصل الجامع كان صحيحا، فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر لا يكون داخلا فيه، فكان يجب أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد، فإنه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر.

والجواب عن **الإشكال الأول** أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقا.

وقوله بعد ذلك (في إثبات حكم أو نفيه) إشارة إلى ذكر تفاصيل ذلك الحكم وأقسامه." (١)

"وعند ذلك فإما أن يقال: العلة منها واحدة أو الكل (علة) واحدة ذات أوصاف، أو أن كل واحدة علة مستقلة.

لا جائز أن يقال بالأول وإلا فهي معينة أو مبهمة: القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية، ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به، وبهذا يبطل الإبهام.

والقسم الثاني: أيضا، فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال.

ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام: الإجماع على إباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا عدوانا، وارتد عن الإسلام، وزنا محصنا وقطع الطريق معا، وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون، وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته، وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة، وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معا.

والجواب عن **الإشكال الأول**: أن الكلام إنما هو مفروض في حالة الاجتماع لا في حالة الانفراد، والتقسيم في حالة الاجتماع، فعلى ما سبق.

وأما الأحكام فالوجه في دفعها أن تقول: أما إباحة قتل من قتل وارتد وزنى محصنا وقطع الطريق، فالعلل وإن كانت فيه متعددة فالحكم أيضا متعدد شخصا وإن اتحد نوعا، ولذلك فإنه لا يلزم من انتفاء إباحة القتل بعد العودة عن الردة إلى الإسلام انتفاؤها بباقي الأسباب الأخر، ولا من انتفاء الإباحة بسبب إسقاط القصاص انتفاؤها بباقي الأسباب.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٨٨/٣

ويدل على تعدد الحكم أيضا أن الإباحة بجهة القتل العمد العدوان حق للآدمي بجهة الخلوص، ولذلك يتمكن من إسقاطه مطلقا، والإباحة بجهة الزنا والردة حق لله تعالى بجهة الخلوص دون الآدمي، وذلك غير متصور في شيء واحد، وعلى تقدير الاستيفاء فالمقدم حق الآدمي وهو الإباحة بجهة القصاص ؛ لأن حقه مبني على الشح والمضايقة، وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة من حيث إن الآدمي يتضرر بفوات حقه دون الباري تعالى.

وأما ثبوت الولاية على الصغير المجنون فمستندة إلى الصغر لسبقه على الجنون لكون الجنون لا يعرف إلا بعد حين، وكذلك امتناع نكاح الوالدة المرضعة فإنه مستند إلى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه.." (١)

"وأيضا فإنه إذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين فإما أن يناسبهما من جهة واحدة، أو من جهتين مختلفتين، فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ إذ الشيء الواحد لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب مخالفه.

وإن كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لا أنها متحدة.

والجواب عن الأول: أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه.

وذلك لأن المناسب ينقسم إلى ما ترتيب الحكم الواحد عليه، يستقل بتحصيل مقصوده، وذلك مما يمنع كونه مناسبا لحكمين بهذا التفسير، وإلى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه، وإن لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر.

وعلى هذا فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الأول وإن كان لازما فلا يمتنع أن يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني.

وعن **الإشكال الثاني**: أنه إذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة.

[المسألة الرابعة عشرة شرط العلة إذا كانت في أصل القياس بمعنى الباعث]

المسألة الرابعة عشرة

إذا كانت العلة في أصل القياس بمعنى الباعث، كما قررناه، فشرطها أن يكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من إثبات الحكم أو نفيه بحيث لا يلزم منه (١) إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة، وإلا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا، وهو ممتنع، ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص إنما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات، فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لا غير، كما يقوله أبو حنيفة، فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتا ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفي الحكم مع وجود علته وهو ممتنع.

فإن قيل: وإن لزم من ذلك إثبات الحكم في صورة بدون حكمة واحدة.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢٣٧/٣

(١) أي الوصف الذي جعل ضابطا للحكمة." [١]

"[المسألة السابعة عشرة كان الحكم في الأصل نفيا والعلة له وجود مانع اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لإثباته]

المسألة السابعة عشرة

إذا كان الحكم في الأصل نفيا والعلة له وجود مانع أو فوات شرط فقد اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لإثباته.

والمختار اشتراطه، وذلك لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح الخلق، فما لا فائدة في إثباته فلا يشرع، فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته، وسواء وجدت ثم حكمة تقتضي نفيه أو لم توجد، وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له، وإذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للإثبات كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعا.

فإن قيل: لا خفاء بأن وجود المقتضي من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط، فإذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته، فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى. (١) وأيضا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع، أو فوات الشرط، والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين، وعند انتفاء المقتضي لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط، لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به، وهو خلاف الأصل.

قلنا: جواب الإشكال الأول أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في إعماله ؛ لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط إعماله.

وجواب الثاني: أنه وإن لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط، فهو أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط إعماله على ما حققناه.

---

(١) كان أولى – الظاهر أن " كان " زائدة و " أولى " خبر للمصدر المؤول من أن والفعل، وقد تقدم للمؤلف استعمال مثل هذا التركيب في ص ٢٢٢ ج ٣." [٢]

"كيف وإنه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم ؛ لأنه لو دل اللفظ عليه لكان الأصل اعتبار لفظه في مدلوله نظرا إلى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها.

قولهم: إنه لو قال لوكيله: بع سالما لسواده، وقس عليه كل أسود من عبيدي لا ينفذ تصرفه في غير سالم.

لا نسلم ذلك، فإنه لو قال له: مهما ظهر لك من إرادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله، فله فعله.

فإذا قال له: أعتق سالما لسواده، وقس عليه غيره، فإذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وأنه لا فارق بينهما، فقد ظهر له إرادته لعتق غانم، فكان له عتقه.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢٣٩/٣

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢٤٢/٣

قولهم: لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة؟

قلنا: لما ذكرناه من الوجهين، وما ذكروه على الوجه الأول، فإنما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص، ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة ؛ حذرا من التعارض فإنه على خلاف الأصل.

والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من **الإشكال الأول**، أنا إنما قضينا فيما ذكروه بالتعميم نظرا إلى حال الآباء مع الأبناء، وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم، وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة، وهذا بخلاف ما إذا حرم الله شيئا أو أوجبه، فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما أوجب، حتى أنه يوجب الصوم في نهار رمضان، ويحرمه في يوم العيد، ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان، ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام، ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد مخرجهما، ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة، ويبيح النظر إلى وجه الرقيقة الحسناء دون الحرة العجوز الشوهاء، إلى غير ذلك مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات (١)

---

(١) دعوى أن الشريعة فرقت بين المتماثلات وجمعت بين المختلفات غير صحيحة، انظر **جواب** الآمدي عن المعارضة الأولى من معارضات مانعي القياس ص ١٧ ج٤ وما كتبه ابن القيم في ذلك ص ٥٢ ج٢ من إعلام الموقعين طبع، مطبعة دار السعادة بمصر.." (١)

"مغلوبا فنسبة الوصف الآخر إليه لا تخلو من الأقسام الثلاثة، ويترجح ما ذكرناه بتقديرين آخرين منها، وإنما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير أن يكون كل واحد من الوصفين مرجوحا، فإذا ما ذكرناه يتم على تقديرات أربعة ولا يتم على تقدير واحد، وفيه دقة فليتأمل.

الوجه الثاني: أن العاقل إذا عن له مقصودان متساويان، وكانت المقدمات الموصلة إلى أحدهما أكثر من مقدمات الآخر، فإنه يبادر إلى ما مقدماته أقل، ولولا أن ذلك أفضى إلى مقصوده وأغلب لما كان إقدامه عليه أغلب لخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء.

قولهم: وإن كان البقاء أغلب من التغير فلا يلزم أن يكون غالبا على الظن.

قلنا: إذا كان البقاء أغلب من مقابله فهو أغلب على الظن منه ويجب المصير إليه؛ نظرا إلى أن المجتهد مؤاخذ بما هو الأظهر عنده.

قولهم: إنما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء.

قلنا: الأعراض إن كانت باقية فلا **إشكال**، وإن لم تكن باقية بأنفسها فممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج، وعلى كل تقدير فالكلام إنما هو ممكن التجدد من الأعراض لا فيما هو غير ممكن.

وعما ذكروه على الوجه الرابع أن يقال: مجرد الإمكان غير محوج إلى المؤثر، بل المحوج إليه إنما هو الإمكان المشروط بالحدوث

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٥٩/٤

أو الحدوث المشروط بالإمكان.

وعن المعارضات: (١) أما الحوادث فإنما خالفنا فيها الأصل لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض أولى من إخراجه عن الدلالة وإبطاله بالكلية مع ظهور دلالته.

وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية، وإن كانت معتضدة بأصل براءة الذمة فإنما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه؛ لإمكان حدوثه حالة غيبة النافي عن المنكر وتعذر صحبته له واطلاعه

---

(١) ذكر **الجواب** عن المعارضات الثلاث مرتبا حسب ترتيبها السابق في مناقشة الوجه الرابع من وجوه الاستدلال.." [1]

"للظن العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم.

والمعتمد في المسألة أن يقال: لو امتنع ذلك إما أن يمتنع لذاته أو لمانع من خارج، الأول محال ؛ فإنا إذا قدرناه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل (١) ، وإن كان لمانع من خارج فالأصل عدمه وعلى من يدعيه بيانه.

فإن قيل: يمتنع ذلك؛ لأن الباري تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد، فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين أن يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة، فلا نأمن من اختياره للمفسدة، وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة.

والجواب عن هذا الإشكال: أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى، وقد أبطلناه في موضعه (٢) ، وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى، ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله: (اختر فإنك لا تختار إلا الصواب) .

(٣) فإن قيل: يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد، كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم، ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي، وليس كذلك.

قلنا: دليل جواز ذلك من الشارع أنا لو قدرنا وروده منه لم يلزم عنه لذاته محال.

قولهم: إنه لا يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة.

قلنا: متى إذا أخبر الصادق بذلك أو إذا لم يخبر؟ (٤) الأول ممنوع، والثاني مسلم، وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك كان جائزا عقلا، ثم وإن سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الأفعال الكثيرة، لكن متى إذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار، أو إذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار، الأول مسلم والثاني ممنوع.

---

(١) انظر التعليق ص ١٣٧ ج ٤.

(٢) تقدم ما فيه تعليقا غير مرة.

(٣) هذا مجرد فرض وتقدير، وقد ختمت الشرائع ولم يكن شيء مما فرض.

(٤) تقدم تعليقا أن الشرائع ختمت، ولم يخبر بشيء من ذلك.." [2]

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ١٣٤/٤

[2] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢١٤/٤

"الثالث: أن المقصود من البعثة وإظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام في الأحكام الشرعية إقامة لمصالح الخلق، فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه، وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو محال.

والجواب عن **الإشكال الأول**: أنه يلزم على ما ذكروه أمر الشارع للعامي باتباع قول المفتي مع جواز خطئه، فما هو **جواب** لهم في صورة الإلزام فهو **جواب** لنا في محل النزاع.

وعن **الإشكال الثاني**: أن من الناس من منع من تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه.

ومنهم من جوزه وجوز مع ذلك مخالفته لإمكان الخطإ فيه، كما سبق ذكره في مسائل الإجماع.

وبتقدير التسليم لانعقاد الإجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطإ فيه، فلا مانع منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي عليه السلام، مع اختصاصه بالرسالة وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله، وأنه الشارع المتبع، وأهل الإجماع متبعون له ومأمورون بأوامره ومنهيون بنواهيه، ولا كذلك بالعكس.

وعن الثالث: أن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه، والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى، وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالإجماع، ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده، فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ، بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين، فتطرق الخطإ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة والرسالة.." (١)

"القول: في كيفية الفتوى وآدابها

وفيه مسائل:

الأولى: يجب على المفتي حيث يجب عليه **الجواب** أن يبينه بيانا مزيحا **للإشكال**، ثم له أن يجيب شفاها باللسان، وإذا لم يعلم لسان المستفتي أجزأت ترجمة الواحد لأن طريقه الخبر، وله أن يجيب بالكتابة مع١ ما في الفتوى من الرقاع من الحظر، وكان القاضي أبو حامد المروروذي الإمام فيما بلغنا عنه كثير

---

١ في ف وج: "معا".." (٢)

"١٠٩ - إذا سأل العامي عن مسألة لم تقع لم تجب مجاوبته

١٠٩ الخامسة: إذا أفتى بشيء ثم رجع عنه "نقض الاجتهاد"

١١٠ السادسة: إذا عمل المستفتي بفتيا المفتي في إتلاف ثم بان خطأه

١١١ السابعة: لا يجوز للمفتي أن يتساهل في الفتوى أو تتبع الحيل

١١٣ الثامنة: ليس له أن يفتي في كل حالة تغير خلقه، وتشغل قلبه

١١٤ التاسعة: الأولى بالمتصدي للفتوى أن يتبرع بذلك

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي الآمدي، أبو الحسن ٢١٨/٤

(٢) أدب المفتي والمستفتي ابن الصلاح ص/١٣٤

١١٥ العاشرة: لا يجوز له أن يفتي في الأيمان والأقارير ونحو ذلك

١١٥ الحادية عشرة: لا يجوز له أن يعتمد إلا على كتاب وثق بصحته

١١٧ الثانية عشرة: إذا أفتى في حادثة ثم وقعت مرة أخرى

١١٧ الثالثة عشرة: إذا وجد عن الشافعي قولا يخالف الحديث فماذا يصنع؟

١٢٢ الرابعة عشرة: هل للمفتي المنتسب إلى مذهب الشافعي مثلا أن يفتي بمذهب آخر

١٢٣ الخامسة عشرة: ليس للمنتسب إلى مذهب الشافعي في المسألة ذات القولين أو الوجهين أن يتخير فيعمل أو يفتي بأيهما شاء

١٢٦ - إذا وجد من ليس أهلا للترجيح والتخريج بالدليل اختلافا بين أئمة المذهب في الأصح من القولين أو الوجهين يفزع في الترجيح إلى صفاتهم الموجبة لزيادة الثقة بآرائهم

١٢٨ - كل مسألة فيها قولان: قديم وجديد

١٣٠ المسألة السادسة عشرة: إذا اقتصر في جوابه على حكاية الخلاف بأن قال: فيها قولان أو وجهان

كيفية الفتوى وآدابها:

وفيه مسائل:

١٣٤ الأولى: يجب على المفتي حيث يجب عليه الجواب أن يبينه بيانا مزيحا للإشكال

١٣٤، ١٦٤، ١٦٦ - العامي إذا اختلف عليه اجتهاد اثنين فماذا يعمل؟

١٣٥ الثانية: إذا كانت المسألة فيها تفصيل لم يطلق الجواب فإنه خطأ

١٣٥ الثالثة: إذا كان المستفتي بعيد الفهم فينبغي للمفتي أن يكون رفيقا به صبورا عليه

١٣٧ الرابعة: ليتأمل رقعة الاستفتاء تأملا شافيا كلمة بعد كلمة." (١)

"أكثر مما ذكره القاضي من الإشكال وجوابه وذكر داود استدلال بعض أصحابه به والقائلون بالحظر اختلفوا في القدر الذي لا تقوم النفس إلا به كالتنفس في الهواء وشرب الماء وأكل الطعام الذي يسد الرمق هل هو محظور أو مباح على قولين والذي ذكره القا ضي أن التنفس والانتقال في الجهات إذا كان لحاجة جاز لأن الإذن قد دخل فيه من جهة العقل قال فنظيره أن يضطر إلى أكل طعام غيره فيباح لأن العقل لا يمنع من هذا كما لا يمنع الشرع من ذلك عند الحاجة وإن لم تكن به حاجة منعناه وأدعى ذلك مرة ثانية وذكر أيضا في اللامع أنه إذا كان السمع هو الحاظر والمبيح فالسمع ورد مفصلا لم يرد حاظرا ثم ورد سمع آخر مبيحا أو ورد مبيحا ثم ورد سمع آخر حاظرا وأجاب عن قوله: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾ ١ قال معناه للإعتبار لا للإتلاف وأول قوله: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ ٢ بأن معناه ما هو داع إلى فعل الواجب ويجوز أن يقال الطيبات هى الحلال ثم هو معارض بقوله: ﴿ونهى النفس عن الهوى﴾ ٣.

قال شيخنا قلت: هذا أحد الاحتمالين في الروضة وأحد قولى أصحابنا وغيرهم بأن ماقبل السمع هل يستصحب إذا قامت

---

(١) أدب المفتي والمستفتي ابن الصلاح ص/٢١٢

الادلة السمعية على عدم الإباحة إلا ما استثناه الدليل قال القاضي واحتج الواقف بأن كونه على الحظر أو على الاباحة أنها تعلم على قولكم قبل الشرع بالعقل وما علم حكمه بدليل لا يجوز أن يرد الشرع بخلافه مثل شكر المنعم وقبح الظلم قال **والجواب** أنه كذلك فيما يعرف ببدائه٤ العقل وضرورات العقول كالتوحيد وشكر المنعم وقبح الظلم فأما ما يعرف٥ بثواني

---

١ من الآية "٣٩" من سورة البقرة.

٢ من الآية "٤" من سورة المائدة.

٣ من الآية "٤٠" من سورة النازعات.

٤ في ب "أنه كذلك فلتعرف بيد أن العقل – إلخ" تحريف عجيب.

٥ في ب "فأما ما تعلم".." (١)

"ولا تكفير.

وأما تفاوت حدي زنا البكر والمحصن، ففيه **إشكال يسر** الله حله.

فإن قيل لم فرق بين الأحرار والعبيد في الحدود مع تساويهم في الجرائم وتحقيق المفاسد؟ قلنا: تعذيب الأماثل على الإساءة أشد من تعذيب الأراذل؛ لأن صدور المعصية منهم مع الإنعام عليهم والإحسان إليهم أقبح من صدورها من الأراذل. ألا ترى إلى قوله، ﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين﴾ [الأحزاب: ٣٠] ، وإلى قوله: ﴿لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا﴾ [الإسراء: ٧٤] ﴿إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات﴾ [الإسراء: ٧٥] ، وإلى قوله: ﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل﴾ [الحاقة: ٤٤] ﴿لأخذنا منه باليمين﴾ [الحاقة: ٤٥] ﴿ثم لقطعنا منه الوتين﴾ [الحاقة: ٤٦] . وإنما كان كذلك لما يجب على المنعم عليه المفضل من شكر إحسان المنعم المتفضل، فإذا قابل إحسانه بعصيانه، كان ذلك أقبح من عصيان غيره. ولذلك قبحت معصية الوالدين وعقوقهما لما يجب من شكر إنعامهما بتربيتهما، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أن اشكر لي ولوالديك﴾ [لقمان: ١٤] ولو سب الوزير الملك بمسبة سبه بها السائس لاستحق العذاب الأليم، ولم يسو بينه وبين السائس لأجل الإنعام عليه، والإحسان إليه. فإن قيل قد سويتم بين الأحرار والعبيد في قطع السرقة وقتل المحاربة؟ قلنا: سوينا بينهما لتعذر تبعيض القطع والقتل.

فإن قيل هل يستوي إثم الذابح، وإثم من قطع أنملة إنسان فسرت إلى نفسه؟ **فالجواب** أنهما متساويان في الكفارة والدية والقصاص، ويتفاوتان في العقوبة الآجلة؛ لأن جرأة الذابح على انتهاك الحرمة في الذبح أشد من جرأة القاطع على انتهاك

---

(١) المسودة في أصول الفقه مجد الدين بن تيمية ص/٤٧٦

الحرمة في القطع.

وكذلك." (١)

"ما ذكرناه من الكتاب، وقوله – صلى الله عليه وسلم – حكاية عن ربه عز وجل أنه قال: «ولن يتقرب إلي عبد بمثل أداء ما افترضت عليه» .

المثال الرابع: تقديم فرائض الصلوات ونوافلها على مفروضات الأعمال ونوافلها لقوله – عليه السلام –: «واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة» ، هذا مذهب الشافعي – رحمه الله – وفيه إشكال، لأن رسول الله – عليه السلام – «سئل أي الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله، قيل ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله، قيل ثم ماذا؟ قال: حج مبرور» ، ويبعد أن تكون صلاة الصبح أفضل من حجة مبرورة، وركعتا الفجر أفضل من حجة التطوع. وقد جعل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الجهاد تلو الإيمان، وجعل الحج في الرتبة الثالثة، فإن قدمت الصلاة عليهما كان ذلك مخالفا للحديث، وإن تأخرت عنهما لم يستقم كون الصلاة أفضل الأعمال البدنية، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يجعل الحج المفروض أفضل من صلاة مفروضة ويجعل استغراق الصلاة لأزمان تتسع للحج أفضل من الحج، لأن الإقبال على الله بالصلاة في زمن يتسع للحج أكمل وأتم من الإقبال عليه بأفعال الحج فيكون جمعا بين الحديثين وقد «سئل رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: أي الأعمال أفضل؟ فقال: بر الوالدين» ، «وسئل أي الأعمال أفضل؟ فقال: الصلاة لأول وقتها» ، «وسئل أي الأعمال أفضل؟ فقال. حج مبرور» ، وهذا جواب لسؤال السائل فيختص بما يليق بالسائل من الأعمال، لأنهم ما كانوا يسألون عن الأفضل إلا ليتقربوا به إلى ذي الجلال، فكأن السائل قال: «أي الأعمال أفضل لي؟ فقال: بر الوالدين» لمن له والدان يشتغل ببرهما، وقال لمن يقدر على الجهاد لما سأله عن أفضل الأعمال بالنسبة إليه: «الجهاد في سبيل الله» ، وقال لمن يعجز عن الحج والجهاد:." (٢)

"إلا بيقين، فالجواب عنه من وجهين أحدهما: أن اليقين مستعار للظن المعتبر شرعا.

الوجه الثاني: نقول إن الله – تعالى – أوجب علينا في الأقوال والأفعال ما نظن أنه الواجب فإذا كان المتيقن هو المظنون فالمكلف يتيقن أن الذي يأتي به مظنون له وأن الله – تعالى – لم يكلفه إلا ما يظنه، وإن قطعه بالحكم عند ظنه ليس قطعه بمتعلق ظنه بل هو قطع بوجود ظنه، وفرق بين الظن وبين القطع بوجود المظنون.

فعلى هذا من ظن الكعبة في جهة فإنه يقطع بوجوب استقبال تلك الجهة، ولا يقطع بكون الكعبة فيها، والورع ترك ما يريب المكلف إلى ما لا يريبه وهو المعبر عنه بالاحتياط

فإذا اشتبه عليه إناء طاهر بإناء نجس فإن لم يكن معه سواهما وجب عليه الاجتهاد، فإذا أداه الاجتهاد إلى طهارة أحدهما وجب عليه استعماله إن لم يقدر على إناء طاهر بيقين، كمن تعذرت عليه معرفة القبلة فإنه يلزمه الاجتهاد والبناء عليه.

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ابن عبد السلام ٤١/١

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ابن عبد السلام ٦٥/١

وإن كان معه إناء طاهر بيقين جاز له أن يجتهد بين الإناءين، فإن أداه الاجتهاد إلى اليقين تخير في التطهر بأي الماءين شاء، وإن أداه الاجتهاد إلى الظن فالأصح أنه يجب له استعماله لما ذكرناه من أن الطاهر بالظن كالطاهر باليقين.

وكما لو لبس ثوبا طاهرا بالظن مع القدرة على ثوب طاهر بيقين، وفيه وجه أنه لا يجوز الاعتماد على الاجتهاد مع وجود ماء طاهر لظاهر قوله – عليه السلام –: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وفي العمل بعموم هذا الحديث إشكال؛ لأنك إذا حملته على الواجبات لصيغة الأمر فخرجت منه المندوبات.

وإن حملته على المندوبات كان تحكما، وإن حملته عليهما جمعت بين المجاز والحقيقة أو بين المشتركات، والحمل على الواجبات أولى من جهة أن الغالب على صيغة الأمر الإيجاب، والغالب على العموم التخصيص، وكان الحمل على ما حمل عليه من صيغة الإيجاب أولى من الحمل على العموم مع غلبة تخصيصه.." (١)

"في المسألة خلاف أو قولان أو وجهان أو روايتان أو يرجع إلى رأي القاضي ونحو ذلك فهذا ليس **بجواب** ومقصود المستفتي بيان ما يعمل به فينبغي أن يجزم له بما هو الراجح فإن لم يعرفه توقف حتى يظهر أو يترك الإفتاء كما كان جماعة من كبار أصحابنا يمتنعون من الإفتاء في حنث الناسي

فصل في آداب الفتوى

فيه مسائل

إحداها يلزم المفتي أن يبين **الجواب** بيانا يزيل **الإشكال ثم** له الاقتصار على **الجواب** شفاها فإن لم يعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد لأنه خبر وله **الجواب** كتابة وإن كانت الكتابة على خطر وكان القاضي أبو حامد المروروذي كثير الهرب من الفتوى في الرقاع." (٢)

"ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه.

وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال فبقي تفصيله لم يتحصل، وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، ويشرف ويظهر رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب.

وأجاب الشاسع البعيد وتقارب وحصل طلبته في أقرب الأزمان وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان فبين المقامين شأو بعيد وبين المنزلتين تفاوت شديد، وقد ألهمني الله تعالى بفضله أن وضعت في أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيئا

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ابن عبد السلام ٢/٦١

(٢) آداب الفتوى والمفتي والمستفتي النووي ص/٤٤

كثيرا مفرقا في أبواب الفقه كل قاعدة في بابها وحيث تبنى عليها فروعها.

ثم أوجد الله تعالى في نفسي أن تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في تلخيصها وبيانها والكشف عن أسرارها وحكمها لكان ذلك أظهر لبهجتها ورونقها، وتكيفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة أكثر مما إذا رآها مفرقة، وربما لم يقف إلا على اليسير منها هنالك لعدم استيعابه لجميع أبواب الفقه، وأينما يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها بخلاف اجتماعها وتظافرها، فوضعت هذا الكتاب للقواعد خاصة وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة وزدت ما وقع منها في الذخيرة بسطا وإيضاحا فإني في الذخيرة رغبت في كثرة النقل للفروع؛ لأنه أخص بكتب الفروع، وكرهت أن أجمع بين ذلك وكثرة البسط في المباحث والقواعد فيخرج الكتاب إلى حد يعسر على الطلبة تحصيله أما هنا فالعذر زائل والمانع ذاهب فأستوعب ما يفتح الله به إن شاء الله تعالى وجعلت مبادئ المباحث في القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين فإن وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق.

وهما المقصودتان، وذكر الفرق وسيلة لتحصيلهما وإن وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما، ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك فإن ضم القاعدة إلى ما يشاكلها في الظاهر ويضادها في الباطن أولى؛ لأن الضد يظهر حسنة الضد وبضدها تتميز الأشياء وتقدم قبل هذا كتاب لي سميته كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف القاضي والإمام ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة

ـــــــS- رحمه الله تعالى - المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق ألفيته قد حشد فيه وحشر وطوى ونشر، وسلك السهول والنجود وورد البحور والثمود، خلا أنه ما استكمل التصويب والتنقيب، ولا استعمل التهذيب والترتيب فانتسب بسبب ذينك الأمرين إلى الإخلال

ـــــــQما للأصول على الفروع من شرف الارتقاء إلا أنه لم يستكمل التصويب والتنقيب، ولم يستعمل التهذيب والترتيب فوفق الله الإمام العلامة أبا القاسم المعروف بابن الشاط قاسم بن عبد الله الأنصاري الحقيق بالاغتباط لتنقيح ما عدل به عن صوب الصواب وتصحيح ما اشتمل عليه من صواب في حاشية إدرار الشروق على أنواء الفروق عن لي وإن كنت لست أهلا لذلك ولا من رجال هذه المهامه والمسالك أن ألخصه مع التهذيب والترتيب والتوضيح مراعيا ما حرره ذلك المفضال من التصحيح والتنقيح لقول أهل التحري والاحتياط: عليك بفروق القرافي، ولا تقبل منها إلا ما قبله ابن الشاط كما في ضوء الشموع للعلامة الأمير على شرحه على المجموع مع ما يفتح الله به علي مما تتم به الإفادة من جواب إشكال ترك جوابه أو زيادة رجاء من مفيض الإحسان أن يجعله سببا للعفو والغفران وسميتها بتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ورتبته على مقدمة وعلى فروق تشتمل على نحو خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة موضحة بما يناسبها من الفروع ليزداد انشراح القلب لغيرها فتتم الفائدة، وتلك الفروق منها ما هو واقع بين فرعين يحصل بيانه بذكر ما هو المقصود من قاعدة أو قاعدتين، ومنها ما هو واقع بين قاعدتين مقصود تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما نظرا لكون تحقيقهما بذلك أولى بلا إباء من تحقيقهما بغير ذلك لدى النبلاء لأن لضده الثناء وبضدها تتميز الأشياء.

(مقدمة) في فائدتين:

(الأولى) اعلم أن الشريعة المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول." [1]

"أحكام الأموال خاصة وهو المشهور أو لا يقضى بذلك مطلقا ثلاث أقوال، والمشهور أنه لا يرجح بكثرة العدد.

والفرق أن الحكومات إنما شرعت لدرء الخصومات ورفع التظالم والمنازعات، فلو رجحنا بكثرة العدد لأمكن للخصم أن يقول أنا أزيد في عدد بينتي فنمهله حتى يأتي بعدد آخر فإذا أتى به قال خصمه: أنا أزيد في العدد الأول فنمهله حتى يأتي بعدد آخر أيضا فيطول النزاع، وينتشر الشغب ويبطل مقصود الحكم.

أما الترجيح بالأعدلية فلا يمكن الخصم أن يسعى في أن تصير بينته أعدل من بينة خصمه بالديانة والعلم والفضيلة فلا تنتشر الخصومات ولا يطول زمانها لانسداد الباب عليه، وأما العدد فليس بابه منسدا فيقدر أن يأتي بمن يشهد له ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك، والأعدلية لا تستفاد إلا من الحاكم فلا تسلط للخصم على زيادتها فانسد الباب.

(فائدة)

الشهادة خبر والرواية خبر والدعوى خبر والإقرار خبر والنتيجة خبر والمقدمة خبر والتصديق خبر فما الفرق بين هذه الحقائق وبأي شيء تتميز مع اشتراكها كلها في مطلق الخبرية.

والجواب أما الشهادة والرواية فقد تقدم الكلام عليهما، وإما الدعوى فهي خبر عن حق يتعلق بالمخبر على غيره، والإقرار خبر عن حق يتعلق بالمخبر ويضر به وحده عكس الدعوى الضارة لغيره. ولذلك أن الإقرار متى أضر بغير المخبر أسقطنا من ذلك الوجه كإقراره بأن عبده وعبد غيره حران، ويسمى الإقرار المركب والنتيجة هي خبر نشأ عن دليل، وقبل أن يحصل عليه يسمى مطلوبا والمقدمة هي خبر هو جزء دليل والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصورة كلها يسمى بأحسن عارضيه لفظا؛ لأنه يقال لقائله صدقت أو كذبت فكان يمكن أن يسمى تكذيبا غير أنه سمي بأحسن عارضيه لفظا

(فائدة)

معنى شهد في لسان العرب ثلاثة أمور متباينة شهد بمعنى حضر ومنه شهد بدرا أو شهدنا صلاة العيد قال أبو علي ومنه قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] قال معناه من حضر منكم المصر في الشهر فليصمه، أو من حضر منكم الشهر في المصر فليصمه فإن الصوم لا يلزم المسافر فالمقصود إنما هو الحاضر المقيم فهذا أحد مسميات شهد، والمعنى الثاني شهد بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبر بما يعتقد في حق المشهود له وعليه، والمعنى الثالث شهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى ﴿والله على كل شيء شهيد﴾ [المجادلة: ٦] أي عليم ووقع التردد لبعض العلماء في قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾ [آل عمران: ١٨] هل هو من باب العلم؛ لأن الله يعلم ذلك أو من باب الخبر؛ لأن الله تعالى أخبر عباده عن ذلك فهو محتمل للأمرين فهذه الثلاثة هي معاني شهد.

(فائدة)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/١

معنى روى حمل وتحمل فراوي الحديث تحمله وحمله عن شيخه، ولذلك قال العلماء إن إطلاق الراوية على المزادة التي يحمل فيها الماء على الجمل مجاز من باب مجاز المجاورة؛ لأن الراوية بناء مبالغة لمن كثر منه الحمل والذي يحمل ويكثر منه الحمل إنما هو الجمل فهذا الاسم إنما يستحقه حقيقة ولغة الجمل، وإطلاقه على المزادة مجاز من باب مجاز المجاورة لما بينها وبين الجمل من المجاورة وليس هو من باب أروى الرباعي حتى يستحقه الماء دون الجمل؛ لأن اسم الفاعل منه مرو لا راوية، وإنما يأتي راوية من الثلاثي فهذه فوائد

ــــــS. . . . .

ـــــــQإلا اثنان لا يقال قد يفرق بين المؤذن والمخبر عن القبلة بأن الثاني مخبر بحكم متأبد فإن نصب جهة الكعبة المعظمة قياما للناس أمر عام في جميع الأعصار والأمصار لا يختلف بخلاف المؤذن لا يتعدى حكمه وإخباره ذلك الوقت فيكون الأول أشبه بالرواية من الثاني؛ لأنا نقول لا يصلح ما ذكر فارقا بل الحق أن كل واحد منهما لا يخلو إما أن يخبر عن مشاهدة أو اجتهاد فإن أخبر عن مشاهدة فلا فرق، وإن أخبر عن اجتهاد فالفرق في ذلك مبني على جواز تقليد المجتهد في الوقت وفي القبلة أو عدم جوازه فيهما أو جوازه في أحدهما دون الآخر والأصح نقلا ونظرا جوازه فيهما، وهنا إشكالان على المالكية

(أحدهما) الإجماع على اختصاص أوقات الصلاة بأقطارها، ولم يجعل المالكية والحنفية والحنابلة لكل قوم رؤيتهم هلال رمضان كما قاله الشافعية بل عمموا رؤيته في قطر جميع أهل الأرض مع أن الجميع يختلف باختلاف الأقطار عند علماء هذا الشأن، فقد يطلع الهلال في بلد دون غيره بسبب البعد عن المشرق والقرب منه فإن البلد الأقرب إلى المشرق هو بصدد أن لا يرى فيه الهلال، ويرى في البلد الغربي بسبب مزيد السير الموجب لتخلص الهلال من شعاع الشمس، وذلك أن البلد المشرقية إذا كان الهلال فيها في الشعاع وبقيت الشمس تتحرك مع القمر إلى الجهة الغربية فما تصل الشمس إلى أفق المغرب إلا وقد خرج الهلال من الشعاع فيراه أهل المغرب ولا يراه أهل المشرق هذا أحد أسباب اختلاف رؤية الهلال وله أسباب أخر مذكورة في علم الهيئة لا يليق ذكرها هنا، ولهذا ما من زوال لقوم إلا وهو غروب لقوم وطلوع لقوم ونصف الليل لقوم وكل درجة تكون الشمس فيها فهي متضمنة لجميع أوقات الليل والنهار لأقطار مختلفة، فإذا قاست الشافعية الهلال على أوقات الصلاة اتجه القياس وعسر الفرق على المالكية والحنفية والحنابلة ولا ينفع في دفعه أن الأذان عدل به عن صيغة الخبر إلى صيغة العلامة على الوقت فكما كفى ميل واحد للظل وزيادة واحدة له وآلة واحدة من." (١)

"أو التي هي لأحد الشيئين دون الواو التي هي للشيئين معا، وهذا هو اختيار إمام الحرمين والأول اختيار القاضي أبي بكر، ولأن الصدق والكذب نوعان للخبر، والنوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور.

قلت: الجواب عن الأول أن الصواب هو اختيار القاضي أبي بكر - رحمه الله - في صيغة الواو؛ لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم لذاته، وهما نقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له؛ لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر فإن كان ذلك المستحيل

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٧/١

هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقرر أنه ممكن هذا خلف.
وإن كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود هذا خلف فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى المقبولان فتتعين الواو، وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين، وأنه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين، وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الأضداد وقبولاته كلها مجتمعة له، وإنما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك، ويتقوى ذلك ويتضح بأن الإمكان والوجوب والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمحالها لازمة لها، والإلزام انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس، وذلك محال وإذا كانت لازمة لمحالها واللازم لا يفارق الملزوم فالمقبولات لا تفارقها فهي مجتمعة فيها
ــــــــsأو دون الواو، وهذا اختيار إمام الحرمين، والأول اختيار القاضي أبي بكر، ولأن التصديق والتكذيب نوعان للخبر.
والنوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور.
قال قلت الجواب عن الأول أن الصواب هو اختيار القاضي؛ (لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم لذاته، وهما نقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له؛ لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر، فإن كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا، والمقرر أنه ممكن هذا خلف وإن كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود هذا خلف فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى المقبولان فتتعين الواو، وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين، وأنه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين، وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الأضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له، وإنما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك. ويتقوى ذلك ويتضح بأن الإمكان والوجوب والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمحالها لازمة لها، وإلا لزم انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس، وذلك محال وإذا كانت لازمة لمحالها، واللازم لا يفارق الملزوم فالقبولات لا تفارقها فهي مجتمعة فيها)
قلت قد تقدم أن ما هو صدق لا يصح أن يصير كذبا.
وما هو كذب لا يصح أن يصير صدقا
ــــــــQعن المخالف وعن صورها ما إذا رآه جماعة ثم سارت بهم ريح في سفينة فوصلوا إلى بلد بعيد في آخر الليل لم يلزمهم الصوم في أول الشهر، ولم يحل لهم الفطر في آخره عندهم، وهذا كله مصادم لقوله – عليه الصلاة والسلام – «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» وأجابوا عن خبر كريب المذكور بأنه دل على أنهم لا يفطرون بقول كريب وحده ونحن نقول به، وإنما الخلاف في وجوب قضاء اليوم الأول، وليس هو في الحديث قالوا.
وأجاب القاضي عن قول المخالف الهلال يجري مجرى طلوع الشمس وغروبها، وقد ثبت أن لكل بلد حكم نفسه فكذا الهلال بأن الشمس تتكرر مراعاتها في كل يوم فيؤدي قضاء العبادات إلى كبير المشقة، والهلال في السنة مرة فليس في قضاء يوم كبير مشقة، ودليل المسألة من العموم يقتضي التسوية كذا في كشاف القناع شرح الإقناع مع المتن بتصرف والله أعلم.

الإشكال الثاني التفرقة بين المؤذن يقبل فيه الواحد وبين المخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد مع أن المخبر عن رؤية الهلال على قاعدة المالكية من عموم رؤيته في قطر جميع أهل الأرض خبره أشبه بالرواية من المؤذن فكان ينبغي أن يقبل الواحد قياسا على المؤذن بطريق الأولى ولا ينفع في دفعه أن المعاني الكلية قد يستثنى منها بعض أفرادها بالسمع.

وقد ورد الحديث الصحيح بقوله – عليه الصلاة والسلام – «إذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وانسكوا» فاشترط عدلين في وجوب الصوم ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شيء، ولا يسمع الاستدلال بالمناسبات في إبطال النصوص الصريحة؛ لأنا لا نسلم أن الحديث المذكور يدل بمنطوقه على اشتراط العدلين في وجوب الصوم إنما يدل بمفهومه فإن منطوقه أن الشاهدين يجب عندهما ما ذكر ومفهومه من جهة الشرط أن أحدهما لا يكفي، والقياس الجلي مقدم على منطوق اللفظ في أحد القولين لمالك وغيره من العلماء فينبغي أن يقدم على المفهوم قولا واحدا؛ لأن القاضي أبا بكر وغيره يقول." (١)

"عن المعارض نعم إذا وجدنا مناسبين تعارضا أو مدركين تقابلا فحينئذ يحسن التوقف وهذا تقرير ظاهر في دفع هذا السؤل.

(المسألة الرابعة) إن الإنشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني ولذلك صور: (الصورة الأولى) أن الله سبحانه وتعالى أنشأ السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر، وأنزل القرآن الكريم دالا على ما قام بذاته من هذا الإنشاء بقوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] فإن الكتب المنزلة عندنا أدلة الأحكام لا نفس الأحكام، وإلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول وقس على ذلك جميع الأسباب الشرعية، وكذلك القول في الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة، وكذلك الموانع الشرعية كالكفر من الميراث والحدث من الصلاة وغير ذلك من الموانع، وما ورد من الكتاب والسنة في ذلك إنما هو أدلة على ما قام بذات الله تعالى. الصورة الثانية الأحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة كلها قائمة بذات الله تعالى عند أهل الحق، والكتاب والسنة وغير ذلك من أدلة الشرع إنما هي أدلة على ما قام بذات الله تعالى من ذلك، وكذلك الواحد منا إذا قال لغلامه اسرج الدابة فقد أنشأ في نفسه إيجابا وطلبا للإسراج قبل الدلالة عليه بلفظه، وكذلك النهي وغير ذلك غير أن إنشاء الخلق لهذه الأمور حادث وفي حق الله تعالى قديم فإن قلت كيف يتصور الإنشاء القديم وليس في الأزل من يطلب منه شيء، ولأنك قررت في الفرق بين الإنشاء والخبر أن الإنشاء لا بد وأن يكون طارئا على الخبر، ووصف الطروء يأبى الأزلية.

(قلت) **الجواب** عن الأول أن الله تعالى يوجب في الأزل على زيد المعين على تقدير وجوده مجتمع الشرائط مزال الموانع، وذلك غير ممتنع كما يجد أحدنا في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولدان رزقه وهو الآن لا ولد له فيتقدم منا الطلب على وجود المطلوب، وتقدم الطلب على المطلوب منه لا غرو فيه، وعن الثاني أن ذلك الفرق إنما هو بين الإنشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي، أما في الكلام النفساني فلا ترتيب بينهما بل هما نوعان لمطلق الكلام النفسي فإنه

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٠/١

واحد، ويختلف باختلاف متعلقاته فإن تعلق بأحد النقيضين الوجود أو العدم على وجه التبع فهو الخبر، وإن تعلق بأحدهما على وجه الترجيح فإن كان في طرف الوجود فهو الإيجاب أو العدم فهو التحريم أو تعلق بالتسوية

ــــــــsقال (المسألة الرابعة أن الإنشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني، ولذلك صور الأولى أن الله سبحانه وتعالى أنشأ السبب في زوال الشمس لوجوب الظهر، وأنزل القرآن الكريم دالا على ما قام بذاته من هذا الإنشاء بقوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] إلى قوله وفي حق الله تعالى قديم) قلت ما قاله في ذلك صحيح.

قال (فإن قلت كيف يتصور الإنشاء القديم، وليس في الأزل من يطلب منه شيء إلى آخر **الجواب** الأول) قلت قوله في هذا **الجواب** على تقدير وجوده إن أراد بتقدير الوجود الاحتمال الذي يلزمه التردد كما في حقنا فليس ذلك بصحيح، وإن أراد مجرد الإمكان فذلك صحيح، والمراد أن التكليف لا يتعلق إلا بمن يمكن وجوده، وليس المراد أن يتحقق وجوده وحينئذ يتعلق به التكليف.

قال (وعن الثاني أن ذلك الفرق إنما هو في الإنشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي

ــــــــQجمعا بين القراءتين.

وهو أولى من التعارض وعن الأمر الثاني أن الضمير في قوله تعالى ﴿ومن قتله﴾ [المائدة: ٩٥] يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر وهو مرجعه في قوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ [المائدة: ٩٥] على عمومه من غير تخصيص كما في قوله تعالى ﴿إلا أن يعفون﴾ [البقرة: ٢٣٧] خاص بالرشيدات والمطلقات مرجعه على عمومه من غير تخصيص، وكذلك قوله تعالى ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ [البقرة: ٢٢٨] خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات مرجعه على عمومه وعن الأمر الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشئان الإلزام، وأنه لا ينافي حكم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم إذ لو نافاه وكان ردا لحكمهم لكان حكمهم أيضا ردا على رسول الله – صلى الله تعالى عليه وسلم – فإنه – عليه الصلاة والسلام – «حكم في الضبع بشاة» أيضا، وعن الأمر الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب **الجوابر** بل من باب الكفارات؛ لأنه تعالى سماه كفارة في قوله سبحانه وتعالى ﴿أو كفارة طعام مساكين﴾ [المائدة: ٩٥] فبطل القياس إذا تقرر هذا كله، وثبت أن حكم ذوي العدل منكم في الصيد من مسائل الإنشاء لا الخبر لم يبق **إشكال بين** إجماع الصحابة السابق والحكم اللاحق فتفطن والله سبحانه وتعالى أعلم.

[المسألة الخامسة الطلاق بالقلب من غير نطق]

(المسألة الخامسة) اختلف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه والعبارة الحسنة ما في الجواهر من أن معنى ذلك الكلام النفساني يعني أنه إذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني، ولم يلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف لا ما في عبارة الجمهور من أن معناه أن في الطلاق بالنية قولين وما في عبارة الجلاب من أن معناه أن من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به بلسانه ففيه قولان فإن من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بدا له لا يلزمه طلاق إجماعا، وكذلك من اعتقد أن امرأته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق إجماعا.

(قلت) فمن هنا نقل البناني عن التوضيح ما نصه الخلاف إنما هو إذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني، والقول بعدم اللزوم لمالك في الموازية وهو اختيار ابن عبد الحكم." (١)

"المسألة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الإنشاء الواقع اليوم في العادة أن الشهادة تصح بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل فيقول الشاهد أشهد بكذا عندك أيدك الله ولو قال شهدت بكذا، أو أنا شاهد بكذا لم يقبل منه، والبيع يصح بالماضي دون المضارع عكس الشهادة فلو قال: أبيعك بكذا أو قال أبايعك بكذا لم ينعقد البيع عند من يعتمد على مراعاة الألفاظ كالشافعي، ومن لا يعتبرها لا كلام معه، وإنشاء الطلاق يقع بالماضي نحو طلقتك ثلاثا واسم الفاعل نحو أنت طالق ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا، وسبب هذه الفروق بين الأبواب النقل العرفي من الخبر إلى الإنشاء فأي شيء نقلته العادة لمعنى صار صريحا في العادة لذلك المعنى بالوضع العرفي فيعتمد الحاكم عليه لصراحته ويستغني المفتي عن طلب النية معه لصراحته أيضا وما هو لم تنقله العادة لإنشاء ذلك المعنى يتعذر الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية، فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده وفي الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضي فإن اتفق وقت آخر تحدث فيه عادة أخرى تقتضي نسخ هذه العادة وتجدد عادة أخرى اتبعنا الثانية وتركنا الأولى ويصير الماضي في البيع والمضارع في الشهادة على حسب ما تجدده العادة فتأمل ذلك واضبطه فمن لم يعرف الحقائق العرفية وأحكامها يشكل عليه الفرق وبهذا التقرير يظهر قول مالك – رحمه الله – ما عده الناس بيعا فهو بيع نظرا إلى أن المدرك هو تجدد العادة غير أن للشافعية أن يقولوا إن ذلك مسلم، ولكن يشترط وجود اللفظ المنقول أما مجرد الفعل والمعاطاة الذي يقصده مالك فممنوع.

(فصل)

قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف. المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا: أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه، وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال بيانه أن هذا الخبر لا يكون صدقا؛ لأن الصدق هو الخبر المطابق، والمطابقة أمر نسبي لا يكون إلا بين شيئين، ولم يتقدم له في هذا البيت

ـــــــــSقال (المسألة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الإنشاء الواقع اليوم في العادة إن الشهادة تصح بالمضارع إلى آخر المسألة) قلت ما قاله في هذه المسألة من اعتبار معينات الألفاظ مبني على مذهب من يشترطها كما قال فيصح تنقل العادات فيها بحسب العرف الحادث كما ذكر والله أعلم.

قال شهاب الدين (فصل قد تقدم تذييل الإنشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة للواقف. المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب، ولم يكن قال شيئا في ذلك

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤٩/١

البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر، وهما خصيصة من خصائصه، وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال إلى آخر كلامه في كلا الأمرين بتقرير الإشكال) قلت ما قاله من لزوم ارتفاع الصدق

ــــــQأحد خبريه ويكذب الآخر وإلا أدى ذلك إلى اجتماع الضدين.

ولا يتأتى **الجواب** بأن إجماعهما هنا لم يكن في ثبوت حتى يمتنع بل في نفي، والاجتماع في النفي غير ممتنع إلا بإثبات الواسطة ضرورة أن الضدين المنحصرين كالنقيضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا انتفاء.

اهـ كلام ابن الشاط فتأمله وما تقدم من الاكتفاء في حقيقة الكذب بعدم المطابقة للمخبر عنه في كلا القولين، وإن لم يقصد إلى عدم مطابقته هو مذهب الجمهور، وذهب الجاحظ وغيره إلى أن حقيقة الكذب يشترط فيها القصد إليه وعدم المطابقة، فالخبر على رأي هؤلاء ثلاثة أقسام صدق وهو المطابقة وكذب وهو غير المطابقة الذي قصد إلى عدم مطابقته وواسطة بينهما وهو غير المطابق الذي لم يقصد إلى عدم مطابقته، وهذا القسم لا يلزمه عندهم صدق ولا كذب فلا يشمله تعريف الخبر السابق لنا على أن المراد في المسألة الظن. قوله – صلى الله تعالى عليه وسلم – «كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع» فدل جعله كاذبا إذا حدث بكل ما سمعه مع كونه غير مطابق في الغالب، وإن كان لم يعرفه حتى يقصد إليه على أن القصد في الكذب غير معتبر، وقوله – صلى الله تعالى عليه وسلم – «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» فدل من حيث إن مفهومه أن من كذب غير متعمد لا يستحق النار على تصور حقيقة الكذب من غير قصد إليه وهو المطلوب، وعلى أن المراد في المسألة القطع لا حجة لهم في قوله تعالى ﴿أفترى على الله كذبا أم به جنة﴾ [سبأ: ٨] فإن الكفار قسموا قوله – صلى الله تعالى عليه وسلم – إلى نوعي الكذب وهما المفترى الذي اخترعه الكاذب من نفسه ولم يسمعه من غيره وغير المفترى الذي تبع فيه غيره لا أنهم قسموا الكلام إلى كذب وغيره حتى يحصل مقصود الخصم نعم نسبة الجنون إلى من اتبع غيره في قوله الكاذب في غاية البعد فافهم." (١)

"خبر آخر حتى تقع المطابقة بينه وبين هذا الخبر فلا يكون صدقا.

وأما أنه ليس بكذب فلأن الكذب هو عدم المطابقة بين الخبر والمخبر عنه، وعدم المطابقة بين الشيئين فرع تقررهما.

ولم يتقدم في هذا البيت خبر صدق حتى يكون الإخبار عنه بأنه كذب كذبا فلا يكون هذا الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال؛ لأنه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا، والمحال الثاني أنه لا يلزم من هذا الخبر ارتفاع النقيضين وارتفاعهما محال عقلا لأنه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا، بيانه أن الصدق عبارة عن المطابقة، والكذب عبارة عن عدم المطابقة، والمطابقة وعدمها نقيضان وقد تقدم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون النقيضان قد ارتفعا عنه وهو محال، وهذا **الإشكال من** الأسئلة الصعبة الدقيقة التي يحتاج **الجواب** عنها إلى فكر دقيق ونظر عويص.

والجواب أن نختار أن هذا الخبر كذب، وتقريره أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق وعدم المطابقة يصدق بطريقين: أحدهما أن يوجد في نفس الأمر المخبر عنه على خلاف ما في الخبر كمن قال زيد قائم وهو ليس بقائم فهذا كذب؛ لأنه

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٥٣/١

قول غير مطابق، وثانيهما أن لا يوجد في

ـــــــsوالكذب عن هذا الكلام ظاهر.

قال (والجواب أنا نختار أن هذا الخبر كذب، وتقريره أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق إلى منتهى قوله، وكذلك نجيب عن ارتفاع النقيضين بأن نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره) قلت: هو جواب حسن غير أنه يبقى إشكال آخر وهو ما إذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو كذب، ثم قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق فإن الصدق والكذب خبران، وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد أن يصدق أحد خبريه ويكذب الآخر، وإلا أدى ذلك إلى اجتماع الضدين وقياس الجواب الذي ذكره يقتضي أنه إذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق أن خبره ذلك كذب إذا كان لم يقل في ذلك البيت شيئا فلازم ذلك أن إخباره عما قاله في البيت بأنه صدق، وبأنه كذب إخبار كذب فقد اجتمع الضدان.

والجواب عن هذا الإشكال أن الضدين لم يجتمعا في ثبوت، وذلك هو الاجتماع الممتنع، وأما الاجتماع في النفي فغير ممتنع، وكون كلا الخبرين كذبا نفي لكن يبقى أن يقال اجتماع الضدين في الانتفاء غير ممتنع إذا كانا غير منحصرين بل يكون لهما ضد ثالث، أما إذا كانا منحصرين فهما كالنقيضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا انتفاء، والصدق والكذب منحصران فلا يصح ثبوتهما لخبر واحد ولا انتفاؤهما معا وبالجملة المسألة مشكلة بناء على كون الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا، أما إذا قال قائل يكون في الإخبار ما ليس بصدق ولا كذب، فقول القائل كل ما قلته في هذا البيت كذب، أو كل ما قلته في هذا البيت صدق من هذا الضرب الذي تعرى عن الصدق والكذب فلا يلزم على مقتضي قوله إشكال، ويكون الخبر ثلاثة أقسام صدق وكذب ولا صدق ولا كذب، وتقرير ذلك بأن الخبر إما أن يكون عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع، وإما أن يكون بالوقوع أو بعدم الوقوع فإن كان الخبر عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع فهذا الخبر لا يتصف لا بالصدق ولا بالكذب، وإن كان الخبر عن مخبره بالوقوع أو بعدم الوقوع فإما أن يطابق أو لا يطابق فإن طابق فهو الصدق.

وإن لم يطابق فهو الكذب وبهذا

ـــــــQقلت والتحقيق أن المبالغة في نحو قولك جئتك ألف ألف مرة كذب ولو على غير مذهب الجمهور إن قصد بها ظاهر الكلام؛ لأنها لم تطابق الواقع وصدق إن قصد بها المبالغة في الكثرة أو استعمل لفظها في مطلق الكثرة مجازا لعلاقة الخصوصية أما على الثاني فظاهر على الراجح من وضع المجاز لمعناه، وأما على الأول فلأن مرادهم أن الصدق مطابقة حكم الخبر الذي تضمنه المعنى المراد للواقع لا خصوص المعنى الوضعي فتدبر.

[المسألة الثانية والثالثة التمدح بالوفاء في الوعد والعفو في الوعيد ووجود الخبر بدون خصيصته]

(المسألة الثانية)

قال الإمام فخر الدين في باب الإخبار إن قولك إذا فرضت صدق زيد مثلا على الإطلاق زيد ومسيلمة الحنفي صادقان أو كاذبان في قوة خبرين تقديرهما على الأول زيد صادق ومسيلمة صادق، وعلى الثاني زيد كاذب ومسيلمة كاذب فيصدق

مفهوم الكذب في مسيلمة ويكذب في زيد، ومفهوم الصدق بالعكس لا خبر واحد حتى يلزمه ارتفاع الصدق والكذب لاستحالة أن يكون صادقا، وإلا لصدق مسيلمة في قولك هما صادقان أو لكذب زيد في قولك هما كاذبان، وأن يكون كاذبا وإلا لصدق مسيلمة على الأول أو لكذب زيد على الثاني. اهـ

ولا يخفى أنه يبطل بتضييق الفرض بأن نقول المجموع صادق أو كاذب ونجعل الخبر عن المجموع وهو مفرد في اللفظ، أو يقول المتكلم أردت المجموع والإخبار عنه ولم أرد الإخبار عن كل واحد منهما فالحق كما أشار إليه الفخر أن نلتزم في هما صادقان أو هما كاذبان أن الخبر كذب؛ لأن المتكلم أخبر في الأول عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وفي الثاني عن ثبوت عدم المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما، وليس الأمر كذلك لانتفاء حقيقة كل من الصدق والكذب بانتفاء جزئها فتنتفي المطابقة في المجموع بنفيها في أحدهما، وكذلك ينتفي ثبوت عدم المطابقة في المجموع بنفيه في أحدهما ولا شك في انتفاء المطابقة أو ثبوت عدمها في واحد منهما فيكون الحق نفي ذلك في المجموع إذ لا فرق بين مجموع الوجودين ومجموع العدمين في قولك: الوجود يشمل زيدا." (١)

"زيد ومسيلمة الحنفي صادقان أو كاذبان استحال في هذا الخبر أن يكون صادقا، وإلا لصدق مسيلمة في قولنا هما صادقان أو لكذب زيد في قولنا هما كاذبان.

ويستحيل أيضا أن يكون هذا الخبر كاذبا للزوم صدق مسيلمة في قولنا هما كاذبان أو كذب زيد في قولنا هما صادقان، لكن كذب زيد محال لأن الفرض خلافه وإذا ارتفع عنه الصدق والكذب لزم ارتفاع النقيضين كما تقدم تقريره قبل هذا فيمن قال: أنا كاذب في بيت لم يتكلم فيه إلا بهذا الكلام وقد تقدم مبسوطا، ويلزم أيضا وجود الخبر بدون خصيصته وهو قبول الصدق والكذب وهو محال أيضا.

والجواب قال الإمام فخر الدين في باب الإخبار أن هذا الخبر في قوة خبرين فإذا قلنا زيد ومسيلمة صادقان فتقديره زيد صادق ومسيلمة صادق والأول خبر صادق والثاني خبر كاذب، وكذلك إذا قلنا كاذبان صدق مفهوم الكذب في مسيلمة وكذب في زيد، وهذا **الجواب** يبطل بتضييق الفرض بأن نقول المجموع صادق أو كاذب ونجعل الخبر عن المجموع، وهو مفرد في اللفظ أو يقول المتكلم أردت المجموع والإخبار عنه، ولم أرد الإخبار عن كل واحد منهما فيبطل هذا **الجواب**.

والجواب الحق أن نلتزم في قولنا هما صادقان أنه كذب، وتقريره أن الكذب نقيض الصدق كما تقدم تقريره فإنه عدم المطابقة الذي هو نقيض المطابقة، والمتكلم أخبر عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما، وليست كذلك لأن الحقيقة تنتفي بانتفاء جزئها فتنتفي المطابقة في المجموع بنفيها في أحدهما ولا نشك أنها منفية في أحدهما فيكون الحق نفي المطابقة في المجموع فيكون الخبر كذبا، وكذلك إذا قلنا هما كاذبان فإنا أخبرنا عن ثبوت عدم المطابقة في كل واحد منهما، وإذا قال قائل العدم يشمل زيدا وعمرا كذب خبره هذا بوجود أحدهما فإن مجموع العدمين ينتفي بانتفاء جزئه كما ينتفي مجموع الثبوت، وقد أشار فخر الدين إلى أن الخبر يكون كذبا غير أنه لم يبسط تقريره.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/٥٤

(المسألة الرابعة) إذا قلنا الإنسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فإنه ينتج الإنسان وحده حيوان، وهذا خبر كاذب مع أن متقدماته صحيحة فكيف ينتج الصادق الخبر الكاذب، وذلك إن جوزناه يبطل علينا باب الاستدلال.

والجواب أن الفساد إنما جاء من جهة أن المقدمة الأولى هي مقدمتان التفت إحداهما بالأخرى إحداهما سالبة والأخرى موجبة فإن قولنا الإنسان وحده ناطق معناه أنه ناطق

ـــــــsزيد ومسيلمة صادقان أو كاذبان استحال ذلك إلى آخر تقرير الإشكال، ثم ذكر **جواب** الفخر بأنه في قوة خبرين أحدهما صادق والآخر كاذب ورد **الجواب** بتضييق الفرض في السؤال عن المجموع، أو يقول المتكلم أردت المجموع.

وأجاب بأنه خبر كاذب، وأنه إن أراد كل واحد منهما فهو خبر كاذب، وإن أراد المجموع فكذلك؛ لأن الحقيقة الكلية تنتفي بانتفاء جزئها) قلت ما قاله **جواب** حسن بناء على أن الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا وأما أنه لا يخلو عنهما فلا إشكال.

قال شهاب الدين (المسألة الرابعة)

إذا قلنا الإنسان وحده ناطق، وكل ناطق حيوان فإنه ينتج الإنسان وحده حيوان وهذا كذب قلت أجاب بأن قول القائل الإنسان وحده ناطق في قوة مقدمتين موجبة وسالبة، وأكمل **جوابه** بناء على

ـــــــQالزمان والمكان ظرفين ليس هو غيبة المظروف فيهما وإحاطتهما به كما هو مقتضى ما يعتقده كثير من النحاة من الظرفية الحقيقية نظرا إلى أن معنى الزمان إما اقتران حادث بحادث، والاقتران نسبة وإضافة لم تحط بزيد كإحاطة ثوبه إنما هي في ذينك الحادثين لا تتعداهما، وإما حركات الأفلاك والحركة قائمة في الفلك لم تحط بزيد وغيره من حوادث الأرض بل المحيط هو الفلك وحده، وأن نحو زيد عندك حقيقة وإن لم يغب في المكان الذي أنت فيه، والمراد بقوله تعالى ﴿له ما في السماوات وما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٥٥] له ما على ظهرهما كان الخبر الناشئ من المقدمتين في نحو قولك الوتد في الحائط والحائط في الأرض ينتج الوتد في الأرض صادقا لا **إشكال فيه** وإن قلنا معنى ذلك غيبة المظروف فيهما وإحاطتهما به كما يقتضيه الظرفية الحقيقية كان الخبر المذكور كاذبا فإن الوتد ليس في الأرض إلا أن كذبه من جهة فوات شرط الإنتاج الذي هو اتحاد الوسط فإنك هنا لم تأخذ عين خبر المقدمة الأولى فتجعله مبتدأ في الثانية كما هو ضابط الاتحاد بل مفعوله بواسطة حرف الجر وجعلته مبتدأ في الثانية على أنا لا نسلم كذب الخبر الناشئ عن المقدمتين المذكورتين على هذا التقدير بل هو صادق؛ لأن المقدمة الثانية وهي الحائط في الأرض إن كانت حقيقة وإن كانت جملة الحائط في الأرض كان الوتد في الأرض خبرا حقا كقولنا المال في الصندوق الناشئ عن قولك المال في الكيس والكيس في الصندوق، وإن كانت مجازا من باب إطلاق الكل على الجزء من حيث إن الحائط لم يغب بجملته في الأرض بل أبعاضه كان الخبر المذكور وهو الوتد في الأرض مجازا أيضا لعلاقة المجاورة فافهم

[المسألة الثامنة المحال في النتيجة]

(المسألة الثامنة) : بغياب شرط الإنتاج الذي هو اشتراك المقدمتين في الوسط لزم كذب النتيجة مع صدق المقدمتين فيما يستدل به على أن كل ما في العالم ذهب." (١)

"وغيره غير ناطق هذا هو مدلول وحده لغة فإن جعلنا مقدمة الدليل هي الموجبة وحدها صح الكلام فإنه يصير الإنسان ناطقا، وكل ناطق حيوان فينتج كل إنسان حيوان ولا محال في هذا.

وإن جعلنا مقدمة القياس هي السالبة لم يصح الإنتاج لفوات شرطه وهو أن الشكل الأول من شرطه أن تكون صغراه موجبة وهذه سالبة فلا يصح ألا ترى أنك إذا قلت لا شيء من الإنسان بحجر، وكل حجر جسم كانت النتيجة لا شيء من الإنسان بجسم وهو باطل فلا بد أن تكون مقدمة القياس في هذا الشكل موجبة إذا كانت صغرى وهذا الكلام قد جعلت فيه سالبة فلذلك حصل فيه أمر محال، وإن جعلنا مجموع المقدمتين مقدمة واحدة امتنع أيضا فإنه لا قياس عن ثلاث مقدمات، ويلزم الفساد من كون إحداهما سالبة كما تقدم.

(المسألة الخامسة) نقول الفول يغذو الحمام والحمام يغذو البازي فالفول يغذو البازي المقدمتان صادقتان والخبر الذي أنتجتاه كاذب وهو قولنا الفول يغذو البازي فإنه لا يأكل إلا اللحم فكيف ينتج الصادق الكاذب؟ وذلك يخل بنظام الاستدلال.

والجواب أن الفساد جاء من جهة عدم اتحاد الوسط فإن قلنا الفول يغذو الحمام الأصل أن نقول وكل ما يغذو الحمام يغذو البازي ولم نأخذه بل أخذنا مفعول المحمول وضابط اتحاد الوسط الذي هو شرط الإنتاج أن تأخذ عين الخبر في المقدمة الأولى فنجعله مبتدأ في الثانية، وهنا لم تأخذه بل أخذت مفعوله وجعلته مبتدأ في الثانية فلم يتحد الوسط وإذا لم يتحد الوسط لم يحصل الإنتاج، ونظيره أن تقول زيد مكرم خالدا وخالد مكرم عمرا ينتج زيد مكرم عمرا، وذلك غير لازم لجواز أن يكون زيد عدوا لعمرو فلم يكرمه، وعلى هذا السؤال متى أخذت مفعول الوسط بطل الإنتاج، ومتى أخذته نفسه فهو الذي يحصل به الإنتاج، ويصدق معه الخبر فتأمل

(المسألة السادسة) تقول كل زوج عدد والعدد إما زوج أو فرد ينتج الزوج إما زوج أو فرد، والإخبار عن كون الزوج منقسما إلى الزوج والفرد كاذب فإن المنقسم إلى شيئين لا بد وأن يكون مشتركا بينهما والزوج ليس مشتركا فيه بين الزوج والفرد فالمقدمات صادقة والخبر الذي أنتجته كاذب فيلزم المحال كما تقدم.

والجواب أن المحال إنما نشأ من جهة أن المقدمة الثانية في هذا الشكل من شرطها أن تكون كلية، وقولنا العدد إما زوج أو فرد قضية منفصلة نص أرباب المنطق على أنها إنما تكون كلية بأزمانها وأوضاعها فإن لم تقع الإشارة إلى ــــــsذلك وهو **جواب** حسن ولقائل أن يجيب بأن المقدمة الأولى لما قيد موضوعها بوحده كان يجب أن يذكر الموضوع في الثانية مقيدا بقيده ولو ذكر كذلك لظهر الفساد في المقدمة الثانية إذ ليس الإنسان وحده حيوانا بل هو وغيره، ففساد النتيجة لفساد إحدى المقدمتين، وهذا **الجواب** مغن عن **الجواب** الأول مع أنه حسن.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/٥٨

قال شهاب الدين (المسألة الخامسة)

تقول الفول يغذو الحمام، والحمام يغذو البازي إلى آخر المسألة قلت: **جوابه** ظاهر صحيح

قال (المسألة السادسة)

تقول كل زوج عدد والعدد إما زوج أو فرد إلى آخر المسألة قلت ما ذكره من **الجواب** صحيح ظاهر

ــــــــQوياقوت وحيوان، وكذا على قولنا هذا الجبل ذهب بنحو لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم، وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن كل من قال إنه ذهب صادق، فلم يلزم بكذبها المحال، وهو إنتاج الصادق الخبر الكاذب المؤدي لبطلان باب الاستدلال على أنا لو قلنا في الاستدلال المذكور لأن القائل بأنه ذهب قائل بأنه جسم صادق ينتج أن كل قائل بأنه ذهب صادق وسلمنا عدم فوات شرط الإنتاج المذكور حينئذ، أجيب بوجوه ثلاثة: أحدها أن الكلام مبني على التقدير لا على نفس الأمر ولا محذور في التزام أن الجبل ذهب على سبيل الفرض ولا في كون المحال في النتيجة نشأ عنه وثانيها أنا لا نسلم أن القائل بأنه ذهب قائل بأنه جسم إذ يجوز في المحال أن يلزمه المحال، وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الأولى فلا تلزم النتيجة. وثالثها أنا وإن سلمنا أنه صادق إلا أنا لا نسلم صحة المقدمات ضرورة أنه ليس بصادق في كل من قوله أنه ذهب وقوله أنه جسم بل هو صادق في الثاني دون الأول فلم يحصل مقصود السائل من أنه صادق في قوله إنه ذهب لا سيما، وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وهي قوله إنه جسم فاندفع **الإشكال والله** - سبحانه وتعالى - أعلم.

[الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقلية والشرعية والعادية]

(الفرق الثالث بين قاعدة الشروط اللغوية وقاعدة غيرها) من الشروط العقلية والشرعية والعادية وبين كل واحد منها مع الآخر منها فالمقصود هنا جهتان: الجهة الأولى الفرق بين سائر الشروط وهو أن ارتباط الشرط بالمشروط إن كان معناه أنه من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به فهو الشرط العقلي كالحياة مع العلم أو أن الله ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع فهو الشرط الشرعي كالطهارة مع الصلاة أو أن الله تعالى ربط هذا الشرط بمشروطه بقدرته ومشيئته فهو الشرط العادي كالسلم مع صعود السطح أو أن واضع اللغة ربط هذا الشرط بمشروطه أي جعل هذا الربط اللفظي دالا على ارتباط معنى اللفظ بعضه ببعض فهو الشرط اللغوي كالدخول المعلق عليه الطلاق في نحو إن." (١)

"ألزمت هذا أقول الوتد في الأرض حقيقة، ويكون الخبر صادقا ولا محال حينئذ، والسؤال **والإشكال إنما** جاء من قبل أن الوتد ليس مغيبا في الأرض، أما على هذا التقدير فلا يلزم **إشكال ولا** يضرنا إلزام ما ذكرته فالسؤال ذاهب على كل تقدير وهو المقصود.

(المسألة الثامنة) قولنا هذا الجبل ذهب لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٥٩/١

كل من قال إنه ذهب صادق، وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات وبهذا النمط يستدل على أن كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع أنواع المحالات تقريرها بهذا الدليل، وهذه مغلطة عظيمة.

والجواب عنها من وجوه: أحدها أن قول القائل إن هذا الجبل ذهب محال وكذب المحال يلزمه المحال فيكون المحال في النتيجة إنما نشأ من هذا المحال فنحن نلتزم أنه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور، وإنما المحذور كونه ذهبا في نفس الأمر، وثانيها أنا لا نسلم أنه يقول إنه جسم فإن قوله هو ذهب محال والمحال يجوز أن يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الأولى فلا تلزم النتيجة، وثالثها أنا لا نسلم صحة المقدمات، ونسلم أنه صادق لكنه قد تقدم من قوله أمران: أحدهما قوله إنه ذهب والآخر قوله إنه جسم فهو صادق في قوله إنه جسم لا في قوله إنه ذهب فلا يحصل المقصود للسائل ولا سيما، وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وقد بيناها فاندفع **الإشكال فهذه** نبذة من الأخبار مشكلة لا يتحدث فيها إلا الفضلاء النبلاء لتوقف سؤالها **وجوابها** على دقائق من العلوم، وقد تذكر في سياق المغلطات فيعسر **الجواب** عنها، وقد اتضح منها جملة هاهنا توجب الإعانة على فهم غيرها والله المستعان لا رب غيره.

(الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره) من الشروط العقلية والشرعية والعادية فإن أكثر الناس يعتقدون أن الكل معنى واحد وأن اللفظ مقول عليها بالتواطؤ وأن المعنى واحد وليس كذلك بل للشروط اللغوية قاعدة مباينة لقاعدة الشروط الأخر ولا يظهر الفرق بين القاعدتين إلا بيان حقيقة الشرط والسبب والمانع أما السبب فهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه

ــــــSقال (المسألة الثامنة قولنا هذا الجبل ذهب؛ لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم، وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن كل من قال إنه ذهب صادق إلى آخر أجوبته) قلت أجوبته صحيحة غير أنه كان الأولى **الجواب** بأن شرط الإنتاج غير موجود وهو اشتراك المقدمتين في الوسط، ولم يشتركا في هذا القول في الوسط ففات شرط الإنتاج ولزمه بفوته الخطأ والكذب.

قال: شهاب الدين (الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقلية والشرعية والعادية)

قلت: كان حقه كما فرق بين الشرط اللغوي وغيره أن يفرق بين سائر الشروط فإن الشرط العقلي ارتباطه بالمشروط عقلي ومعنى ذلك أن من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به والشرط الشرعي ارتباطه بالمشروط شرعي ومعنى ذلك أن الله تعالى ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع والشرط العادي ارتباطه بالمشروط عادي ومعنى ذلك أن الله تعالى ربط هذا الشرط بمشروطه

ــــــQكل من الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالسلم مع صعود السطح أنه يلزم من عدمها عدم مشروطها ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم لمشروطها فقد يوجد مشروطها عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذي هو شرط وقد يعلم لمقارنة الدين لدوران الحول مع وجود النصاب فإطلاق لفظ الشرط على ما عدا اللغوية حقيقة قطعا وعلى اللغوية يمكن أن يقال حقيقة أيضا بطريق الاشتراك لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة وأن يقال

مجازا لأنه أرجح من الاشتراك وأن يقال بطريق التواطؤ بأن يدعي وضعه للقدر المشترك بين الجميع وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك فإن كلا من المشروط العقلي والشرعي والعادي يتوقف دخوله في الوجود على وجود شرطه ووجود شرطه لا يقتضيه المشرط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم إن ما عدا العقلي من الشروط من حيث إن ربطها بمشروطها بالوضع تقبل الإبدال والإخلاف والإبطال إذ لا يمتنع رفع ذلك الربط فمثال الإبدال والإخلاف في الشرط اللغوي أن يقول لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا يقول لها أنت طالق ثلاثا فتقع الثلاث بالإنشاء بدلا عن الثلاث المعلقة أو تقول لشخص: إن أتيتني بعبدي الآبق فلك هذا الدينار ثم تعطيه الدينار قبل أن يأتي بالعبد هبة فتخلف الهبة استحقاقه إياه بالإتيان بالعبد ومثال الإبطال فيه أن ينجز الطلاق إبطالا للتعليق أن يتفق الجاعل والمجعول له على فسخ الجعالة وقس على ذلك العادي والشرعي فإن كلا من العادة والشرع قد يبطل الشرطية في نحو السلم والطهارة والستارة عند معارضة التعذر أو غيره وقد أخلف الشرع الطهارة المائية بالترابية وأخلفت العادة السلم برفع الشخص في التابوت بآلة جذب الأثقال والشرط العقلي من حيث إن ربطه بمشروطه ذاتي لا بالوضع لا يقبل البدل والإخلاف ولا إبطال الشرطية كما." (١)

"أمس لا يصح وبيان ذلك ببيان ثلاث قواعد:.

القاعدة الأولى أن الأسباب الشرعية: قسمان قسم قدره الله تعالى في أصل شرعه وقدر له مسببا معينا فليس لأحد فيه زيادة ولا نقص كالهلال لوجوب الصوم وأوقات الصلوات والعصم والأملاك في الرقيق والبهائم لوجوب النفقات وعقود البياعات والهبات والصدقات لإنشاء الأملاك وغير ذلك من الأسباب والمسببات. وقسم وكله الله تعالى لخيرة المكلفين.

فإن شاءوا جعلوه سببا وإن شاءوا لم يجعلوه سببا وحصر جعلهم لذلك في طريق واحد وهو التعليق كدخول الدار وقدوم زيد لم يجعل الله ذلك سببا لطلاق امرأة أحد ولا لعتق عبده والمكلف جعل ذلك سببا للطلاق والعتق بالتعليق عليه خاصة فلو قال: جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك ولم يعتبر فهذا القسم خير الله تعالى فيه وفي مسببه أي شيء شاء المكلف جعله من طلاق أو عتق كثيرا أو قليلا قريب الزمان أو بعيده بخلاف الأول. القاعدة الثانية المقدرات لا تنافي المحققات بل يجتمعان ويثبت مع كل واحد منهما لوازمه وأحكامه ويشهد لذلك مسائل: أحدها أن الأمة إذا اشتراها شراء صحيحا أبيح وطؤها بالإجماع إلى حين الاطلاع على العيب والرد به.

وإن قلنا: الرد بالعيب نقض للعقد من أصله ارتفعت الإباحة المترتبة عليه مع أنها واقعة بالإجماع وكذلك العقد واقع أيضا ورفع الواقع محال عقلا والمحال عقلا لا يرد الشرع بوقوعه فيتعين أن يكون معنى هذا الارتفاع تقديرا لا تحقيقا لأن قاعدة التقادير الشرعية إعطاء الموجود حكم المعدوم أو المعدوم حكم الموجود فيحكم صاحب الشرع بأن العقد الموجود والإباحة المترتبة عليه وجميع آثاره في حكم العدم وإن كانت موجودة ولا تنافي بين ثبوت الشيء حقيقة وعدمه حكما كقربات الكفار والمرتدين موجودة حقيقة ومعدومة حكما والنية في الصلاة إلى آخرها موجودة حكما ومعدومة حقيقة عكس الأول وكذلك الإيمان والإخلاص وغيرهما يحكم بوجودهما وإن عدما عدما حقيقيا وقد بسطت ذلك في كتاب الأمنية في إدراك أحكام

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٦١/١

النية فظهر أن المقدرات لا تنافي المحققات.

ـــــــSأمس لا يصح) قلت: ما قاله عندي صحيح لكنه مناقض لما حكي من الإجماع على استمرار العصمة وإباحة الوطء إلى قدوم زيد والذي أظنه أن ذلك الإجماع لا يصح وأنها لا يباح وطؤها في تلك المدة لاحتمال وقوع الشرط بل تحرم على كل حال فإن قدم زيد تبين أن لنا تحريمها للطلاق وإن لم يقدم تبين أن تحريمها **للإشكال والاحتمال** كما في اختلاط المنكوحة بالأجنبية الأجنبية حرام لأنها أجنبية والمنكوحة حرام للاختلاط.

قال: (وبيان ذلك ببيان ثلاث قواعد: القاعدة الأولى أن الأسباب الشرعية قسمان إلى آخر بيان القاعدة) قلت: جميع ما قاله في ذلك صحيح غير قوله (ولو قال: جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك) قلت: هذا إنما يجري على قول الشافعية في تعيين الألفاظ وأما على قول أهل المذهب في عدم تعيينها فلا والله أعلم.

قال: (القاعدة الثانية أن المقدرات لا تنافي المحققات إلى آخر ما قاله في هذه المسألة) قلت: ما قاله في ذلك صحيح غير قوله كقربات الكفار والمرتدين موجودة حقيقة ومعدومة حكما فإنه إن أراد أن قرباتهم في حال الكفر والارتداد فذلك غير صحيح وإن أراد في حال الإسلام قبل الارتداد فذلك صحيح والله أعلم

ـــــــQفأجابه بقوله) :

يا عليما بكل معنى نفيس ... وصديقي ومطلبي وأنيسي

أنت من في رفيع مجد وفضل ... ومقال له مقام الرئيس

لك من أسهم البيان المعلى ... في شذوذ فاوضت أو في مقيس

ولك السابق المجلى إذا ما ... رمت سبقا بحلبة التدريس

من كعثمان راضيا راقيا أو ... ج المعالي بطيب خيم وسوس

أو لم يكفك الجواهر حتى ... جئت بالزهر في قيود الطروس

أسفرت عن لثامها بنت فكر ... منك رامت بلطفها تأنيسي

وأدارت على المسامع منها ... خمر معنى أشهى من الخندريس

وأشارت إلى لطائف دارت ... بين خلين تزدري بالكؤوس

ما على – يا فقيه – أحمد زيد ... إن ذاك الجليس خير جليس

قد تسابقتما الفضائل حتى ... نلتما أقصى كل معنى نفيس

فكلا الفاضلين أحرز فضلا ... ليس يخفى عليه معنى الشموس

إن بيت الصفي لا شك مبنى ... لعمري بني على تأسيس

بيد أن أكثر الظروف لقصد ... رام منه غرابة التلبيس

أو يخفى عيد وعيد وعيد ... عم بيوم العروبة المأنوس

إن هذا المراد إن قال جاءت ... بعد ما قبل بعد يوم الخميس

صح من قال قبل ما بعد لكن ... نكس اليوم غاية التنكيس

أين يوم الربوع من يوم عيد ... من يرد السعيد للمنحوس

دمتما في لبوس صحة نعمى ... من أجل الملبوس غير لبيس

قلت وهذا **الجواب** لا يخالف الضابط المتقدم وإن كان ظاهر قوله أو يخفى عيد إلخ وقوله صح من قال قبل ما بعد إلخ أنه على عكس ما مر لأمرين: الأمر الأول أن الصفي لم يقل بعده يوم الخميس بل قال بعد يوم الخميس ولا شك في صدق الأول بيوم الربوع كما مر وصدق الثاني بيوم الجمعة كما قال الأسكوبي الأمر الثاني أن قوله بيد أن أكثر الظروف إلخ موافق للقاعدة المتقدمة من أن كل ما اجتمع فيه.." (١)

"محال إذ يلزم عليه تحصيل الحاصل وهو غير جائز.

والجواب الحق هو هذا الثاني والعجب أنا طول أعمارنا نقول: ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بإبراهيم ولا بغيره ومعلوم من قواعد العرب أن الفعل في سياق الإثبات لا يتناول إلا أصل المعنى وأنه مطلق لا عام ومن المعلوم أن أصل الإحسان ليس في الرتبة مثل الإحسان المشبه بإحسانه تعالى لإبراهيم – عليه السلام – فإذا كنا نقتصر على مطلق الإحسان من غير **إشكال ويكون** ذلك حسنا من غير خلل فأولى أن يحسن منا طلب الإحسان المشبه بإحسان حصل لعظيم من العظماء فإنه أضعاف أصل الإحسان وما المحسن لطلبنا مطلق الإحسان من غير تشبيه إلا أنا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على الإعطاء العظيم لا يخل بصاحب العطية العظيمة الذي نحن نسأل له الزيادة والعجب من تنبه الشيخ لإيراد السؤال في الحديث المروي ولم يدرك أنه يرد في الصلاة المطلقة وهي أولى بإيراد السؤال فيها إن كان صحيحا فتأمله وتأمل ما ذكرته أنا فهو حسن إن شاء الله تعالى.

sـــــــــ**والجواب** الحق هو هذا الثاني) قلت: على تسليم أن التشبيه يستلزم المشابهة في أوصافها فهو على تقدير إرادة المشبه ذلك يكون **جواب** عز الدين مستدركا كما قال: شهاب الدين **وجوابه** هو أصح والله أعلم.

قال: (والعجب أنا طول أعمارنا نقول ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بإبراهيم – عليه السلام – ولا بغيره إلى قوله وأنه مطلق لا عام) قلت: ولقائل أن يقول ما أمرنا إلا بالصلاة المشبهة فإنها التي وردت في الحديث لا غيرها وما قال: من أنه مطلق لا عام صحيح.

قال: (ومن المعلوم أن أصل الإحسان ليس في الرتبة مثل الإحسان المشبه بإحسانه تعالى لإبراهيم – عليه السلام – إلى قوله فإنه إضعاف أصل الإحسان) .

قلت: ما قاله هنا ليس بصحيح فإن مطلق الإحسان لا يصح أن يكون إحسان ما قيد إضعافا له وإنما يكون إضعافا لإحسان مقيد وليس هذا كلام من فهم المطلق والمقيد والفرق بينهما على وجهه والذي حمله على هذا الخطأ استرواحه إلى قاعدة غير صحيحة قررها بعد وهي أن الأعم يستلزم الأخص عينا إذا كان الفرق بينهما بالأقل والأكثر والمستلزم هو الأقل.

قال: (وما المحسن لطلبنا مطلق الإحسان من غير تشبيه إلا أنا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا إلى قوله الذي

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٧١/١

نحن نسأل له الزيادة) قلت: ما قاله هنا صحيح.

قال: (والعجب من تنبه الشيخ لا يراد السؤال في الحديث المروي ولم يدرك أنه يرد في الصلاة المطلقة وهي أولى بإيراد السؤال فيها إن كان صحيحا) قلت: التنبه لإيراد السؤال على الحديث مبني على استلزام التشبيه للمشابهة في صفات الفعل وهو مما يسبق إليه الوهم في مثل هذا الحديث وأما في مطلق الصلاة وأشباهها فلا يسبق ذلك فيها إلى وهم من عرف حقيقة المطلق والمقيد والفرق بينهما بوجه وإنما يسبق ذلك إلى وهم من لا يعرف حقيقتهما ولا الفرق بينهما.

قال: (وتأمل ما ذكرته فهو حسن والله أعلم) قلت: قد تبين أنه ليس بحسن والحمد لله.

ــــــــQفيه وعلى الناصر في كلامه السابق دركا من وجهين أيضا وكذا ابن الشاط الأول ظنه أن الشرط على بابه راجع للدخول للربط والأمر بالعكس الثاني ظنه أن إلا أن يشاء الله في مسألتنا ليس للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم بل لرفع الحكم بالتعليق كما في اليمين وليس كذلك للقاعدتين السابقتين وبالجملة فمذهبا ابن قاسم وعبد الملك في كون إن شاء الله في المثالين المارين لا تنفعه أو تنفعه إما أن يحملا على الوفاق مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه للمعلق عليه وادعاه مع البنية وهو ما للقرافي ومن تبعه أو على الاختلاف فيما احتمل ذلك وادعاه وقامت عليه بينته وهو ما في البيان لابن رشد أو على الاختلاف مطلقا وهو قول الأكثر مع المقدمات لابن رشد وهو المعتبر وعليه فهل إن شاء الله بمعنى الاستثناء راجع للمعلق عليه نفسه وهو ما لابن رشد واختاره الرهوني أو هو شرط على بابه راجع للمعلق عليه أيضا وهو ما للناصر وابن الشاط ولا خلاف في كون إلا أن يشاء الله استثناء رافعا لحكم التعليق كما في اليمين أو هو شرط على بابه قيد للتعليق كإلا أن يشاء الله وهو ما لابن المبارك وهو الحق هذا خلاصة ما في حاشية كنون على حواشي عبق بتوضيح وزيادة وهو غاية تحقيق المقام فاحفظه قلت: ولا فرق على قول ابن المبارك بين صرف المشيئة بإن شاء الله أو إلا أن يشاء الله للدخول أو للطلاق أو لم تكن له نية بصرفها بشيء ووجه الدخول في كل ضرورة أنها قيد يجب رده للربط لا إلى طرف من طرفي القضية الشرطية فينجز عليه عند ابن القاسم للشك ولا شيء عليه عند عبد الملك لإلغاء الشك.

وإذا قال: أنت طالق إلا أن يبدو لي أو إلا أن أشاء أو إلا أن أرى خيرا منه أو إلا أن يغير الله ما في خاطري ونحو ذلك لا ينفعه وإذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار إلا أن يبدو لي ونحوه أو إن دخلت الدار إلا أن يبدو لي فأنت طالق نفعه لأن معناه أني لم أصمم على جعل دخول الدار سببا لطلاقك بل الأمر موقوف على إرادتي في المستقبل فإن شئت جعلت دخول الدار سببا لوقوعه وإن شئت لم أجعله سببا فلذا نفعه." (١)

"وأن لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع **الإشكال وقال** شمس الدين الخسرو شاهي: إن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة.

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلفه السبب الأول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ها هنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٨٨/١

فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر – عليه السلام – أن صهيبا – رضي الله عنه – اجتمع في حقه سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح عظيم جليل لصهيب وكلام حسن.

وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفاد كلمات الله تعالى وأنها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها أن تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم إنها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال القائل: لو لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول له أنت: لو لم يكن زوجا لم يحرم تريد أن ما ذكره من الربط

ـــــــsوأن لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الإشكال وقال الشيخ شمس الدين الخسرو شاه أن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال: الشيخ عز الدين بن عبد السلام – رحمه الله – الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه. وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلف السبب الأول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك هنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف فإذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر – عليه السلام – أن صهيبا اجتمع عنده سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح كبير وكلام حسن.

وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفاد كلمات الله تعالى وأنها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها إن تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم، ثم إنها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال: القائل لو لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول: أنت لو لم يكن زوجا لم يحرم تريد أن ما ذكره من الربط

ـــــــQوكذا كلام الأمير مبني على أن إن شاء الله شرط على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه كما هو مذهبه ومذهب الناصر قلت: والظاهر أن مذهب ابن المبارك كما في الطلاق كذلك يأتي في النذر والعتق لأن جعل إن شاء الله شرطا على بابه لتقييد التعليق يقتضي وقوع الشك في العتق والنذر كما علمت وفي اعتبار الشك فيهما كالطلاق عن ابن القاسم وهو الصحيح فلا يلغى بل يقتضى لزومهما أما العتق فلتشوف الشارع للحرية ولم ينظر والاحتياط في الفروج كما في شرح الأمير على مجموعه وعتق وأما النذر فكذلك على الظاهر لكونه قربة أوجبها على نفسه أو إلغائه فيها كالطلاق فلا يحكم بواحد فيها لمجرد احتمال خلاف نعم جريان قول عبد الملك بإلغاء الشك وإن ظهر في غير الطلاق لا يظهر في الطلاق لأن الشك فيه على خمسة أوجه كما في البيان لابن رشد نظمها بعضهم بقوله:

ذو الشك في الحنث بلا مستند ... لا أمر لا جبر اتفاقا قيد

لا جبر بل يؤمر من سيستند ... بالاتفاق قال من يعتمد

من شك في الحنث وفي أن حلفا ... لا جبر بل في أمر هذا اختلفا

ثم الذي في جبره يختلف ... ذو المشي والعدد والحيض اعرفوا

ذو الشك في الزوجة فعل أمس ... بالاتفاق أجبره دون لبس

وصورة الوجه الأول أن يحلف الرجل على الرجل أن لا يفعل فعلا ثم يقول لعله قد فعله من غير سبب يوجب عليه الشك في ذلك، وصورة الوجه الثاني أن يحلف أن لا يفعل ثم يشك هل حنث أم لا لسبب أدخل عليه الشك، وصورة الوجه الثالث أن يشك هل طلق أم لا وهل حلف وحنث أو لم يحلف لسبب أدخل عليه الشك فقال ابن القاسم: يؤمر بالطلاق. وقال أصبغ: لا يؤمر به، وصورة الوجه الرابع أن يطلق فلا يدري إن كان طلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا أو يحلف ويحنث ولا يدري إن كان حلف بطلاق أو بمشي أو يقول: امرأتي طالق إن كانت فلانة حائضا فتقول: لست بحائض أو إن كان." (١)

"يفهمون غيره في تلك الموارد ويعم هذا **الجواب** الواجب لذاته كصفات الله وكلماته والممكن القابل للتعليل كطاعة صهيب - رضي الله عنه -.

(المسألة الثالثة) أن النحاة والأصوليين قد نصوا على أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه فلا نقول: إن غربت الشمس فأتيني بل إذا غربت الشمس وإذا يعلق عليها المشكوك والمعلوم فتقول: إذا دخلت الدار فأنت حر وإن دخلت الدار فأنت حر ومقتضى هذه القاعدة أن يتعذر ورودها في كتاب الله تعالى مضافة إلى الله تعالى فإن الله تعالى بكل شيء عليم مع أنها وردت كقوله تعالى ﴿إن كنتم إياه تعبدون - وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ [البقرة: ١١٤ - ٢٣] وغير ذلك من التعليقات وهو كثير جدا مع أن قوله تعالى إن كنتم في ريب خطاب مع أهل الكفر فالله تعالى يعلم أنهم في ريب وهم يعلمون ويجزمون أنهم في ريب ومع ذلك فالتعليق حسن.

والجواب عن هذا السؤال أن الخصائص الإلهية لا تدخل في الأوضاع العربية بل الأوضاع العربية مبنية على خصائص الخلق والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب وعلى منوالهم فكل ما كان في عادة العرب حسنا أنزل في القرآن على ذلك الوجه أو قبيحا في لسان العرب لم ينزل في القرآن توفية بكون القرآن عربيا وتحقيقا لذلك فيكون الضابط أن كل ما شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه بين الناس حسن تعليقه بإن من قبل الله تعالى ومن قبل غيره سواء كان معلوما للمتكلم أو للسامع أو لا ولذلك يحسن من الواحد منا أن يقول: إن كان زيد في الدار فأكرمه مع أنه يعلم أنه في الدار لأن حصول زيد في الدار شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه فهذا هو الضابط لما يعلق على إن، فلا فرق حينئذ بين ما يرد من قبل الله عز وجل في كتابه وبين ما يرد من كلام الناس من هذا الوجه فاندفع **الإشكال فإن** قلت: فيلزم على هذا أن لا يصح قولنا أن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٠/١

يكون الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وإن يكن نصف الخمسة فالخمسة زوج لأن هذه الأمور لا يشك فيها عادة بل تقطع بأن الواحد نصف الاثنين ولا يكون نصف الخمسة مع أن هذا الكلام عربي وملازمته صحيحة ومعنى معتبر قلت: كون الواحد نصف العشرة أمر ليس في الواقع بل أمر يفرضه العقل ويقدره الوهم ومعناه متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فإن فرض المحال واقع جائز فيجوز أن يلزمه المحال وإذا كان التعليق إنما هو على أمر مفروض والفرض والتقدير ليس أمرا لازما في الواقع بل يجوز أن يقع وأن لا يقع فصار من قبيل المشكوك فيه فلأجل ذلك حسن تعليقه بإن فتأمل هذه المواضع فإنها في بادئ الرأي مشكلة

ـــــــS هذا جوابا له أو تقدير سبق كلام والأصل عدم ذلك.

قال شهاب الدين (المسألة الثالثة أن النحاة والأصوليين قد نصوا على أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه آخر المسألة) قلت: ليس الأمر كما نصوا عليه بل هي لمطلق الربط سواء كان ما دخلت عليه مشكوكا فيه أو غير مشكوك غير أنها ليست بظرف وإذا ظرف وقد آل كلامه في جوابه عن الإشكال وجوابه بعد ذلك عن السؤال إلى أنها

ـــــــQ الرابع الذي رآه والحق أن الوجه الرابع يصلح توجيها لكل من القول الثاني وهو مذهب الشافعي والقول الثالث وهو مذهب الإمام مالك واختاره إمام الحرمين من الشافعية وذلك لأن مذهب الشافعي مبني على أن استقبال الفعل الأول باعتبار زمن الثاني لتوقفه عليه ومذهبنا مبني على أن استقبال كل من الفعلين باعتبار زمن التكلم وهو الظاهر لأن المتوقف على الثاني إنما هو لزوم حكم التعليق لا المعلق عليه كما في البناني على عبق.

وضابط مذهب الشافعي أن الشروط إن وقعت كما نطق بها لم تطلق وأن عكسها المتقدم متأخر والمتأخر متقدم طلقت قال الشيخ أبو إسحاق في المهذب في المثال المار: إن دخلت الدار ثم كلمت زيدا طلقت وإن كلمت زيدا أولا ثم دخلت الدار لم تطلق لأنه جعل دخول الدار شرطا في كلام زيد فوجب تقديمه عليه وإن قال: إن أعطيتك إن وعدتك إن سألتني فأنت طالق لم تطلق حتى يوجد السؤال ثم الوعد ثم العطاء لأنه شرط في الوعد العطية وشرط في العطية السؤال وكان معناه إن سألتني فوعدتك فأعطيتك فأنت طالق وافقه الغزالي على ذلك في الوسيط ولم يحكيا خلافا وعليه إذا نسق هذا النسق عشرة شروط فأكثر فلا بد في لزوم الطلاق من أن يقع العاشر أولا ثم التاسع إلى الأول فيقع آخرا لأن العاشر سبب في التاسع فيقع قبله وهكذا ومتى اختل ذلك في الوقوع اختل المشروط فلا يقع ومدركهم قاعدتان الأولى أن الشروط اللغوية أسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم.

والقاعدة الثانية أن تقدم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال فإذا قال: إن كلمت زيدا إن دخلت الدار فمعناه عندهم أني جعلت كلام زيد سبب طلاقك وشرطه اللغوي غير أني قد جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فإن وقع الكلام أولا فلا تطلق به لأنه وقع قبل سبب اعتباره فيلغى كالصلاة قبل الزوال فلا بد من إيقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال.

ويشهد لمذهبهم من القرآن قوله تعالى في سورة هود ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾ [هود: ٣٤]." (١)

"ينحل إشكالها بما قررناه.

(المسألة الرابعة) مقتضى ما تقدم من أن الشرط لا يكون إلا بأمر معدوم مستقبل وأن جزاءه أيضا كذلك وأنها أمور عشرة في لسان العرب كذلك كما تقدم تقريره أن لا يصح تعليق صفات الله تعالى نحو علمه وإرادته فإن الله تعالى في الأزل بكل شيء عليم وقدر كل شيء في الأزل من جميع الموجودات الممكنات والمعدومات ويستحيل أن يتأخر شيء من ذلك عن الأزل فيستحيل تعليقه حينئذ وجعله شرطا لكنه ورد في كتاب الله تعالى معلقا على الشرط كقوله عز وجل ﴿ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون﴾ [الزخرف: ٦٠] ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ [السجدة: ١٣] ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠] ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها﴾ [الإسراء: ١٦] و ﴿إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين﴾ [النساء: ١٣٣] و ﴿إن يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم﴾ [الأنفال: ٧٠] وفي السنة «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين» ومن ها هنا شرطية فإن قلت: كيف تورد السؤال بلو مع أنك قد قدمت أن من خصائصها أنها تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال؟ قلت من خصائصها أنها قد تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخولها على المستقبل.

ونحن نعلم ها هنا أنها إنما دخلت على المستقبل من جهة الواقع فإنه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكنا ملائكة لكنا لسنا ملائكة فعلمنا أن هذا ليس ماضيا وكذلك بقية الآيات فالسؤال بها لازم.

والجواب عنه أن تعلق إرادة الله تعالى وعلمه بالأشياء قسمان: قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزلي لا يمكن جعل شيء منه شرطا ألبتة والمقدر هو الذي جعل

ــــــــsتستعمل في المشكوك وغير المشكوك ودعوى المجاز على خلاف الأصل.

قال: (المسألة الرابعة مقتضى ما تقدم من أن الشرط لا يكون إلا بأمر معدوم مستقبل وأن جزاءه أيضا كذلك إلى آخر الأمور المشترطة التي أوردها)

قلت: قد تقدم أن حروف الشرط تدخل على غير المستقبل بخلاف سائر ما ذكر مع الشرط.

قال: (فإن قلت: كيف تورد السؤال بلو مع أنك قد قدمت أن من خصائصها أنها تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قال: قلت: من خصائصها أنها قد تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخولها على المستقبل ونحن نعلم ها هنا أنها إنما دخلت على المستقبل من جهة الواقع فإنه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكنا ملائكة لكنا لسنا ملائكة فعلمنا أن هذا ليس ماضيا) قلت: **جوابه** هذا ليس بصحيح فإن مشيئة الله تعالى لا يصح أن تكون حادثة وإنما

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٢/١

دخلت لو على ما لا يصح أن يكون مستقبلا وحمل المشيئة على وقوع متعلقها وهو المراد الحادث خلاف الظاهر فالسؤال وارد.

قال: (والجواب عنه أن تعلق إرادة الله تعالى وعلمه بالأشياء قسمان: قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزلي لا يمكن جعل شيء منه شرطا ألبتة) .

قلت: ما قاله ليس بصحيح بل يمكن جعل الأزلي شرطا وإنما حمله على ما قاله دعواه أن إن لا تدخل إلا على المستقبل وقد تقدم أنه يجوز دخولها على غير المستقبل فإنها لمطلق الربط وقد سبق من كلامه ما يشعر بتسليمه أنها لمطلق الربط.

قال: (والمقدر هو الذي جعل

ـــــــــQفإن إرادة الله تعالى متقدمة على إرادة البشر من الأنبياء وغيرهم فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا ولا يمكن خلاف ذلك ومن الشعر قول ابن دريد:

فإن عثرت بعدها إن والت ... نفسي من هاتا فقولا لا لعا

وقول الشاعر:

إن تستغيثوا بنا إن تذعروا تجدوا ... منا معاقل عز زانها كرم

إذ معلوم أن العثور مرة ثانية إنما يكون بعد الخلوص من الأول فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا وأن الاستغاثة إنما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظا متأخر معنى وضابط مذهبنا وإمام الحرمين أن الشروط إذا وقعت معا على ترتيبها في التعليق أو على عكسه طلقت قال خليل في مختصره: وإن قال: إن كلمت إن دخلت لم تطلق إلا بهما قال عبق أي معا على ترتيبهما في التعليق أو على عكسه اهـ فإذا قال: إن أعطيتك إن وعدتك إن سألتني فأنت طالق طلقت بوجود الثلاثة على الترتيب أو على عكسه وإذا نسق هذا النسق عشرة شروط فأكثر طلقت بوقوع الجميع على الترتيب أو على عكسه ومدرك أصحابنا وإمام الحرمين أنا أجمعنا على أن المعطوف بالواو يستوي الحال فيه تقدم أو تأخر فكذلك عند عدمه لأن الإنسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقولنا جاء زيد جاء عمرو وأن الربط بين الشروط اللغوية ومشروطاتها وضعي كما سبق التنبيه عليه فصفة الربط من تقدم أو تأخر أو معية كذلك وضعي والأمور الوضعية يجوز تبدلها وتبدل أوصافها بحسب قصد الواضع لها فافهم. قالوا: وما احتج به الشافعية لا حجة فيه إذ ليس كون المتأخر في الآية والبيتين متقدما من مقتضى اللفظ بل هو من ضرورة الوجود ألا ترى أن كون الذعر سببا في الاستغاثة ليس من مقتضى اللفظ فغاية ما في ذلك جواز أن يتقدم في اللفظ ما هو متأخر في الوجود وقد ثبت في قوله تعالى." (١)

"وكما تقول: الحج واجب في كل العمر مرة واحدة فتصرح بالعموم في العمر وتريده ومع ذلك فمظروفه حجة واحدة. وهو مطلق الحج فكما أنه إذا حج حجة واحدة في عمره يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها حج كذلك إذا لزمه بزمان واحد في متى وأين أو في بقعة واحدة في حيث طلقة واحدة فتبقى بقية الأزمنة والبقاع لا يلزمه فيها طلاق فتأمل ذلك فأمكن الجمع بين قول العلماء أن هذه الصيغ للعموم وأنه لا يلزم فيها إلا طلقة واحدة فإن قلت: فإذا لم يلزمه بإذا إلا طلقة واحدة ولا

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٣/١

في متى إلا طلقة واحدة فكيف يظهر أثر العموم وإذا لم يظهر أثر العموم كيف يقضى به ونحن إنما قضينا بالعموم في قول القائل مثلا من دخل داري فله درهم إلا بظهور أثر ذلك فإن كل من دخل يستحق ومن أحرم استحق مانعه الذم فإذا ذهبت هذه الآثار واتحدت الأحكام بين المطلقات والعمومات وكان الطلاق في زمن غير معين على سبيل البدل في القسمين وأن ذلك الزمان غير معين فيهما كان القول بالعموم في أحدهما والإطلاق في الآخر تحكما محضا والتحكم المحض لا عبرة به والعلماء برآء من ذلك ومن أين فهم العلماء العموم على هذا التقدير فعاد الإشكال؟ قلت سؤال حسن قوي والجواب عنه من وجهين:

(أحدهما) ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ [التوبة: ٥] لا يفهم منه إلا الأمر بقتلهم في جميع البقاع وثانيها قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿حيث ثقفتموهم﴾ [النساء: ٩١] لا يفهم منه إلا ذلك وثالثها قوله تعالى ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت﴾ [النساء: ٧٨] معناه في أي بقعة كنتم ورابعها قوله تعالى ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ [الحديد: ٤] معناه علمه سبحانه وتعالى محيط بالخلائق

ـــــــSطلقة، ثم أكده بقوله واحدة.

قال: (وكما نقول الحج واجب في كل العمر مرة إلى قوله يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها حج) قلت: جميع ما قاله غير صحيح فإن لفظ كل العمر ليس من ألفاظ العموم ولفظ مرة واحدة ليس من ألفاظ الإطلاق.

قال: (كذلك إذا لزمه بزمان واحد في متى وأين أو في بقعة واحدة في حيث طلقة واحدة إلى آخر قوله فأمكن الجمع بين قول العلماء أن هذه الصيغ للعموم وأنه لا يلزم فيها إلا طلقة واحدة) قلت: مساق أين مع متى يقتضي أنها عنده للزمان وهذا غاية الخطأ وقوله فأمكن الجمع بين قول العلماء ليس على الوجه الذي ذكر يمكن الجمع بين قول العلماء، وما أراه فهم كلامهم ولا عرف مرامهم ألبتة.

قال: (فإن قلت: إلى آخر ما جعله جوابا لهذا السؤال) قلت: السؤال وارد لازم وما جعله جوابا ليس بجواب ولكنه احتجاج على أن تلك الألفاظ

ـــــــQالريب لوقت الخطاب فأتوا بسورة أي فأنتم مطالبون بما يزيله وهو المعارضة المفيدة للجزم وبعد الواو في مقام التأكيد في نحو زيد وإن كثر ماله بخيل حيث اعتبر كون الواو للعطف على محذوف أي إن لم يكثر ماله وإن كثر ماله وكون إن شرطية ولو لم يقدر لها جواب إذ قولهم إن الشرطية لها شرط وجزاء غالبي لا كلي وقليلا في غير ذلك كقول أبي العلاء المعري:

فيا وطني إن فاتني بك سابق ... من الدهر فلينعم لساكنك البال

أي إن كان زمن سابق فوت علي الإقامة والسكنى في وطني ولم يتيسر لي الإقامة فيه وتولاه غيري فلا لوم علي لأني تركته من غير عيب فيه وحينئذ فلتطب نفس ذلك الساكن ولينعم باله والغرض من ذلك إظهار التحسر والتحزن على مفارقة الوطن والشاهد في قوله إن فاتني فإنه مستعمل في الماضي لفظا ومعنى وأما لو فتتعلق بالماضي قال السعد: ومذهب المبرد أنها تستعمل في المستقبل استعمال إن وهو مع قلته ثابت اهـ.

قال الدسوقي نحو قوله:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا ... ومن دون رمسينا من الأرض سبسب

لظل صدى صوتي وإن كنت رمة ... لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

ولو شرطية مع الماضي ولها ثلاث استعمالات: أحدها أن تكون للترتيب." (١)

"عدم التكرار بناء على أن الكذب هو الموجب كما تقدم تقريره في فرق الإنشاء والإخبار.

(المسألة السابعة) إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم قال لها أنت طالق ثلاثا قال مالك - رحمه الله -: تنحل يمينه وقال الشافعي - رضي الله عنه -: يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك - رحمه الله - إشكالان: أحدهما أنه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الإجماع وثانيهما: أنه خصص المعلق بالطلاق المملوك مع أن لفظ التعليق لم يتقاض ذلك ولا سيما على قاعدته في صحة التعليق قبل الملك في إن تزوجتك فأنت طالق ثلاثا.

والجواب عن الأول بناء على قاعدة وهي أن صاحب الشرع لما جعل للمكلف التعليق على دخول الدار جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فإذا نجز بطلت شرطية الدخول للطلاق فبقي غير مشروط فما وجد المشروط دون شرطه قط وعن الثاني أن لفظ التعليق يتقاضى التصرف في المملوك فقط لأن طلاق المرأة إنما يكون مما هي موثوقة فيه وإنما هي موثوقة في عصمته الحاضرة دون غيرها فكان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق غيرها إلا بدليل الأصل عدمه، ثم يتأكد ذلك بما يرد على الشافعي - رضي الله عنه - من جهة أنه يلزم أن يكون الزوج مالكا لست طلقات ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي أجمع الناس عليه أنه إنما يملك ثلاثا فقط والأصل عدم ملكه للزائد فإذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين إبطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط.

(المسألة الثامنة) الشرط ينقسم إلى ما لا يقع إلا دفعة كالنية وإلى ما لا يقع إلا متدرجا كالحول وقراءة السورة وإلى ما يقبل الأمرين كإعطاء عشرة دراهم.

قال الإمام فخر الدين في كتابه المحصول: فإن كان الشرط وجود هذه الحقائق اعتبر من الأول والثالث اجتماع أجزائه ووجودها في زمن واحد لإمكان ذلك واعتبر من الثاني وجود آخر أجزائه لأنه الممكن فيه أما وجود الحقيقة بجملة أجزائها فذلك مستحيل وإن كان الشرط عدم هذه الحقائق اعتبره من الجميع أول أزمنة العدم لصدق العدم حينئذ على الجميع ويرد عليه سؤالان: الأول أن القائل إن أعطيتني عشرة دراهم فأنت حر لا فرق في العرف بين أن يعطيها مجموعة أو درهما بعد درهم والأيمان محمولة على العرف فاشتراطه اجتماع الجميع

ـــــــsلا يقوى وفي تلك المسائل كلها وفي الفرق بينها نظر.

قال: (المسألة السابعة إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا، ثم قال: لها أنت طالق ثلاثا قال: مالك: تنحل يمينه

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/٩٧

وقال الشافعي يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك - رحمه الله - إشكالان إلى آخر المسألة) قلت: ما قاله وما اختاره من الجواب صحيح والله أعلم.

قال: (المسألة الثامنة الشرط ينقسم إلى ما لا يقع إلا دفعة كالنية وإلى ما لا يقع إلا متدرجا كالحول وقراءة السورة وإلى ما يقبل الأمرين كلفظ عشرة دراهم إلى آخر المسألة) قلت: ذكر قول فخر الدين وأورد عليه سؤالين وهما واردان كما قال: والله أعلم.

ـــــــيكون أخفض رتبة منه وأعظم أحواله أن يكون مثله وها هنا شبهنا عطية رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - بعطية إبراهيم - عليه السلام - فإن صلاة الله سبحانه وتعالى معناها الإحسان مجازا إما بالاستعارة أو مرسلا من باب التعبير بالمتعلق لا الدعاء الذي هو حقيقة اللفظ لاستحالته ونحن نعلم أن إحسان الله تعالى لنبيه محمد - صلى الله تعالى عليه وسلم - أعظم من إحسانه لإبراهيم - عليه السلام - وتشبيهه به يقتضي خلاف ذلك فما وجه التشبيه ولا حاجة لجوابه عنه بأن التشبيه وقع بين المجموعين مجموع المعطى لرسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - ولآله ومجموع المعطى لإبراهيم - عليه السلام - ولآله وآل إبراهيم - عليه السلام - أنبياء وآل رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - ليسوا بأنبياء فالمجموع المعطى لإبراهيم - عليه السلام - يقسم عليه وعلى آله والمجموع المعطى لرسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - يقسم عليه وعلى آله فتكون الأجزاء الحاصلة لآل إبراهيم - عليه السلام - أعظم من الأجزاء الحاصلة لآل رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - فيكون الفاضل لرسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - أعظم من الفاضل لإبراهيم - عليه السلام - فيكون رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - أفضل من إبراهيم وهو المطلوب نعم الصحيح أن الألفاظ الثمانية من الدعاء وما معه.

وإن كانت لا تتعلق في لسان العرب إلا بالمستقبل إلا أن ذلك لا يمنع كما يأتي في الفرق الرابع والستين عن ابن الشاط من تشبيه ما يتعلق به واحد منها بغير المستقبل ولكن مع ذلك فسؤال ابن عبد السلام المذكور ليس بلازم الورود على الحديث المذكور وذلك لأن هذا السؤال مبني على مشابهة الفعل المطلوب للفعل المشبه به في القدر والصفة بأن يكون مراد الداعي بقوله أعط زيدا كما أعطيت عمرا سو بينهما في مقدار العطية وصفتها مع محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وليس ذلك بلازم بل يحتمل أن يكون الداعي أراد سو بينهما في مطلق العطية من غير تعرض لفقد التسوية في مقدار العطية ولا في صفتها أو أراد سو بينهما في مقدار العطية وصفتها من غير محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وعلى هذين الاحتمالين لا يصح ورود السؤال من أصله نعم ربما يسأل عن موجب اختصاص إبراهيم - عليه السلام - بذلك فيقال: موجبه نسبة نبينا - صلى الله عليه وسلم - إليه بالنبوة والموافقة في معالم الملة كما قاله ابن الشاط وعلى تقدير إرادة الداعي الاحتمال الأول المبني عليه ورود السؤال فجواب ابن عبد السلام عنه بما ذكر مستدرك بأن مقتضاه تعلق الطلب." (١)

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/ ١٠٢

"في زمن واحد غير لازم بل يعد أهل العرف والعادة أن من أعطى كل يوم درهما فأعطى عشرة في عشرة أياما أنه معط لعشرة ويصدق ذلك أيضا لغة فإن مسمى إعطائه العشرة أعم من كونه بصفة الاجتماع والافتراق الثاني أن جعل عدمها شرطا تارة يكون بلم وتارة يكون بلما الموضوعين لنفي الماضي أو بما وليس الموضوعين لنفي الحال أو بلا ولن الموضوعين لنفي المستقبل فنسلم له الاقتصار على مسمى العدم في الأربعة الأول أما لا ولن فقد نص سيبويه وغيره على أنهما موضوعان لعموم نفي المستقبل وأن لن أبلغ في عموم النفي للمستقبل فإذا قلنا ﴿لا يموت فيها ولا يحيا﴾ [الأعلى: ١٣] وقول الله تبارك وتعالى ﴿لن تراني﴾ [الأعراف: ١٤٣] عام في سلب الموت والحياة والرؤية في جميع أزمنة الاستقبال فإن جعل المعلق للشرط عدمها بصيغة لن أو لا كان الشرط استغراق العدم لجميع أزمنة العمر أو الزمان الذي عينه المعلق لا مطلق العدم في مطلق الزمان خلافا له فتخرج لا ولن عن دعواه مع أن لم تستعمل في العرف لذلك فإذا قال: إن لم تقرأ سورة البقرة في هذه السنة فأنت مذموم لا يفهم منه استيعاب العدم لجميع أجزاء السنة حتى لو قرأها في آخر السنة صدق حصول قراءتها ولم يكن الشرط متحققا.

(المسألة التاسعة) اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا﴾ [الكهف: ٢٣] ﴿إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٤] ووجه الدليل منه في غاية **الإشكال فإن** الآية ليست للتعليق وأن المفتوحة ليست للتعليق فما بقي في الآية شيء يدل على التعليق مطابقة ولا التزاما فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل مطابقة ولا التزاما وطول الأيام يحاولون الاستدلال بهذه الآية ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها وليس فيها إلا استثناء وأن هي الناصبة لا الشرطية ولا يتفطن أيضا لهذا الاستثناء من أي شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمله فهو في غاية **الإشكال وهو** الأصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالأفعال.

والجواب أن تقول: هذا استثناء من الأحوال والمستثنى منه حالة من الأحوال وهي محذوفة قبل أن الناصبة وعاملة فيها أعني الحال عاملة في أن الناصبة وتقديره ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا في حالة من الأحوال إلا معلقا بأن يشاء الله ثم حذفت معلقا والباء من أن وهي تحذف معها كثيرا فيكون النهي المتقدم مع إلا المتأخر قد حصرت القول في هذه الحال دون سائر الأحوال فتختص هذه الحال بالإباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء

ـــــــSقال: (المسألة التاسعة اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا﴾ [الكهف: ٢٣] ﴿إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٤] ووجه الدليل منه في غاية **الإشكال إلى** آخر المسألة) قلت: ما قال: فيها من لزوم تقدير محذوف به يصح والمعنى المراد صحيح وما قاله في الفرع كذلك.

ـــــــQبالموجود الحاصل له - صلى الله تعالى عليه وسلم - والحال أن طلب تحصيل الحاصل محال فافهم.

(الوصل الثاني) في أربع عشرة مسألة توضح القاعدتين المسألة الأولى جعل الشرط وجزائه ماضيين في قوله تعالى حكاية عن عيسى - عليه السلام - ﴿إن كنت قلته فقد علمته﴾ [المائدة: ١١٦] جاز على القليل من تعلق إن بالماضي فلا تحتاج الآية إلى أن يدعي أولا أن هذا القول وقع في زمن عيسى - عليه السلام - في الدنيا بدليل أن سؤال الله تعالى كان في الدنيا فإنه قد أخبر الله به محمدا - صلى الله تعالى عليه وسلم - بلفظي إذ وقال الماضيين بقوله تعالى ﴿وإذ قال الله يا

عيسى ابن مريم﴾ [المائدة: ١١٦] وثانيا أن سؤاله تعالى قبل أن يدعي ذلك عليه فيكون التقدير إن أكن أقوله فأنت تعلمه فهما مستقبلان لا ماضيان أو يقال المشهور أن السؤال يكون يوم القيامة لكن عبر عنه بالماضي على حد قوله تعالى ﴿أتى أمر الله﴾ [النحل: ١] لأن خبره تعالى الواقع في المستقبل كالماضي في تحقق الوقوع فيجب كما قال ابن السراج تأويل الشرط والجزاء بفعلين مستقبلين تقديرهما إن يثبت في المستقبل أني قلته في الماضي يثبت أنك تعلم ذلك وكل شيء تقرر في الماضي كان ثبوته في المستقبل معلوما فيحسن التعليق عليه.

[المسألة الثانية لو إذا دخلت على ثبوتين عادا نفيين أو على نفيين عادا ثبوتين]

(المسألة الثانية) لو في اللغة إنما لمجرد الربط خاصة وما توهموه فيها من أنها إذا دخلت على ثبوتين نحو لو جاءني زيد لأكرمته عادا نفيين فما جاء زيد ولا أكرم أو على نفيين نحو لو لم يستدن لم يطالب عادا ثبوتين فقد استدان وطولب أو على نفي وثبوت نحو لو لم يؤمن أريق دمه أو لو آمن لم يقتل كان النفي ثبوتا والثبوت نفيا ففي الأول آمن ولم يرق دمه وفي الثاني لم يؤمن فقتل إنما هو من قبيل مفهوم الشرط فإن قيل به صح ذلك وإلا فلا فهي في قوله تعالى ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾ [لقمان: ٢٧] وردت بمعناها اللغوي لمطلق الربط فلا تقتضي أن كلمات الله تعالى نفدت فلا داعي إلى ما قالوه في الآية من التكلفات فافهم.

[المسألة الثالثة إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه]

(المسألة الثالثة) لا فرق بين إن وإذا في كونهما لمطلق الربط سواء كان ما دخلا." (١)

"قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمرو وكان قيام زيد قبل قيام عمرو وعمرو بعده لأن سوف أكثر تنفيسا من السين وإذا قلت: لم يقم زيد ولا يقوم عمرو ولن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي وعدم قيام عمرو في المستقبل فقد ترتب العدمان بسبب أن لن ولا موضوعان لنفي المستقبل ولم ولما موضوعان لنفي الماضي وما وليس موضوعان لنفي الحال ولما كان الماضي والحال والمستقبل مترتبة كان اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دالا على الترتيب بالنسبة إلى الآخر فتأمل ذلك فهذا هو الترتيب الذي لا يستقل العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوي وربما اختلفت فيه اللغات وربما تبدلت بالنقل العرفي والعقل لا يقبل الاختلاف ولا التبدل إذا تقرر الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية وبين الترتيب بالأدوات اللفظية فأذكر ثلاث مسائل دالة على هاتين القاعدتين وأوجه الصواب في تلك المسائل ومن وافق القواعد ومن خالفها.

(المسألة الأولى) قال مالك – رحمه الله تعالى – إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق أنت طالق أنت طالق لزمه الطلاق الثلاث وقال الشافعي: لا يلزمه إلا طلقة واحدة وهو الحق واتفق الإمامان على أنه إذا قال: أنت طالق فأنت طالق أو ثم أنت طالق في غير المدخول بها لا يلزمه إلا طلقة واحدة قال مالك – رحمه الله –.

وفي النسق بالواو إشكال فحصل له فيها توقف ولم يتوقف الشافعي – رضي الله عنه – بل ألزم في الواو طلقة واحدة وهو

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٠٣/١

الحق بسبب أن الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم تقريره فقد بانت بالطلقة الأولى قبل نطقه بالطلقة الثانية فلا يلزم لأجل البينونة كما لو قال: فأنت طالق ولا ينبغي أن يثبت في الواو حينئذ إشكال أصلا بل نجزم بتقدم ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدها فتبين فلا يلزمه غير الأولى المعطوف عليها بالواو دون المعطوفة بالواو فهذا هو الحق المقطوع به الذي لا تسع مخالفته وأما قول الأصحاب إنه طلق بالأولى ثلاثا ثم فسره بعده ذلك أو بالقياس على قوله أنت طالق ثلاثا فإن الثلاث تعتبر باتفاق ويلزمكم بقوله أنت طالق ثلاثا فإن مقتضى مذهب الشافعي أنه لا تلزمه الثلاث لأنها بانت بقوله أنت طالق أن تبين فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثا شيء والجواب عن الأول أن الكلام في هذا المسألة مع عدم النية فقولهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل إن نوى انعقد الإجماع بين الإمامين على لزوم ما نواه فهذا المدرك باطل قطعا.

وأما القياس على قوله مع عدم نيته أنت طالق ثلاثا فباطل أيضا بسبب فرق عظيم مأخوذ من قاعدة كلية لغوية وهو أن كل لفظ لا يستقل بنفسه إذا لحق لفظا مستقلا بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه ولهذه القاعدة عشرة مثل: (المثال الأول) إذا قال: له عندي عشرة إلا اثنين لا يلزمه إلا ثمانية مع أن الأقارير عند الحكام في غاية الضيق والحرج ولا تقبل فيها النيات ولا المجازات وما سببه إلا أن قوله عندي عشرة وإن كان كلاما مستقلا بنفسه غير أنه لحقه قوله إلا اثنين وهو كلام لو نطق به وحده لم يستقل فيصير الأول غير مستقل بنفسه وصار المجموع إقرارا بالثمانية فقط ولغا اعتبار اللفظ الأول

S. . . . .

Qالتقوى ويحتمل وعليه جماعة من أرباب علم البيان وأهل التفسير أن يكون المراد تفضيلهن على النساء مطلقا من غير شرط ويكون الوقف على قوله لستن كأحد من النساء ويبدأ بالشرط ويكون جوابه ما بعده وهو قوله فلا تخضعن بالقول دون ما قبله قيل: وهذا الاحتمال أبلغ في مدحهن لأنهن متقيات وهو صحيح لو أن الآية وردت للمدح لكنها لم ترد لذلك بل المراد منها داومهن على التقوى.

[المسألة الثانية عشر حذف جواب الشرط إن كان في الكلام ما يدل عليه]

(المسألة الثانية عشر) إذا لم يصح جعل ما بعد الشرط من الكلام المنطوق به جوابا لكونه ماضيا مثلا والماضي لا يعلق على المستقبل كان الجواب محذوفا والمذكور دليله كما في قوله تعالى ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك﴾ [فاطر: ٤] أي وإن يكذبوك فتسل فقد كذبت رسل من قبلك فتكذيب من قبله سبب لتسليته وقائم مقامه ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى.

[المسألة الثالثة عشر حمل العموم على عمومه دون سببه]

(المسألة الثالثة عشر) العبرة عند الفقهاء والأصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيستدلون أبدا بظاهر العموم وإن كان في غير مورد سببه ففي العزيز على الجامع الصغير عند حديث الدارقطني في السنن عن جابر بن عبد الله وصححه ابن حزم «ابدءوا بما بدأ الله به» ما نصه أي في القرآن فيجب عليكم الابتداء في السعي بالصفا وذا وإن ورد عن سبب

لكن العبرة بعموم اللفظ اهـ.

قال الحنفي: قاله - صلى الله تعالى عليه وسلم - جوابا لمن سأله في السعي أنبدأ بالصفا أو بالمروة؟ وفي رواية أبدأ وفي أخرى نبدأ اهـ فيكون دليلا على وجوب البداءة بالبسملة ثم بالحمد له في الكتب العلمية وإلا كان لفظ الأمر مستعملا في حقيقته ومجازه أو فيما يعمهما فافهم والصحيح أنه لا يجب أن يستثنى من ذلك ما إذا كان السبب شرطا خلافا للشيخ عز الدين بن عبد السلام القائل بذلك الوجوب مستدلا بأن الأوابين في قوله تعالى ﴿إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا﴾ [الإسراء: ٢٥] وإن كان عاما في كل أواب ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا إلا أنه يجب أن يتخصص بنا لأن القاعدة الشرعية أن صلاحنا لا يكون سببا للمغفرة في حق غيرنا من الأمم فيتعين أن يكون التقدير إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين منكم غفورا إذ لا دليل له في هذه الآية لأنها من قبيل ما حذف جوابه كما في المسألة قبلها والتقدير إن تكونوا.." (١)

"بقوله ثلاثا وقوله أنت طالق أنت طالق الثاني مستقل بنفسه فلا يكر على الأول بالإيقاف والإبطال فتبين بالأول قبل النطق بالثاني فلا يلزم بالثاني شيء وهذا فرق عظيم ومع هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر أن هذه المسألة في غاية الإشكال في مذهب مالك - رحمه الله - وينبغي لو قضى بها قاض لنقض قضاؤه ويمتنع التقليد فيها لوضوح بطلانها.

(المسألة الثانية) ما يروى «أن خطيبا قال عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بئس خطيب القوم أنت» استدل بهذا الحديث من يقول الواو للترتيب ولا دليل فيه لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمره بأن يرتب بالحقيقة الزمانية وأن ينطق بلفظ الله أولا ثم يذكر الرسول - عليه السلام - ثانيا فيحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم وقد فات بسبب جمعهما في الضمير فلذلك ذمه لا لأنه لم ينطق بالواو فسقط الاستدلال بهذا الحديث.

(المسألة الثالثة) قوله عز من قائل ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨] قال الصحابة - رضي الله عنهم -: نبدأ بما بدأ الله به فاستدل به من يقول الواو للترتيب ولا حجة فيه لأن البداءة صرحت بالتقديم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها فلم قال هذا المستدل بأن البداءة مضافة لما ذكره من الواو.

(الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره) فنقول: الأفعال قسمان: منها ما تتكرر مصلحته بتكرره ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره فالقسم الأول شرعه صاحب الشرع على الأعيان تكثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر فإن مصلحتها الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه وهذه المصالح تتكرر كلما كررت الصلاة والقسم الثاني كإنقاذ الغريق إذا شاله إنسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئا من المصلحة فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفيا للعبث في

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١١٤/١

الأفعال وكذلك كسوة العريان وإطعام الجيعان ونحوهما فهذا ضابط القاعدتين وبه تعرفان وأذكر أربع مسائل

ـــــــsقال: (الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين) قلت: ما قاله: في هذا الفرق صحيح غير قوله يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل فإنه يحتمل أن يقال: لا يكفي الظن فإن قيل: يتعذر القطع **فالجواب** لا يتعذر القطع بالشروع في الفعل والتهيؤ والاستعداد إما بتحصيل الغاية فيتعذر فهاهنا يكفي الظن لا في المقدمات والمبادئ وغير إطلاقه لفظ السقوط عمن لم يفعل فإن كان يريد أن الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض فليس ذلك بصحيح وإن أراد بلفظ السقوط أنه لم يجب عليه وأطلق اللفظ مجازا فهو صحيح.

ـــــــQأحد ولا يدل على بطلان هذه الصور وأما الشاهد واليمين، واليمين والنكول وغير ذلك فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة بل إما لا شهادة فيه ألبتة كاليمين والنكول أو بعضه شهادة كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة إلا بتينك الحجتين فإذا فرض عدم إحداهما تعين الحصر في الأخرى إذا عرفت هذا عرفت أن صيغة التعليق دالة على ما يعم الترتيب وغيره فهو أعم من الترتيب فلا تدل عليه إلا بعد أن تحتف بها قرائن إذ الدال على الأعم كالحيوان لا يدل على الأخص كالإنسان فلا يستقيم قول الفقهاء في الكفارات إذا ورد النص فيها بصيغة أو فهي على التخيير كقوله تعالى ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ [المائدة: ٨٩] وإذا ورد النص فيها بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا﴾ [المجادلة: ٤] نعم قد يقال: مرادهم بصيغة من الشرطية دالة على الشرط المعنوي الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لا مطلق الشرط اللغوي حتى يرد ما ذكر والله أعلم.

[الفرق بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب]

(الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب) وقع بالمباينة بينهما في ثلاثة أحكام مع اشتراكهما في أن كل واحد منهما فضلة بمعنى أنه ليس بأحد طرفي في الإسناد الحكم الأول لا يجوز تأخير النطق بالشرط في الزمان خلافا لابن عباس في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة لأنه لما كانت الأشياء كلها موقوفة على مشيئة الله سبحانه كان الظاهر والغالب من حال المتكلم إرادتها وإن تأخرت بخلاف بقية الشروط وغيرها كما نقله العطار عن القرافي على محلي جمع الجوامع ويجوز تأخير النطق بالاستثناء في الزمان على قول لابن عباس وغيره وإن حكى ابن رشد الإجماع على عدم جواز ذلك وأول ما ورد عن ابن عباس من إجازة الاستثناء بعد عام لقول الرهوني لكن ذلك غير مسلم انظر ما في ذلك من الأقوال في جمع الجوامع في أول مبحث المخصص نعم اشتراط الاتصال في الاستثناء متفق عليه في المذهب كما يظهر من كلامهم اهـ بتصرف.

(قلت:) بل في شرح الهداية كما نقله شارح التحرير الأصولي ما نصه واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الأربعة اهـ ولفظ التحرير لنا لو تأخر لم يعين.." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١١٦/١

"لأن مصلحتها التمييز وهو حاصل بها سواء قصد ذلك أو لم يقصد فاستغنت عن النية

(المسألة الرابعة) قال بعض الفقهاء إذا قصد الإنسان صلاة الظهر مثلا فإذا قال في نفسه نويت فرض صلاة الظهر مثلا خرجت سنن صلاة الظهر عن أن تكون منوية فلا يثاب عليها وما قاله أحد فيتعين عليه حينئذ أن يقصد لما في الظهر من فرض فينويه وإلى ما فيه من سنة فينويه حتى تبرأ ذمته بالأول ويثاب بالثاني ولم يقل أحد باشتراط نيتين فما **الجواب** عنه **والجواب** أن ينوي فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتكفي هذه النية المجملة في انسحابها على فروض الصلاة وسننها فإن الشرع لم يشترط التفصيل في النية ولذلك إنه لا يلزمه أن ينوي عدد السجدات وغيرها من أجزاء الصلاة بل يكفي بانسحاب النية على ذلك على وجه الإجمال.

(الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تشرع فيه البسملة وما لا تشرع فيه البسملة) أفعال العباد ثلاثة أقسام منها ما شرعت فيه البسملة ومنها ما لا تشرع فيه البسملة ومنها ما تكره فيه فالأول كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات كالأكل والشرب والجماع والثاني كالصلوات والآذان والحج والعمرة وكالأذكار والدعاء والثالث كالمحرمات لأن الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المبسمل عليه والحرام لا يراد تكثيره وكذلك المكروه وهذه الأقسام تتحصل من تفاريع أبواب الفقه في المذهب فأما ضابط ما تشرع فيه التسمية من القربات وما لم تشرع فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء وعسر تحرير ذلك وضبطه وإن بعضهم قد قال: إنها لم تشرع في الأذكار وما ذكر معها لأنها بركة في نفسها فورد عليه قراءة القرآن فإنها من أعظم القربات والبركات مع أنها شرعت فيه فالقصد من هذا الفرق بيان عسره والتنبيه على طلب البحث عن ذلك فإن الإنسان قد يعتقد أن هذا لا **إشكال فيه** فإذا نبه على **الإشكال استفاده** وحثه ذلك على طلب **جوابه** والله تعالى خلاق على الدوام يهب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء

(الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الأعمال الصالحة) ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: «كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به» فصححه صاحب الشرع بهذه الإضافة الموجبة للتشريف له على غيره مع أن الفتاوى على أن الصلاة أفضل.

ــــــــsامتثال أمر الله تعالى في إيقاع الصلاة منوية فإن النية في الصلاة مشروعة شرطا في صحتها ولم يشرع له أن ينوي نية الامتثال حتى يلزم التسلسل وعلى ذلك لا يصح قوله هو إن النية لا تحتاج إلى النية والله أعلم.

قال: (المسألة الرابعة) قلت: ما قاله فيها صحيح.

قال: (الفرق التاسع عشر) قلت: ما قاله فيه صحيح.

قال: (الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الأعمال الصالحة إلى آخر ما قال: فيه) قلت: أحسن ما قيل في

ذلك عندي القول الذي افتتح به وهو أنه أمر خفي لا يمكن الاطلاع عليه حقيقة لغير الله تعالى وما أورد عليه من النقض بالإيمان وسائر أعمال القلوب يجاب عنه بحمل الحديث على أن

ــــــQالبرد والصوم في النهار الطويل والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك لم يؤثر ما يلزمه في العبادة لا بإسقاط ولا بتخفيف لأن في ذلك نقص التكليف وإن لم يقع التكليف بما يلزمه من المشاق كان ما يلزمه على ثلاثة أقسام: الأول متفق على اعتباره في الإسقاط أو التخفيف كالخوف على النفوس والأعضاء والمنافع لأن حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة فلو حصلنا هذه العبادة مع الخوف على ما ذكر لثوابها لأدى لذهاب أمثالها والثاني متفق على عدم اعتباره في ذلك كأدنى وجع في أصبع لأن تحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفة هذه المشقة الثالث مختلف فيه فبعضهم يعتبر في التخفيف ما اشتدت مشقته.

وإن بسبب التكرار لا ما خفت مشقته وهو الظاهر من مذهب مالك فيسقط التطهير من الخبث في الصلاة عن ثوب المرضع وكل ما يعسر التحرز منه كدم البراغيث ويسقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء والحاجة إليه والعجز عن استعماله وبعضهم يعتبر في التخفيف شديد المشقة وخفيفها وهذه الأقسام الثلاثة تطرد في جميع أبواب الفقه فكما وجدت المشاق الثلاثة في الوضوء كذلك تجدها في العمرة والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوقان الجائع للطعام عند حضور الصلاة والتأذي بالرياح الباردة في الليلة الظلماء والمشي في الوحل وغضب الحكام وجوعهم المانعين من استيفاء الفكر وغير ذلك وكذلك الغرر والجهالة في البيع ثلاثة أقسام وهكذا في جميع أبواب الفقه.

[ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها]

وضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها هو أنه يجب على الفقيه أولا أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق ينظر فيه ثانيا فإن كان مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطا وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطا مثال ذلك التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة فأي مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح وإلا فلا والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق.

[ما لا ضابط له ولا تحديد وقع في الشرع على قسمين]

والفرق بين العبادات لم يكتف الشرع في إسقاطها بمسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة في إسقاطها كما علمت." (١)

"**إشكال آخر والجواب** أن نقول: هذا عطف وكلام محمول على المعنى كأن السائل لما قيل له: أحق الناس وأولاهم أمك قال: فلمن أتوجه بالبر بعد ذلك وأشتغل به قيل له أيضا لأمك فقوبل ما فهم منه من الإعراض عن الأم بالأمر بالملازمة إظهارا لتأكيد حقها فقال: إذا توجهت أيضا إليها وفرغت فلمن أتوجه بعد ذلك أيضا فقيل له: أمك فقوبل أيضا

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٣٢/١

ما فهم منه من الإعراض عن الأم بالبر والملازمة إظهارا لتأكيد حقها فصارت الأم معطوفة على نفسها بنسبتين مختلفتين إلى رتبتين متباينتين فهي بقيد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بقيد الرتبة والشيء الواحد إذا أخذ مع وصفين مختلفين صار شيئين مختلفين كما تقول: زيد ابن وأخ وفقيه وتاجر وغير ذلك والموصوف بهذه الصفات واحد غير أنه لما أخذ مع المختلفات صار مختلفا فهذا السر هو المحسن للعطف وإعادة الأم في الرتب وهذا الحديث كما ترى فيه ما فيه من القلق والإشكال مع أنه في بادئ الرأي في غاية الظهور وكم من شيء يكون ظاهرا في بادئ الرأي فإذا اختبر خرج منه غرائب.

(فصل) إذا تقررت هذه المسائل وهذه المباحث ظهر لك الفرق بين قاعدة الواجب للأجانب والواجب للوالدين فإن كل ما يجب للأجانب يجب للوالدين وضابط ما يختص به الوالدان دون الأجانب هو اجتناب مطلق الأذى كيف كان إذا لم يكن فيه ضرر على الابن ووجوب طاعتهما في ترك النوافل وتعجيل الفروض الموسعة وترك فروض الكفاية إذا كان ثم من يقوم بها وما عدا ذلك لا تجب طاعتهم فيه وإن ندب إلى طاعتهم وبرهم مطلقا وكذلك الأجانب يندب برهم مطلقا غير أن الندب في الأبوين أقوى في غير القرب والنوافل ولا ندب في طاعة الأجانب في ترك النوافل بل الكراهة من غير تحريم وأما ما يجب لذوي الأرحام من غير الأبوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت تلك المسائل في الأبوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة فهذا هو الذي قدرت عليه في هذا الفرق وقد رأيت جمعا عظيما على طول الأيام يعسر عليهم تحرير ذلك.

(الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات) وردت الأحاديث الصحيحة في نهيه – عليه السلام – عن بيع الغرر وعن بيع المجهول واختلف العلماء بعد ذلك فمنهم من عممه في التصرفات وهو الشافعي فمنع من الجهالة في الهبة والصدقة والإبراء والخلع

ــــــــSقال: (الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات)

قلت: ما قاله: في هذا الفرق صحيح ظاهر.

ــــــــQوصل) في زيادة تحرير هذا الفرق ببيان الفرق بين المحرم والمكروه لذاته وبين المحرم والمكروه لعارض قال العلامة الأنبابي في تقريراته على باجوري السنوسية: يظهر أن المراد بالمحرم لذاته والمكروه لذاته ما لم يكن تحريمه وكراهته لعلة يدور معها وجودا وعدما والمحرم لعارض والمكروه لعارض ما كان تحريمه وكراهته لعلة يدور معها وجودا وعدما فالزنا وشرب الخمر من قبيل المحرم لذاته لأن تحريم الزنا لا يدور مع علته التي هي اختلاط الأنساب وجودا وعدما إذ قد تنتفي العلة ويوجد التحريم كما إذا وطئ رجل صغيرة.

وكذلك تحريم شرب الخمر لا يدور مع علته التي هي الإسكار إذ قد ينتفي الإسكار ويوجد التحريم كما إذا اعتاد الشخص شرب الخمر بحيث لا يؤثر في عقله شيء أو شرب قدرا لا يسكر والوضوء بماء مغصوب من المحرم لعارض لأن تحريمه يدور مع علته التي هي الاستيلاء على حق الغير عدوانا وجودا وعدما والنظر لفرج الحليلة من قبيل المكروه لذاته لأن كراهته لا تدور مع علته التي هي خوف الطمس مع عدم الحاجة إذ قد تنتفي العلة وتوجد الكراهة كما إذا أخبره معصوم بأنه لا يحصل له طمس إذا نظر لفرج حليلته والوضوء بالماء المشمس من المكروه لعارض لأنر كراهته تدور مع علته التي هي خوف

البرص وجودا وعدما فإذا امتنعت العلة بأن لم يكن تشميسه في نحاس أو كان فيه ولم يكن القطر حارا انتفت الكراهة وبهذا اندفع ما يقال لا يعقل فرق بين المحرم والمكروه لذاتهما وبين المحرم والمكروه لعارض لأنه إذا نظر للشرب من حيث هو فجائز وإن نظر لكونه متعلقا بالخمر فهو حرام كما أنه إن نظر للوضوء في ذاته فهو جائز وإن نظر لكونه بماء مغصوب فهو حرام وكذا يقال في المكروه فإن كان المراد بالمحرم والمكروه لذاتهما ما كان تحريمه وكراهته لا لعلة ولا لعارض ما كان ما ذكر لها ورد عليه أن للكل عدلا ولا فرق اهـ بتوضيح وتغيير ما وتمثيله للمكروه لذاته بالنظر لفرج الحليلة مبني على مذهبه وأما على مذهبنا فمباح ففي مجموع الأمير مع شرحه وحواشيه وحل بالعقد أي بشرط الإشهاد غير الإيلاج بدبر من نظر فرج وغيره خلافا لمن قال: نظر الفرج يورث العمى نعم الأكمل خلافه كما في حديث عائشة – رضي الله تعالى عنها –." (١)

"وعند توجه هذه الإشكالات اضطربت أجوبة الفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي أقول الوضوء واجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فما أجزأ عن الواجب إلا واجب وهذا أحسن الأجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب أن الواجب الموسع في الشريعة إنما عهد بعد طرءان سبب الوجوب أما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لا مضيقا ولا موسعا وأوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع أسبابا لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها فإن القاعدة الشرعية أن وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الأصلي أما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب وقال غيره هذه الأمور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالإجماع فهي مستثناة بالإجماع فاندفع السؤال وهذا ليس بجيد فإن الاستثناء على خلاف الأصل ولا نسلم أن الإجماع

ــــــــs كل ما قاله في ذلك لازم على تقدير لزوم اتحاد سبب وجوب الشرط والمشروط أما على تقدير عدم لزوم ذلك فلا قال (وعند توجه هذه الإشكالات اضطربت أجوبة الفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي أقول الوضوء واجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فما أجزأ عن الواجب إلا واجب) قلت ما قاله الإمام أبو بكر صحيح والله أعلم قال شهاب الدين

(وهذا أحسن الأجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب أن الواجب الموسع في الشريعة إنما عهد بعد طريان سبب الوجوب، أما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لا مضيقا ولا موسعا) قلت ما قاله مسلم قال (وأوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع أسبابا لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها) قلت قوله إن الصلوات لا تجب قبل أسبابها مسلم وقوله إن شرائطها ووسائلها لا تجب قبل وجوبها ممنوع وقد سبق تقريره قال (فإن القاعدة الشرعية أن وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد) قلت إن أراد أنه تبع بمعنى أنه لا يسبق وجوب الشرائط وجوب المشروطات فهو محل النزاع وهو ممنوع وإن أراد أنه تبع بمعنى أنه لولا وجوب المشروطات ما وجبت الشروط فمسلم ولا يلزم عنه مقصوده.

قال (ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الأصلي أما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب) قلت قوله ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الأصلي ممنوع وقوله أما قبل وجوبه

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/١٥٠

فهو غير معقول قد سبق أنه معقول وذلك عند استواء تقديم الشرط على وقت وجوب المشروط وتأخيره عنه في المصلحة المقصودة من ذلك الشرط قال (وقال غيره هذه الأمور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالإجماع إلى قوله ـــــــQوسد ذرائع الشيطان عنها بالتزويج على الآباء لا على إباحة إذاية الآباء بالمخالفة إذ لا يلزم من وجوب الحق عليهم للأبناء جواز إذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق ألا ترى أن مالكا في المدونة منع من تحليف الأب في حق له وقال: إن حلفه كان جرحه في حق الولد.

(المسألة الثامنة) قول مالك إذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء وليس لأبويه منعه اهـ خاص بمجرد الحضانة فلا ينافي تجدد حجر البر الذي في قول الإمام أبي بكر الطرطوشي إن أراد سفرا للتجارة يرجو به ما يحصل له في الإقامة فلا يخرج إلا بإذنهما وإن رجا أكثر من ذلك وهو في كفاف وإنما يطلب ذلك تكاثرا فهذا لو أذنا له لنهيناه لأنه غرض فاسد وإن كان المقصود منه دفع حاجات نفسه وأهله بحيث لو تركه تأذى بتركه كان له مخالفتهما لقوله – عليه الصلاة والسلام – «لا ضرر ولا ضرار» وكما نمنعه من إذايتهما نمنعهما من إذايته فإنه لو كان معه طعام إن لم يأكله هلك وإن لم يأكلاه هلكا قدمت ضرورته عليهما اهـ فالغلام بعد البلوغ يمشي في البلد حيث شاء دون السفر إلا أن يكون في موضع ريبة وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقا كما يؤكد ذلك ما مر من قول مالك لمن دعاه أبوه من السودان ومنعته أمه أطع أباك ولا تعص أمك.

(فائدتان) : الأولى معنى قوله – صلى الله تعالى عليه وسلم – «صلة الرحم تزيد في العمر» وقوله – عليه الصلاة والسلام – «من سره السعة في الرزق والنسأ في الأجل فليصل رحمه» هو أن الله تعالى نصب صلة الرحم سببا بالوضع الشرعي لا بالقضاء العقلي لزيادة النسإ في العمر ولسعة الرزق كما نصب بهذا الوضع الشرعي الإيمان سببا في دخول الجنة والكفر سببا في دخول النار ونصب بالوضع العادي لا بالاقتضاء العقلي الأسباب العادية من الغذاء والتنفس في الهواء والأدوية وجعلها أسبابا في الحياة وإذا جعل الله صلة الرحم سببا لذلك أمكن أن يقال: إنها تزيد في العمر وتوسع في الرزق حقيقة كما نقول: الإيمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار ومتى علم المكلف أن الله تعالى نصب صلة الرحم سببا لذلك بادر إليها رغبة في زيادة العمر وسعة الرزق كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء رغبة في الحياة وللإيمان رغبة في الجنان ويفر من الكفر رهبة من النيران ومن هذا القبيل قولنا الدعاء يزيد في العمر والرزق ويدفع الأمراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه." (١)

"وتمسك به مالك على إطلاقه غير أنه قد ورد مقيدا في قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢١٧] فيجب حمل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل إلا بالوفاة على الكفر **والجواب** أن الآية الثانية ليست مقيدة للآية الأولى لأنها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر وإذا رتب مشروطان على شرطين

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٦/١

أمكن التوزيع فيكون الحبوط المطلق الردة والخلود لأجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على إطلاقه ولم يتعين أن كل واحد من الشرطين شرط في الإحباط فليست هاتان الآيتان من باب حمل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من أحسن المباحث سؤالا وجوابا.

(المسألة الرابعة) ورد قوله – عليه السلام – «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا» وورد «وترابها طهورا» قال الشافعي – رضي الله عنه – هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الأول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فإن الأول عام كلية لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم أن ذلك لا يصح إلا في الكلي دون الكلية وهو أيضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضا باطل فأصاب الشافعي من الإشكال في هذه المسألة ما أصاب أصحابنا في مسألة بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف.

ـــــــsفلا يحبط العمل إلا بالوفاة على الكفر قلت ما قاله الشافعية هو الأصح والله أعلم قال (والجواب أن الآية الثانية ليست مقيدة للآية الأولى إلى آخر المسألة) قلت ليس هذا الجواب عندي بصحيح وقوله إذا رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع صحيح لكن بشرط أن يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر أما إذا لم يصح الاستقلال فلا والمشروطان مما فيه الكلام من الضرب الثاني الذي لا يصح فيه استقلال أحد المشروطين عن الآخر لأنهما سبب ومسبب والسبب لا يستغني عن مسببه وبالعكس فالأمر في جوابه ليس كما زعم والله تعالى أعلم. وما قاله في المسألة الرابعة صحيح.

ـــــــQباب تمليك المنفعة لأنها حينئذ من باب الإجارة فللموكل بيع ما ملك وأن يمكن منه غيره ما لم يكن الموكل عليه لا يقبل البدل كتوكيله في بيع الرهن الذي عند مرتهن فإنه لا يقبل إبدال من وكل عليه بغيره لتعلق حق المرتهن بالوكيل وفي خصام إذا قاعد الوكيل الخصم كثلاث فإنه لا يقبل إبدال الوكيل كما في خليل وشرحه (المسألة الثالثة) عقد كل من القراض والمساقاة والمغارسة يقتضي أن رب المال ملك من العامل الانتفاع لا المنفعة بدليل أنه ليس له أن يعاوض على ما ملكه من العامل من غيره ولا يؤاجره ممن أراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذي اقتضاه العقد وأما ما ملكه العامل في القراض والمساقاة فهو ملك عين لا ملك منفعة ولا انتفاع وتلك العين هي ما يخرج من ثمرة في المساقاة أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد.

(المسألة الرابعة) ظاهر قول الواقف وقفت هذا على أن يسكنه أو على سكنى طلبة العلم مثلا ولم يزد على ذلك يقتضي أنه إنما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة فليس للموقوف عليه أن يؤاجر غيره ولا أن يسكنه دائما أو المدة الطويلة ولا أن يجعله لخزن القمح أو غيره دائما أو المدة الطويلة وأما إنزال الضيف وخزن القمح وغيره المدة اليسيرة في المدارس والربط فيجوز ذلك لأهلها لأن العادة لما جرت بذلك دلت على أن الواقف يسمح في ذلك ومما يحمل على تمليك الانتفاع لا تمليك المنفعة الصيغة التي صدرت من الواقف تحتملها وشككنا في تناولها المنفعة لأن القاعدة أن الأصل بقاء الأملاك على ملك أربابها والنقل والانتقال على خلاف الأصل فلذا متى شككنا في رتب الانتقال حملناه على أدنى الرتب استصحابا للأصل في الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل في المذهب وبالجملة فقول الواقف إما أن يكون نصا في تمليك المنفعة بنفسه كقوله ينتفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع الانتفاع أو بالقرائن القائمة مقام التصريح بالمنفعة من الأمور

العادية في الصيغة المحتملة فيجب حمله على المنفعة لا الانتفاع

وإما أن يكون ظاهرا في تمليك الانتفاع كقوله وقفته على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فيجب حمله على الانتفاع لا المنفعة كما إذا كان محتملا لتمليك الانتفاع أو تمليك المنفعة بلا قرينة حتى حصل الشك في تناولها للمنفعة لوجوب حمله حينئذ على أدنى الرتب استصحابا للأصل في الملك السابق للقاعدة المارة وكذلك يجري فيما كان من باب تمليك الأعيان وقد شهدت العادة وألفاظ الواقفين بقصره على جهة خاصة نحو ما يوقف في المدارس والخوانك من الصهاريج لماء الشرب فلا يجوز بيع الماء المذكور ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه في وجوه غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بأن يكون صباغا مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دائما لأن العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط نعم يجوز صرفه للصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونحو الحصر والبسط المفروشة في المدارس والربط لا تستعمل الأوطاء فقط وليس للموقوف عليه أن يتخذها غطاء في زمن الشتاء لأن العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكوقف الزيت للاستصباح ليس." (١)

"لا يلزم من عدمه في تلك الصورة عدم المشروط لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك.

(الفرق الرابع والأربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك) أشكل على جمع من الفضلاء وانبنى على عدم تحرير هذا الفرق **الإشكال في** مواضع ومسائل حتى خرق بعضهم الإجماع فيها فعمد إلى النظر الأول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع قال يمكن فيه نية التقرب مع انعقاد الإجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاه الفقهاء في كتبهم فأنكر الإجماع وقال كيف يحكى الإجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فإن غاية هذا الناظر قبل أن ينظر أن يجوز أن يكون له صانع وأن لا يكون وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وأن لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة أن من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه أن يصلي وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها وكذلك من نسي صلاة من الخمس فإنه ينوي التقرب بكل واحدة من تلك الخمس مع شكه في وجوبها عليه وكذلك من شك هل تطهر أم لا فإنه يتطهر وينوي بذلك الوضوء التقرب ومن شك هل صام أم لا فإنه يصوم وينوي التقرب بذلك الصيام ومن شك هل أخرج الزكاة أم لا فإنه يجب عليه إخراج الزكاة وينوي التقرب بها وهو كثير في الشريعة وإذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الأول وتكون حكاية الإجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به قيل له فإن الشك في صورة النظر الأول في الموجب والشك هاهنا في الواجب فافترقا فقال بل كما لا يمنع الشك في الواجب وهو أحدهما كذلك لا يمنع في الآخر لأن غاية الشك في الموجب أن يفضي إلى الشك في الواجب وهذا لا يمنع فذاك لا يمنع **والجواب** الحق في هذا السؤال أن الشارع شرع الأحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرعه من الأسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء فإذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك وإذا شك في

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/١٩٤

الأجنبية وأخته من الرضاعة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك وإذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس
ـــــــS. . . . .
ـــــــQلوجود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من يمين أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر (والمسألة الثالثة)
شهور العدد بكسر العين كشهور قضاء رمضان من جهة عدم السببية فهي ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق إلا أن شهور العدد تفارق شهور قضاء رمضان من جهة أن التكليف فيها مضيق والوجوب في شهور قضاء رمضان موسع وأما المسألة السابعة التي تحتملهما فهي أن في وجوب زكاة الفطر من غروب الشمس آخر أيام رمضان إلى غروب الشمس يوم الفطر وجوبا موسعا أو بغروب الشمس آخر أيام رمضان أو بطلوع الفجر يوم الفطر أو بطلوع الشمس من يوم الفطر أقوال والقول الأول وإن كان معناه أنه لا يأثم بالتأخير إلى غروب الشمس يوم الفطر وإنما يأثم بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن القائل بالقول الأول من مقابله أنه لا يأثم إلا بعد الغروب يوم الفطر أيضا إلا أنه يفرق بينهما بأن القائل بالقول الأول يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب إلى الغروب ظرف للتكليف وسبب له والقائل بالقول الأول من مقابله يقول غروب الشمس من يوم الصوم سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط فلا يكون من أجزائه سببا للتكليف فهما وإن اشتركا في التوسعة إلا أن التوسعة في الأول كتوسعة صلاة الظهر تستمر فيها السببية وفي الثاني كتوسعة قضاء رمضان لا تستمر فيها السببية.
وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فيتوجه عليه الأمر بزكاة الفطر على القول الأول كالذي يبلغ في أثناء أوقات الصلوات ولا يتجه عليه الأمر بزكاة الفطر على الأول من مقابله كمن بلغ في شهور قضاء الصوم فافهم هذه الفروق تنفعك والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي]
(الفرق الثالث والأربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي) .
وذلك أن ضابط اللزوم الكلي العام أن يكون الربط بينهما واقعا في جميع الأحوال والأزمنة وعلى جميع التقادير الممكنة وهو المسمى عند المناطقة باللزوم البين أما بالمعنى الأخص بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم كلزوم الزوجية للعشرة وأما بالمعنى الأعم بحيث يلزم من تصور الملزوم واللازم معا الجزم باللزوم سواء كفى تصور الملزوم في تصور اللازم أو لم يكف تصوره في تصوره بل لا بد في الجزم باللزوم من تصورهما معا كلزوم قبول العلم وصنعة الكتابة للإنسان ثم إن اللزوم الكلي العام يكون للماهية كما ذكر وقد يكون للشخص الواحد في حالة من أحواله كلزوم حركة اليد لزيد في حالة كتابته فكلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده أي ما من حالة تعرض ولا زمان ما يشار إليه وزيد يكتب إلا وهو يحرك يده فاللزوم بين كتابته وحركة يده في جميع." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٢٥/١

"وكذلك من التبست عليه الأواني أو الثياب وقلنا يجتهد فإنه يجزم بوجوب الاجتهاد عليه ولا تردد في شيء من هذه الصور ألبتة بل القصد جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر كما تقدم.

(المسألة الثانية) من شك في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فإنه يجعلها ثلاثا ويصلي ركعة ويسجد سجدتين بعد السلام مع أن القاعدة أن من شك هل سها أم لا لا سجود عليه وهو يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون فكيف يسجد مع أنه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فتصير هذه المسألة من أعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا الإشكال لجماعة من الفضلاء الأعيان فلم يجدوا عنه جوابا ثم أنه كيف يصلي هذه الركعة التي قام إليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوي التقرب بها مع عدم الجزم بوجوبها ويجوز أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة ومع التردد لا جزم

والجواب عن جميع ذلك أن صاحب الشرع جعل الشك في هذه الصورة سببا لوجوب ركعة وجوب سجدتين بعد السلام ويدل على ذلك أن القاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فصاحب الشرع قد رتب هذه الأحكام على الشك فقال «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا فليأت بركعة ويسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان» فرتب الأحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب دليل السببية كما لو قال إذا سها أحدكم فليسجد وإذا أحدث فليتوضأ ونحوه فإنه لا يفهم عنه إلا سببية الأوصاف المتقدمة لهذه الأحكام فيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو وعلى هذا تكون أسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث قل أن يتفطن له فتأمله ولا تجد ما يسوغ على مقتضى القواعد غيره وبه يظهر الفرق بين الشك في سبب السهو وبين الشك في العدد وأن الأول شك في السبب والثاني سبب في الشك بمعنى أن الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية فذكرته بهذه العبارة ليحصل التقابل بينه وبين الأول طردا وعكسا (المسألة الثالثة)

وقع في بعض تعاليق المذهب أن رجلا توضأ وصلى الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد

ـــــS. . . . .

ـــــQ [الفرق بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك]

الفرق الرابع والأربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك)

بمعنى أن الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية وموصوفا بها وتحريره أن السبب في الشك كما في مسألة من شك في عين الصلاة المنسية ونظائرها الواقعة في الشريعة لا يمنع التقرب وتتقرر معه الأحكام ضرورة أن المتقرب جازم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل.

ودليل الوجوب الذي هو الإجماع أو النص والشك في السبب كما في النظر الأول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم ضرورة أن المتقرب لم يجزم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى ولا بوجود سبب الوجوب الذي هو الشك ولا بوجود الواجب الذي هو الفعل ولا بوجود دليل الوجوب الذي هو الإجماع أو النص فالجميع مجهول مشكوك فيه لا معلوم فلذا حكى الفقهاء في كتبهم انعقاد الإجماع على تعذر نية التقرب في النظر الأول المذكور واندفع ما أورده

بعضهم عليه بأنه كيف يحكي الإجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فإن غاية هذا الناظر قبل أن ينظر يجوز أن يكون له صانع وأن لا يكون وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وأن لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة أن من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه أن يصلي وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها ونظائر ذلك كثيرة في الشريعة وإذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الأول وتكون حكاية الإجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به ولا ينفع الفرق بأن الشك في صورة النظر الأول في الموجب وفي صورة غيره الواقع في الشريعة في الواجب إذ كما لا يمنع الشك في الواجب كذلك لا يمنع في الموجب لأن غاية الشك فيه أن يفضي إلى الشك في الواجب وحاصل الدفع أن كلا من وجود الموجب وسبب الوجوب والواجب ودليل الوجوب غير معلوم في صورة النظر بل مجهول مشكوك فيه وفي صورة غيره الواقع في الشريعة مجزوم به فالأول شك في السبب والثاني سبب في الشك فافترقا وبعبارة أن الشارع شرع الأحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرعه من الأسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء منها ما إذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك ومنها ما إذا شك في الأجنبية وأخته من الرضاع حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك ومنها ما إذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس صلوات وسبب وجوب الخمس هو الشك ومنها ما إذا شك هل تظهر أم لا وجب الوضوء.

وسبب وجوبه الشك ومنها ما إذا شك هل صام أم لا وجب الصوم وسبب وجوبه الشك ومنها ما إذا شك هل أخرج الزكاة أم لا وجب إخراجها وسبب الوجوب الشك ومنها بقية النظائر الكثيرة في الشريعة وقد يلغي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيئا كما في صورة النظر الأول لأن المشكوك فيه مجهول كالموجب والواجب ودليل الوجوب وسببه كما علمت فلا يكون سببا للحكم الذي هو." (١)

"ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم تيقن أنه نسي مسح رأسه من أحد الوضوءين لا يدري أيهما هو؟ فسأل العلماء فقالوا له يلزمك أن تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس فذهب ليفعل ذلك فنسي مسح رأسه وصلى الصلوات الخمس ثم جاء يستفتي عن ذلك من سأله عن ذلك أولا فقالوا له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها فأشكل ذلك على جماعة من فقهاء العصر وقالوا الشك موجود في الحالتين فكيف أمر أولا بإعادة الصلوات كلها وفي ثاني الحال أمر بإعادة العشاء وحدها

والجواب أن المسح المتروك إن كان من وضوء الصلوات الأربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد أن استفتى أولا فبرئت الذمة منها وإن كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوئها الأول فقد برئت الذمة منها على التقديرين ولم يبق الشك إلا في العشاء فعلى تقدير أن يكون المسح نسي من وضوئها تكون ثابتة في ذمته لأنه إنما صلاها بوضوء واحد وهو وضوء العشاء أما غيرها من الصلوات فقد صليت بوضوءين فتصح أما بالأول وأما بالثاني بخلاف العشاء فلذلك اختلف جواب المفتي قبل الإعادة وبعدها.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٢٧/١

(الفرق الخامس والأربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط)

الحقائق في الشريعة أربعة أقسام ما يقبل الشرط والتعليق عليه وما لا يقبل الشرط ولا التعليق عليه وما يقبل الشرط دون التعليق عليه وما لا يقبل الشرط ويقبل التعليق عليه أما القسم الأول فكالطلاق والعتاق ونحوهما فيقبل الشرط بأن يقول أنت حر وعليك ألف أو أنت طالق وعليك ألف فهذه صورة قبول الشرط فيلزم ذلك إذا اتفقا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على الشرط بأن يقول إن دخلت الدار فأنت طالق أو أنت حر فلا ينجز طلاق ولا عتاق الآن حتى يقع الشرط وأما القسم الثاني الذي لا يقبلهما فالإيمان بالله تعالى والدخول في الدين فإنه لا يقبل الشرط فلا يصح أسلمت على أن لي أن أشرب الخمر أو أترك الصلاة ونحوه ويسقط شرطه

ـــــــS. . . . .

ـــــــQالوجوب وكمن شك هل طلق أم لا فلا شيء عليه والشك لغو ومن شك في صلاته هل سها أم لا فلا شيء عليه والشك لغو فهذه صور من الشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور فهذان قسمان وبقي قسم ثالث اختلف العلماء في نصب الشك سببا فيه كمن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك دون الشافعي.

ومن شك هل طلق ثلاثا أم اثنتين ألزمه مالك الطلقة المشكوك فيها دون الشافعي ومن حلف يمينا وشك ما هي ألزمه مالك جميع الأيمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام مجمع على اعتباره ومجمع على إلغائه ومختلف فيه

(وصل) في زيادة توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل المسألة الأولى

إذا نسي المكلف صلاة من الخمس صلى خمسا بنية جازمة بوجوب الخمس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك لا بنية مترددة حتى يحتاج لأن يقال استثنيت هذه الصورة من قاعدة أن النية لا تصح مع التردد لتعذر جزم النية فيها وكذلك من شك في جهة الكعبة يصلي أربع صلوات إلى الجهات الأربع بنية جازمة بوجوب الأربع عليه بسبب الشك ومن التبست عليه الأواني أو الثياب يجتهد بنية جازمة بوجوب الاجتهاد عليه بسبب الشك وكذلك من التبست عليه الأجنبية بأخته أو المذكاة بالميتة جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك فلا تردد في شيء من هذه الصور ألبتة بل القصد جازم النية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر (المسألة الثانية)

قاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم مع قول صاحب الشرع «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا فليأت بركعة ويسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان» دليل على أن صاحب الشرع لما رتب في هذه الصورة وجوب ركعة ووجوب سجدتين بعد السلام على الشك جعل ذلك الشك فيها سببا لهذين الوجوبين إذ الترتيب دليل السببية ألا ترى أنه لو قال إذا سها أحدكم فليسجد وإذا أحدث فليتوضأ ونحوه لم يفهم منه إلا سببية السهو لوجوب السجود وسببية الحدث لوجوب الوضوء فتكون أسباب السجود ثلاثة السهو في الزيادة والسهو في النقصان والشك وقل أن يتفطن لهذا الثالث فلم يصل المكلف في هذه الصورة هذه الركعة التي قام إليها إلا بنية جازمة بوجوبها لوجود سبب وجوبها وهو الشك لا بنية مترددة في أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة حتى يقال كيف ينوي التقرب بهذه الركعة مع عدم الجزم بوجوبها وتعين كون هذه الصورة شكا في العدد أي سببا في الشك بمعنى أن الشك

هو الذي جعله الشرع محل السببية وموصوفا بها بخلاف صورة ما لو شك هل سها أم لا فإنها من الشك في سبب السهو فلذا جرت فيها قاعدة أن من شك هل سها أم لا لا سجود عليه ولم تجر في الصورة التي قبلها أعني صورة من شك في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعا وإن جاز فيها أن يكون زاد وأن لا يكون فلم يتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة حتى يرد الإشكال على هذه الصورة بأنه كيف يسجد فيها مع أنه في غيرها لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فافهم (المسألة الثالثة)

سأل رجل بعض علماء المذهب أنه صلى الصبح والظهر والعصر والمغرب." (١)

"واستحالة عقلية لا سبيل إلى أن يقع شيء منها في الشريعة والقاعدة الثانية واقعة في الشريعة في مواقع الإجماع ومواقع الخلاف ولقد حضرت يوما في مجلس فيه فاضلان كبيران من الشافعية فقال أحدهما للآخر: ما معنى قول العلماء الرد بالعيب رفع للعقد من أصله أو من حينه قولان أما من حينه فمسلم معقول.

وأما من أصله فغير معقول بسبب أن العقد واقع في نفسه وهو من جملة ما تضمنه الزمان الماضي، والقاعدة العقلية أن رفع الواقع محال وإخراج ما تضمنه الزمان الماضي محال فما معنى قولهم إنه رفع للعقد من أصله؟ قال له الآخر: معنى ذلك أنه يرجع إلى رفع آثاره دون نفس العقد فقال له: الآثار والأحكام هي أيضا واقعة من جملة الواقعات وقد تضمنها أيضا الزمان الماضي فيستحيل رفعها كالعقد ويمتنع إخراجها من الزمان الماضي كسائر الماضيات، فقال له الآخر: هذا السؤال يرد على مثلي وأظهر الغضب والنفور لقلقه وقوة السؤال وافترقا عن غير جواب وما سبب ذلك إلا الجهل بهذا الفرق وها أنا أوضحه لك بذكر مسائل أربع.

(المسألة الأولى) الرد بالعيب المتقدم ذكرها والسؤال فيها فنقول العقد واقع ولا سبيل إلى رفعه لكن من قواعد الشرع التقديرات وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم والمعدوم حكم الموجود فهذا العقد وإن كان واقعا لكن يقدره الشرع معدوما أي يعطيه الآن حكم عقد لم يوجد لا أنه يرفع بعد وجوده فاندفع الإشكال وفائدة الخلاف تظهر في ولد الجارية والبهائم المبيعة لمن تكون وكذلك الغلات عند من يقول بذلك هل تكون في الزمان الماضي للبائع إن قدرناه معدوما من أصله أو المشتري إن جعلناه مرفوعا من حينه فهذا كله فقه مستقيم وليس فيه مخالفة قاعدة عقلية حتى يلزم ورود الشرع بخلاف العقل وهو من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات.

(المسألة الثانية) رفض النيات في العبادات كالصلاة والصوم والحج والطهارة ورفع هذه العبادات بعد وقوعها في جميع ذلك قولان والمشهور في الحج والوضوء عدم الرفع وفي الصلاة والصوم صحة الرفض وذلك كله من المشكلات فإن النية وقعت وكذلك العبادة فكيف يصح رفع الواقع وكيف يصح القصد إلى المستحيل بل النية واقعة قطعا والعبادة محققة جزما فالقصد لرفض ذلك وإبطاله قصد للمستحيل ورفع الواقع وإخراج ما اندرج في الزمن الماضي منه وكل ذلك مستحيل كما تقدم ذلك في الرد بالعيب.

والجواب عنه أن ذلك من باب التقديرات الشرعية بمعنى أن صاحب الشرع يقدر هذه النية أو هذه العبادة في حكم ما لم

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١/ ٢٢٨

يوجد لا أنه يبطل

ــــــــsغير قوله بتقدير الملك للمعتق عنه فإنه.

وإن كان التقدير مما ثبت له حكم في مواضع فلا حاجة في هذه المسألة إليه ولا دليل عليه وغير قوله بتقدير ملك الدية في قتل الخطأ فإنه ليس موضع تقدير الملك أعني بعد إنفاذ المقاتل، وقبل زهوق الروح بل هو موضع تحقيق للملك والله تعالى أعلم.

ــــــــQووكل تعينه إلى خيرة المأمور، فإذا اختار إيقاع الجمعة لا تقع إلا واجبة فالحر إذا اقتدى به لم يكن مفترض ائتم بمتنفل فينبغي أن يصح اقتداؤه به في الجمعة كما يصح اقتداؤه به في الظهر بيوم الجمعة وغيره كما هو مقتضى المذهب.

وإن قال الأصل مع أني لم أذكر أني رأيت فرع صحة اقتداء الحر بالعبد في ظهر غير يوم الجمعة واقتداؤه به في ظهر يوم الجمعة كاقتدائه به في يوم الجمعة، ولم يظهر قول أهل المذهب لا يؤم العبد في الجمعة حرا؛ لأن المذهب أن المفترض لا يأتم بالمتنفل فافهم وبالجملة فالواجب نوعان مخير وواجب غير مخير والوجوب في غير المخير متعلق بواحد معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك أي خصه به الآمر ولم يكل تعينه إلى خيرة المأمور فلذا كان الأصل عدم إجزاء غيره من أفراد جنسه عنه والقول بإجزائه عنه إنما وقع في المذهب على خلاف الأصل في اثنتي عشرة مسألة كما علمت والوجوب في المخير متعلق بواحد غير معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك أي لم يعينه الآمر بل وكل تعينه إلى خيرة المأمور فما اختاره المأمور من الواحد المبهم الذي تعلق به الوجوب كان هو الواجب عليه وأوضح لك قاعدة الواجب المخير بثلاث مسائل أخر.

(المسألة الأولى) أن الواجب على المكفر إحدى خصال الكفارة من العتق أو الإطعام أو الكسوة بلا تعيين من قبل الآمر بل التعيين موكول لخيرة المكفر فإذا اختار واحدة منها كان هو الواجب عليه على الأصل لا غيره حتى يكون على خلاف الأصل.

(والمسألة الثانية) أن المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين إما شهر الأداء أو شهر القضاء بدون تعيين من قبل الآمر بل التعيين وكله لخيرة المسافر فإذا اختار صوم رمضان أو شهر القضاء وصامه كان قد صام ما هو الواجب عليه على الأصل لا غيره حتى يكون على خلاف الأصل وتعين خصوص شهر القضاء عليه إذا لم يختر صيام رمضان إنما كان لتعذر غيره لا لأنه واجب بخصوصه كما يتعين آخر وقت الصلاة لتعذر ما قبله وتعذر غيره لا لأنه واجب بحكم الأصالة فقضاء رمضان على المفرط الذي يتعين في حقه الأداء يفارق القضاء في حق المسافر من جهة أن الأول واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد وهو الفطر في رمضان والثاني لا يتعلق بعمومه وجوب أصلا وإنما يتعين في حقه خصوص شهر." (١)

"الوقت كما يجتمع الأداء والإثم فيمن أخر إلى آخر القامة وهو كان يعتقد أنه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة فقدر وأخر وصلى فإنه مؤد آثم ويجتمع في حقه الأداء على الخلاف والإثم إجماعا وإنما وقع الخلاف في اجتماعهما آخر النهار وعند طلوع الفجر فمذهب ابن القاسم اجتماعهما ومذهب غيره عدم اجتماعهما فعلى هذا يجتمع الإثم والأداء في

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٧/٢

حق فريقين من الناس أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس أو بعد القامة ومن حيث الجملة أو أخروا المغرب والعشاء إلى بعد ثلث الليل أو نصفه على الخلاف في آخر وقت العشاء هل هو ثلث الليل أو نصفه وهل تؤخر المغرب إلى الشفق أم لا وثانيهما الفرق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم فإنهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول

ـــــــSفمذهب ابن القاسم اجتماعهما ومذهب غيره عدم اجتماعهما) قلت ما قاله من أنه إنما كان يلزم **الإشكال لو** كان حد الأداء إيقاع الواجب في وقته الاختياري صحيح وما قاله من أن كتب الأصول مجمعة على ذلك ومصرحة به إن أراد أنها مجمعة على إطلاق لفظ أن الإجزاء فعل الواجب في وقته المحدود له هكذا فذلك صحيح، وإن أراد أن كتب الأصول مصرحة بلفظ الإطلاق بأن يكون اللفظ مثلا لأداء فعل الواجب في وقته المحدود له مطلقا أو على الإطلاق فلا أعرف أني وقفت لهم على ذلك وما ذكره من أن من كان يعتقد أنه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة فقدر تمكنه وصلى مدا آثم إجماعا غير صحيح وإنما هو رأي لبعض الناس وهو باطل لا شك في بطلانه.

قال (فعلى هذا يجتمع الأداء والإثم في حق فريقين من الناس أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس أو بعد القامة من حيث الجملة إلى آخر قوله وهل تؤخر المغرب إلى الشفق أم لا) قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح بناء على تسليم الاصطلاح المتقدم وتصحيح حده.

قال (وثانيهما الفريق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية) قلت قد تقدم أن ذلك ليس بصحيح.

قال (وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم فإنهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول) قلت يلزم ذلك كما ذكر لمن.

قال به من

ـــــــQمحله وعليه فلا يلزم ذلك على أن دلالته على النفي عن الغير على القول بأن الدال على الوضع تكثير الفائدة تتوقف على تكثير الفائدة إذ به تثبت وتكثير الفائدة إنما يحصل بدلالته على النفي على الغير وذلك دور ظاهر. نعم قد يقال: إن ما تتوقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة لا حصولها والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لا تعقلها.

وأما الوجه السادس فهو أنه لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم ففي نحو قوله – صلى الله عليه وسلم – «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعا إحداهن بالتراب» يلزم أن لا تكون السبع مطهرة؛ لأن الطهارة إذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع؛ لأنه تحصيل الحاصل وأنه محال وكذلك في قوله – عليه السلام – «خمس رضعات يحرمن» يلزم أن لا يكون الخمس محرمة؛ لأن الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس؛ لأنه تحصيل الحاصل وأنه محال.

وأما ضعفه فبأنه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة ولا من عدم دلالة الخمس على نفي تحريم المرضعة حصول التحريم قبل الخمس لجواز أن يثبت التحريم وأن تثبت النجاسة بدليل آخر.
أما في الرضاع فظاهر بناء على أن الأصل عدم التحريم، وأما في الإناء فلأنه وإن كان الأصل الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة والأصل عدمه إلا أن الإجماع على التنجس قائم هنا بوجود النجس وهو دليل قاطع فإذا لم يدل العدد على النفي فيما دونه بقي ما كان ثابتا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل كذا في شرح العضد على مختصر ابن الحاجب وحاشية السعد عليه ولا يخفاك أن بطلان القول بمفهوم المخالفة لا ينتجه واحد من الأمرين المذكورين.
أما الأول فلأنا لا نسلم أن القول بالمفهوم في غير الغالب لا في الغالب داع إلى الاضطرار المذكور في الغالب دون غيره كما قال الأصل بذلك في بيان سر الفرق بينهما ودفع ما أورده ابن عبد السلام لجواز أن يكون سر الفرق بينهما غير ذلك وهو ما مر عن عبد السلام في جوابه عما أورده من أن التقييد بالغالب لما كانت فائدته هي التأكيد لثبوت الحكم للمتصف به؛ لأنه لغلبته على الحقيقة يفهم من النطق بلفظها أولا لم يحتج فيه إلى المفهوم ضرورة أن فائدة التأكيد فيه ظاهرة والمفهوم فائدة خفية؛ لأن استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة وغير." (١)
"ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا وأنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه وهو أن يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا؛ لأنهم أطلقوا القول فيها وليس مطلقا على ما زعموا بل يتعين أن يكون الأداء في كتبهم إيقاع العبادة في وقتها الاختياري والقضاء إيقاع العبادة خارج وقتها الاختياري أصل لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك.

(الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل به من وجوب الصوم على الحائض) قد اختلف العلماء – رضي الله عنهم – في وجوب الصوم على الحائض في زمن الحيض مع اتفاقهم على عدم صحة الصوم ولو أوقعته حينئذ وعلى أنها آثمة إذا فعلت فقال القاضي عبد الوهاب من المالكية ووافقه جماعة إن الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها
ـــــــSالشافعية وذلك إذا قال: إنه أداء أما إذا قال: إنه قضاء فلا يلزمه.
قال (ويتضح مذهبنا اتضاحا جيدا فإنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد) قلت ما قاله هنا صحيح بناء على ما قرر.
قال (ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه وهو أن يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا فإنهم أطلقوا القول فيها إلى قوله لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك) قلت ولا صنعه غيرهم من المالكية وغيرهم فيما علمت وليس بنكير أن يطلق القول والمراد التقييد وغايته أن تقول تجنب ذلك في الحدود أكيد.

قال (الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل فيه من وجوب الصوم على الحائض إلى قوله

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/٦١

ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها) قلت ليس مراد من قال بوجوب الصوم على الحائض أنها مكلفة بإيقاع الصوم في حال الحيض كيف وقد اتفقوا على عدم صحته إن أوقعته وعلى أنها آثمة بذلك ولكن مرادهم أنها مكلفة بالتعويض ومن أيام الحيض التي هي من رمضان ولا يصح أن يقال أن تكليفها بذلك لم يقع في أيام الحيض بل في أيام التعويض؛ لأنه ليس بلازم أن يكون زمن التكليف غير زمن إيقاع الفعل المكلف به ولو لزم ذلك للزم أن لا يكون أحد مكلفا بجملة عبادة مترتبة الأجزاء بل بكل جزء زمنه وذلك معلوم البطلان قطعا وقد تقدم له تقرير أن زمن التكليف يكون غير زمن إيقاع الفعل المكلف به في الفرق الحادي والأربعين ومن لزوم تقدم زمن التكليف على زمن إيقاع الفعل في العبادات ذوات الأجزاء المترتبة ظهرت صحة قول من يقول بترتب العبادات في الذمم كالديون وظهر بطلان

ــــــــــQالتخصيص بالحكم منتف فتعين التخصيص بخلاف غير الغالب فإنه لما لم يظهر للتقييد به فائدة غير التخصيص تعين فيه التخصيص ومن هنا يندفع قول إمام الحرمين أن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب بل قال زكريا: للشافعي – رضي الله عنه – في الرسالة كلام آخر يندفع به أيضا توجيه إمام الحرمين لما نفاه مخالفا للشافعي بما ذكر وحاصله أنه إذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم بطريق الاحتمال إلى المفهوم فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضي فيه بموافقة أو مخالفة اهـ فافهم.

وأما الثاني فلأن ضعف دليل الشيء لا يقتضي بطلانه على أن وجوه الاستدلال على القول بإنكار المفهوم مطلقا قد ضعفت أيضا فما وجه إبطال مقابله دونه، أما الوجه الأول فهو أنه لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل؛ لأنه إما عقلي ولا مدخل له في مثله وإما نقلي إما متواتر فكان يجب أن لا يختلف فيه وإما آحاد وأنه لا يفيد في مثله.

وأما ضعفه فيمنع اشتراط التواتر وعدم إفادة الآحاد في مثله وإلا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام لعدم التواتر في مفرداتها وأيضا فإنا نقطع أن العلماء في الأعصار والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد كنقلهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه.

وأما الوجه الثاني فهو أنه لو ثبت المفهوم للزم ثبوته في الخبر لأن الذي به ثبت في الأمر وهو الحذر من عدم الفائدة قائم في الخبر والعلة تدور مع المعلول وجودا وعدما واللازم وهو ثبوته في الخبر باطل؛ لأنه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا.

وأما ضعفه فيمنع انتفاء اللازم لقول السعد الحق عدم التفرقة بين الخبر والإنشاء كما في قولنا الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغني ظلم عند قصد الإخبار إلى غير ذلك من المواضع ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك.

وأما الوجه الثالث فهو أنه لو صح القول بالمفهوم للزم أن لا يصح أن يقال أد زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا أو أد زكاة الغنم السائمة أد زكاة الغنم المعلوفة متفرقا وتحقق التخصيص بالصفة في صورة الاجتماع من حيث إن الحكم علق بالسائمة

تارة بالمعلوفة أخرى أما أولا فلأن وزان قولك في مفهوم المخالفة أد زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا أو متفرقا وزان قولك في مفهوم." (١)

"على الأعم غير دال على الأخص وحالة التغير أخص مما فهم من اللفظ من وصفي المجتمعين

(المسألة الثانية) استدلت المعتزلة على أن الشر من العبد لا من الله «بقوله – عليه السلام – في الحج الخير كله بيديك والشر ليس إليك» وهذا سلب عام تقوم به الحجة على الأشعرية **فجوابه** أن قوله – عليه السلام – ليس إليك هذا الجار والمجرور لا بد له من عامل يتعلق به فالمعتزلة يقدرونه والشر ليس منسوبا إليك حتى يكون من العبد على زعمهم ونحن نقدره والشر ليس قربة إليك لأن الملوك كلهم يتقرب إليهم بالشر إلا الله تعالى لا يتقرب إليه إلا بالخير وهذا معنى حسن جميل يحمل اللفظ عليه وعليه هذا يكون لفظ صاحب الشرع محتملا لما قلناه ولما قالوه وليس اللفظ ظاهرا في أحدهما من حيث الوضع بل الاحتمالان مستويان فيسقط استدلال المعتزلة به لحصول الإجمال فيه

(المسألة الثالثة) «قوله – عليه السلام – في المحرم الذي وقصت به ناقته لا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا» هذه واقعة عين في هذا المحرم وليس في اللفظ ما يقتضي أن هذا الحكم ثابت لكل محرم أو ليس بثابت وإذا تساوت الاحتمالات بالنسبة إلى بقية المحرمين سقط استدلال الشافعية به على أن المحرم إذا مات لا يغسل ولم يقل – عليه السلام –
ـــــــsعلى الأعم غير دال على الأخص وحالة التغير أخص مما فهم من اللفظ من وصفي المجتمعين) قلت السؤال وارد لازم وما قاله من أنه – صلى الله عليه وسلم – لم يقل للسائل توضأ ولا لا توضأ ليس بصحيح بل قال توضأ لكن لا باللفظ ولكن باقتضاء المساق وضرورة حمل كلامه – صلى الله عليه وسلم – على الفائدة وعلى **الجواب** وما قاله من أنه – صلى الله عليه وسلم – اقتصر على ذكر وصفي المجتمعين ليس كذلك بل لم يقتصر لضرورة المساق وحمل كلامه – صلى الله عليه وسلم – على **الجواب** وعلى الفائدة وما قاله من أنه – صلى الله عليه وسلم – لم يتعرض للتغير ولا لعدمه ليس كما قال بل تعرض لذلك لأنه عن النبيذ سئل وهو المتغير على ما سبق بيانه وما قاله من أنه لما تساوت الاحتمالات سقط الاستدلال على الجواز بعد التغير ليس كما قال بل لم تتساو الاحتمالات ولا سقط الاستدلال وما قاله من أن الدال على الأعم غير دال على الأخص إلى آخر كلامه صحيح لكن ليس الأمر في المسألة من ذلك بل من الدال على الأخص بل من جهة أنه إنما سئل عن النبيذ وليس النبيذ إلا المتغير. .

[المسألة الثانية الشر من العبد لا من الله]

قال (المسألة الثانية استدلت المعتزلة على أن الشر من العبد لا من الله تعالى «بقوله – عليه السلام – في الحج الخير كله بيدك والشر ليس إليك» إلى آخره ما قاله في المسألة) قلت الأظهر أن ما قدرته المعتزلة أظهر ولكن المسألة قطعية لا يكتفى فيها بالظواهر مع أن الدليل العقلي القطعي قد ثبت أن الشر بقدرته كما أن الخير كذلك فبطل مقتضى ذلك الظاهر وتعين

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/٦٢

التأويل وما ذكره في المسألة الثالثة والرابعة والخامسة صحيح ظاهر والله أعلم.

ــــــــــ كان نفلا يسد مسد الفرض ويرد عليه أن إجراء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف القواعد.

(المذهب الثالث) للكرخي أن متعلقه آخر الوقت أيضا إلا أنه بطريقة أخرى وهي أن المكلف إذا عجل الفعل فإن جاء آخر الوقت وهو موصوف بصفات المكلفين كان فعله واجبا فما أجزأ عن الواجب إلا واجب وإن جاء آخر الوقت وهو غير موصوف بها كان نفلا؛ لأنه وقع قبل وقت الوجوب وسبب اختياره هذه الطريقة الخروج من عهدة ما أورد على من قال من الحنفية بتعلق الوجوب بآخر الوقت من إجزاء النفل عن الفرض كما علمت مع أنه يرد عليه أن كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا ولا تتعين فيه نية لأحدهما خلاف المعهود في القواعد.

(المذهب الرابع) لبعض الحنفية أيضا أن متعلقه آخر الوقت حيث لم يعجل المكلف الفعل بعد فعله آخر الوقت فصار آخر الوقت موصوفا بالوجوب فإن عجل المكلف الفعل لم يكن آخر الوقت موصوفا بصفة الوجوب فالتعجيل مانع من تعليق الوجوب بآخر الوقت فلم يجز نفل عن فرض ولم يكن الفعل المعجل موقوفا بل ينوي به النفل نعم يرد عليه أن النبي – صلى الله عليه وسلم – وأصحابه – رضي الله عنهم – لم يطيعوا الله تعالى بصلاة واجبة ولا أثيبوا ثواب الواجب على شيء منها وذلك حظ عظيم يفوت عليهم لا سيما وقد قال – عليه الصلاة والسلام – عن ربه عز وجل «ما تقرب إلي عبد أو أحد بمثل أداء ما افترضته عليه ولا يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه» الحديث المشهور وبالجملة فثواب الواجبات هو أفضل المثوبات والقول بفواته عليهم محذور كبير.

(المذهب الخامس) حكاه سيف الدين في الأحكام أن متعلقه وقت الإيقاع أي وقت كان أوله أو وسطه أو آخره فلا يلزم شيء من الإشكالات المتقدمة لكن يرد عليه أن القواعد تقتضي أن يكون الوجوب متقدما على الفعل والفعل متأخرا عنه وتابعا له وهذا المذهب جعل تحتم الإيقاع في الوقت تابعا للفعل على خلاف القواعد فظهر أن في كل من الأقوال الخمسة المبنية على جحد التوسعة مخالفات للقواعد ولم يبق غير مخالف لقاعدة ما بل تجتمع أسباب القواعد كلها فيه إلا الأقوال الثلاثة المبنية على التوسعة وأن الوجوب متعلق بالمطلق." (١)

"الفيل بل في جزء من ذلك العام مع أنك جعلته بجملته ظرفا فتعين أن يكون هذا الظرف أوسع من مظروفه الذي هو الولادة وكذلك جعلت جملة سنة ستين ظرفا للموت مع أنه لم يقع في جميع السنة بل في جزء منها فيكون هذا الظرف أوسع من المظروف وكذلك قوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] .

أورد بعض الفضلاء فيه سؤالا فقال الشرط وجوابه إذا جعل الشرط ظرفا لا بد وأن يكونا معا واقعين فيه نحو إذا جاء زيد فأكرمه فالمجيء والإكرام في زمن واحد وهو المعبر عنه بإذا وكذلك ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ [النصر: ١] إلى قوله ﴿فسبح بحمد ربك﴾ [النصر: ٣] الآية كلاهما واقع في إذا المجيء والتسبيح ولذلك جوزوا أن يعمل في إذا كلا الفعلين واختاروا فعل الجواب للعمل لأنه ليس مضافا إليه بخلاف الشرط فإنه مضاف إلى مخفوض والمضاف إليه لا يعمل في المضاف وإذا جوزوا عمل كل واحد من الفعلين في هذا الظرف دل ذلك على وقوعهما فيه لأن من شرط العامل في الظرف

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٠/٢

أن يكون واقعا فيه حتى يصير مظروفه إذا تقرر هذا فالذكر ضد النسيان وقد دلت الآية

ـــــــsفيكون هذا الظرف أوسع من المظروف) قلت ما قاله من أن الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف بمعنى أنه يجاء بلفظ اليوم مثلا فيقال أكلت يوم الخميس وإن كان الأكل لم يقع في جميعه بل في بعضه صحيح ظاهر لكنه لا يلزم من جواز ذلك أن يكون كل ظرف كذلك وإذا لم يلزم أن يكون كل ظرف كذلك فالصحيح في إذا أنها لا تخلو أن تدخل على شرط ومشروط أو لا فإن لم تدخل على شرط ومشروط فلا **إشكال وإن** دخلت على شرط ومشروط فلا يخلو أن يكون وقوع ذلك المشروط بعد وقوع الشرط ممكنا أو لا فإن كان ممكنا كقوله إذا دخلت الدار فأنت طالق لزمه الطلاق وإن كان وقوع ذلك المشروط غير ممكن لم يقع الطلاق كقوله إذا مت فأنت طالق هذا هو الصحيح لأن قوله إذا دخلت الدار فأنت طالق ليس معناه إيقاع الطلاق في زمن الدخول بعينه بل معناه إيقاعه في الزمن الذي يلي زمن الدخول لضرورة مقتضى الفاء فإنها للتعقيب ويلزم عن ذلك أن تكون إذا يراد بها ظرف الدخول لا ظرف الطلاق وظرف الطلاق غير مصرح به ويلزم عن ذلك تعلق إذا بدخلت الذي هو فعل الشرط ولا يعترض ذلك بقولهم المضاف إليه لا يعمل في المضاف لأنها قاعدة لا يسلم فيها الإطلاق والله أعلم.

قال (وكذلك قوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] إلى آخر السؤال **والجواب**) قلت إنما يلزم السؤال على تقدير أن يكون ظرف النسيان هو بعينه ظرف الذكر أما إذا قلنا إن ظرف الذكر غير ظرف النسيان لكنه يعقبه فتكون إذا في قوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] ظرفا للنسيان خاصة فظرف الذكر غير مصرح به فلا يلزم السؤال **وجوابه** بأن الظرف يكون أوسع من المظروف فيفضل من إذا زمن لا نسيان فيه وهو **جواب** رافع للسؤال من أصله لا **جواب**

ـــــــQالغصب من غير تعرض لكونه في وضوء أو غير وضوء بخلاف مسألة الربا فإنه وإن كان النهي في الآية ظاهره التسلط على الربا من غير تعرض لكونه في البيع أو لا فإن الحديث قد بين ذلك بقوله – صلى الله عليه وسلم – «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل» فسلط النهي على البيع المشتمل على الزيادة ولم يأت عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: لا تتوضأ بالماء المغصوب فبين الموضعين فرق من هذا الوجه لا خفاء فيه اهـ.

وبالجملة فمذهب الإمام أبي حنيفة المبالغة في اعتبار الفرق بين هاتين القاعدتين حتى أثبت عقود الربا وإفادتها الملك في أصل المال الربوي ورد الزائد، فإذا باع درهما بدرهمين أوجب العقد درهما من الدرهمين ويرد الدرهم الزائد، وكذلك بقية الربويات ومذهب الإمام أحمد المبالغة في إلغاء هذا الفرق حتى أبطل الصلاة بالثوب المغصوب، وما أشبه ذلك وفي كل منهما نظر قد علمته وتوسط مالك والشافعي بين المذهبين وفي الفرق بين هاتين القاعدتين وخلاصة ما فرقا به بينهما أن النهي إذا كان في حقيقة المأمور به بأن كان في ركن من أركانه أي في نفس الركن أو صفته كالنهي عن بيع الخنزير وكالنهي عن لبس الخف في الإحرام وكالنهي عن بيع درهم بدرهمين كان مقتضيا لفساد المأمور به ضرورة عدم حصول الحقيقة المأمور به بكماله حينئذ؛ لأن النهي إنما يعتمد المفاسد كما أن الأمر إنما يعتمد المصالح.

وإذا كان أي النهي لا في حقيقة المأمور به بل في المجاور كالنهي عن الغصب والسرقة كان مقتضيا لفساد المجاور لا لفساد

المأمور به فطهارة غاصب الخف إذا مسح عليه مع نهيه عن الغصب فإن طهارته صحيحة عندنا لكونه محصلا لها بكمالها على الوجه المطلوب شرعا وإنما هو جان على حق صاحب الخف بخلاف طهارة المحرم إذا مسح على الخف فإنه لم يحصلها بكمالها مع نهيه عن لبس الخف لكونه مخاطبا في طهارته بالغسل ولم يأت به فلم تحصل حقيقة الطهارة المأمور بها بكمالها مع النهي عن لبس الخف لكونه في نفس الحقيقة لا في مجاورها فبكل من الغاصب والمحرم وإن اشتركا في العصيان بلبس الخف بسبب نهيه عنه إلا أن النهي في الغاصب لما تعلق بالمجاور للمأمور به لا بنفس حقيقة المأمور به اقتضى فساد المجاور لا فساد المأمور به فلم تبق الذمة مشغولة." (١)

"على وقوعهما في إذا والضدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذكر في زمن النسيان.

والجواب عنه من هذه القاعدة أن الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمان إذا زمان ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر فلا يجتمع الضدان وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾ [الزخرف: ٣٩] فإعراب اليوم ظرف وإذ ظرف أيضا وهو بدل من اليوم والبدل هنا غير المبدل منه فيكون يوم القيامة هو عين زمن الظلم لكن زمن الظلم في الدنيا والدنيا ليست هي عين الآخرة ولا يوم القيامة فكيف صحت البدلية أورد ابن جني هذا السؤال فقال الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف وزمن الظلم يجوز أن يكون أوسع منه حتى يمتد ليوم القيامة فيطلق عليه ويقبل يوم القيامة الامتداد حتى يطلق على يوم الظلم فيتحدان فتحسن البدلية.

وهذا الموضع في الاتساع أبعد من آية الذكر والنسيان بطول البعد وإفراطه وبعده عن أكثر الاستعمالات وبالجملة قد ظهر لك بهذه الآيات وهذا التقرير أن الظرف من حيث هو يقبل السعة أكثر من مظروفه فيكون أوسع منه وقد لا يسع أكثر منه نحو صمت رمضان وصمت يوم الخميس فإن الظرف في هذه الصور مساو للمظروف فتلخص الفرق أيضا بين إن وإذا من هذا الوجه وثالثها أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه فلا تقول إن غربت الشمس فأت وإذا تقبل

ــــــــSمترتب على صحة السؤال.

قال (وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾ [الزخرف: ٣٩] إلى قوله وبعده عن أكثر الاستعمالات) قلت إنما وقع الإشكال في الآية بناء على أن إذ بدل من اليوم وليس ذلك بصحيح بلا إشكال وما المانع من أن يكون معنى الكلام ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم هذا لا مانع منه ألبتة.

قال (وبالجملة قد ظهر لك بهذه الآيات وهذا التقرير أن الظرف من حيث هو يقبل السعة أكثر من مظروفه فيكون أوسع إلى قوله فتلخص الفرق أيضا بين إن وإذا من هذا الوجه) قلت لم يظهر ما ذكره من تلك الآيات بوجه ولا يصح تقرير ما قرره ولا يصح أن يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة وإنما معنى كون الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف أنه يطلق لفظ اليوم مثلا في فعل يقع في بعضه لا في جميعه وذلك الإطلاق حقيقة لغوية للإطراد وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أن ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى فإن ذلك شيء لا يصح بوجه ولم يزل الإشكال يقع عند كثير من الناس

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/٩٨

بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية فيظنها شيئا واحدا وليس الأمر كذلك.

قال (وثالثها أن إن لا يعلق عليها إلا مشكوك إلى قوله

ــــــــQبالمأمور به والنهي في المحرم لما تعلق بنفس حقيقة المأمور به لا بمجاوره اقتضى فساد المأمور به فبقيت الذمة مشغولة بالمأمور به.

(وصل) في زيادة توضيح المقام بمسألتين:

(المسألة الأولى) الصلاة في الدار المغصوبة أو في ثوب مغصوب والوضوء بماء مغصوب والحج بمال حرام سواء في الصحة عندنا وعند الشافعية والحنفية خلافا لأحمد وذلك؛ لأنا نلاحظ أن متعلق الأمر في هذه المسائل قد وجد فيها بكماله مع متعلق النهي فحقيقة المأمور به من المكان الطاهر والسترة الكاملة وصورة التطهير والحج قد وجدت من حيث المصلحة لا من حيث الإذن الشرعي وإذا حصلت حقيقة المأمور به من حيث المصلحة كان النهي في مجاور وهي الجناية على الغير والإمام أحمد مشى على أصله في التسوية بين الأصل والوصف نظرا لعدم وجود حقيقة المأمور به في المسائل المذكورة من المكان والسترة وصورة التطهر؛ لأن المعدوم شرعا كالمعدوم حسا فيكون المكان والسترة وصورة التطهير معدومة حسا مع العمد وذلك مبطل للصلاة والطهارة ولا يخفاك أن هذا النظر إنما يتم لو سلم أن الله تعالى أمر بالطهارة والسترة والمكان الطاهر واشترط في ذلك أن تكون الأداة مباحة ونحن لا نسلم ذلك بل نقول إن الله تعالى أوجب الصلاة مطلقا وحرم الغصب ولا يلزم من تحريم الشيء أن يكون عدمه شرطا.

ألا ترى أنه لو سرق في صلاته لم تبطل صلاته مع مقارنة المحرم فكذلك في هذه المواطن على أن هذا النظر لا يتأتى في الحج فإن النفقة لا تعلق لها بالحج؛ لأنها ليست ركنا ولا صرفت في ركن بل نفقة الطريق لحفظ حياة المسافر بخلاف المحرم في مسألة المكان والسترة وصورة التطهير فإنه صرف فيما هو شرط فكان الشرط معدوما فافهم.

(المسألة الثانية) النهي عن بيع درهم بدرهمين ونحوه من الربويات وإن تعلق بالوصف الذي هو الزيادة لا بنفس حقيقة البيع كما في مسألة المكان والسترة وصورة التطهير والحج إلا أن الوصف هنا أي في مسألة بيع درهم بدرهمين لما كان من متعلقات العقد من حيث إن رضا البائع لم يحصل إلا بمقابلة الواحد بالاثنين وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه» وهذا البائع لم تطب نفسه إلا بما تعلق العقد به لم تحصل حقيقة العقد المأمور به بكماله بل كان." (١)

"القياس ووجب التوقف.

وإن غلب على ظنه عدم جميع ذلك وأن الفرع مساو للصورة التي نص عليها صاحب الشرع وجب عليه الإلحاق حينئذ وكذلك مقلده وحينئذ بهذا التقرير يتعين على من لا يشتغل بأصول الفقه أن لا يخرج فرعا أو نازلة على أصول مذهبه ومنقولاته وإن كثرت منقولاته جدا فلا تفيد كثرة المنقولات مع الجهل بما تقدم كما أن إمامه لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة - رضي الله عنهم - ولم يكن عالما بأصول الفقه حرم عليه القياس والتخريج

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٩٩/٢

على المنصوصات من قبل صاحب الشرع بل حرم عليه الاستنباط من نصوص الشارع لأن الاستنباط فرع معرفة أصول الفقه فهذا الباب المجتهدون والمقلدون فيه سواء في امتناع التخريج بل يفتي كل مقلد وصل إلى هذه الحالة التي هي ضبط مطلقات إمامه بالتقييد وضبط عمومات مذهبه بمنقولات مذهبه خاصة من غير تخريج إذا فاته شرط التخريج كما أن إمامه لو فاته شرط أصول الفقه وحفظ النصوص واستوعبها يصير محدثا ناقلا فقط لا إماما مجتهدا كذلك هذا المقلد فتأمل ذلك فالناس مهملون له إهمالا شديدا ويقتحمون على الفتيا في دين الله تعالى والتخريج على قواعد الأئمة من غير شروط التخريج والإحاطة بها فصار يفتي من لم يحط بالتقييدات ولا بالتخصيصات من منقولات إمامه وذلك لعب في دين الله تعالى وفسوق ممن يتعمده أو ما علموا أن المفتي مخبر عن الله تعالى وأن من كذب على الله تعالى أو أخبر عنه مع ضبط ذلك الخبر فهو عند الله تعالى بمنزلة الكاذب على الله فليتق الله تعالى امرؤ في نفسه ولا يقدم على قول أو فعل بغير شرطه.

(تنبيه) :

كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه وما لا نقره شرعا بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعا إذا لم يتأكد وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعا والفتيا بغير شرع حرام فالفتيا بهذا الحكم حرام وإن كان الإمام المجتهد غير عاص به بل مثابا عليه لأنه بذل جهده على حسب ما أمر به وقد قال النبي - عليه السلام - «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران» فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه لكنه قد يقل وقد يكثر غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض لذلك وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه والتبحر

ــــــS. . . . .

ــــــــQبمنزلة كلمة واحدة بمعنى وقوعهما معا جزء كلام يجوز أن تعمل أولاهما في الثانية كالمضاف إليه ولا يجوز العكس إذ لم تعهد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من آخر فكذلك ما هو بمنزلتها في المعنى فمن ثم لم تعمل صلة في موصول ولا تابع في متبوع ولا مضاف إليه في مضاف.

وأما كلمة الشرط والشرط فليستا ككلمة واحدة إذ لا يقعان موقع المفرد كالفاعل والمفعول والمبتدأ فيجوز عمل كل واحد منهما في الآخر نحو متى تذهب أذهب و ﴿أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ [الإسراء: ١١٠] نعم إن لم يعمل الشرط في كلمته نحو من قام قمت جاز وقوعها موقع المبتدأ على ما هو مذهب بعضهم اهـ.

قال الشيخ الأبياري في القصر المبني أي فإن من هنا غير ظرف فهي تعمل في الشرط وهو لا يعمل فيها لكن هذا المذهب ضعيف اهـ إذ لا معنى لجعل كلمة إذا مع الشرط إذا جزمت ككلمة واحدة وجعلها معه إذا لم تجزم ليست ككلمة واحدة وأهل العربية قد جعلوهما كسائر كلمات الشرط مع شروطها مطلقا قيدا لجملة الجزاء.

وأما عدم تسليم إطلاق القاعدة المذكورة كما لابن الشاط فلا يحتاجون لشيء من هذه التكلفات فتأمل بإنصاف بل قال

ابن الشاط – رحمه الله تعالى – على الجزم بعدم تسليم إطلاقها وجعل إذا في قوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] ظرفا للنسيان.

ولم يصرح بظرف الذكر يندفع من أصله ما أورده بعض الفضلاء على جعل إذا ظرفا لا ذكر الذي هو **الجواب** لأنه ليس مضافا إليه لا لنسيت الذي هو الشرط وإن جاز بالنظر لذاته لكونه مضافا إليه والمضاف إليه لا يعمل في المضاف من أن الذكر ضد النسيان وقد دلت الآية على وقوعهما في إذا والضدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذكر في زمن النسيان ولم نحتج **للجواب** عنه المبني على صحته بأن الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمان إذا زمان ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر فلا يجتمع الضدان على أن لا يصح أن يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة وإنما معنى كون الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف كما مر أنه يطلق لفظ اليوم مثلا في فعل يقع في بعضه لا في جميعه وذلك الإطلاق حقيقة لغوية للإطراد وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أن ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى فإن ذلك شيء لا يصح بوجه ولم يزل **الإشكال يقع** عند كثير من الناس بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية فيظنها شيئا واحدا وليس الأمر كذلك قال ومعنى قوله تعالى ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾ [الزخرف: ٣٩] ولن ينفعكم اليوم اشتراككم." (١)

"بفعله ارتفاع ذلك المنع والمنع قابل للرفع كما يرتفع تحريم الأجنبية بالعقد عليها وتحريم المطلقة بالرجعة وتحريم الميتة بالاضطرار.

وأما رفع تلك الفضلات الخارجة من السبيلين بالوضوء فمتعذر بالضرورة ولما أجمع الناس على أن الحدث يرتفع بالطهارة دل على أنه المنع من الإقدام على الصلاة ومس المصحف ونحو ذلك فتحرر حينئذ أن الحدث له معنيان الأسباب الموجبة والمنع المرتب عليها وإذا كان كذلك فقولهم إن الحدث يرتفع عن كل عضو على حياله مشكل بسبب أن هذا المنع يتعلق بالمكلف لا بالعضو فالمكلف هو الممنوع من الصلاة لا إن العضو هو الممنوع من الصلاة والمنع في حق المكلف باق ولو غسل جميع الأعضاء إلا لمعة واحدة فقولهم الحدث يرتفع عن العضو بانفراده غير معقول وإنما يعقل أن لو كان ذلك العضو ممنوعا في نفسه من الصلاة فيإذن له وحده دون غيره من الأعضاء فحينئذ نقول إن الحدث ارتفع عنه وحده لكن الممنوع هو المكلف والمنع باق ولم يتغير حكم القول بأن الحدث يرتفع عن كل عضو بانفراده غير معقول وتخريج مسألة الخف على هذه القاعدة لا يصح فإن قلت لم لا يجوز أن يكون غسل الرجل يرتفع المنع به عن المكلف باعتبار لبس الخف خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة كما قلنا في الوضوء يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة فتكون هذه القاعدة مثل هذه القاعدة سواء ويندفع **الإشكال عن** هذه المقالة قلت هذا **الجواب** لا يصح لأن قولهم الحدث يرتفع عن عضو وحده لم يخصصوا به الرجل بل عمموه في جميع الأعضاء واتفقنا على أن غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف ولا غيره.

وكذا اليدان والرأس لا يرفع الحدث باعتبار شيء ولا المكلف تباح له الصلاة به وحده فصارت هذه المقالة غير معقولة ولأن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٠٩/٢

الوضوء إنما قلنا إنه يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة لورود النص فيه وفي رفع الحدث عن كل عضو وحده ليس فيه نص ولا قياس فإن هذه الأمور تعبدية وقد علل الوضوء هناك بأمور كلها باطلة والظاهر أنه تعبد ومع التعبد لا يصح القياس ولو صحت تلك المعاني فليست موجودة في كل عضو وحده فإن مسح الرأس وحده ليس من جملة الوضوء حتى يصح القياس عليه فظهر أن القول برفع الحدث عن كل عضو بانفراده قول باطل وإنما يصح أن لو ثبتت الإباحة عقيبه لكن المنع باق إجماعا فالحدث باق وينبغي أن يعلم أن قولنا إن الحدث يرتفع عن كل عضو وحده قول باطل وإن القول بثبوت الحدث في الأعضاء وفي كل عضو وحده أيضا قول باطل لأن الحدث هو المنع

ـــــS. . . . .

ـــــQينقضه بل يزجر عن الخصومة فيه نظرا لوجهين هما سر الفرق بين القاعدتين المذكورتين أحدهما أنه

لولا ذلك

لما استقرت للحكام قاعدة ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد ودوام العناد وهو مناف للحكمة التي لأجلها نصب الحكام وعلى هذا الوجه اقتصر المحلي حيث قال إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الحكومات وثانيهما أن الله تعالى جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضي الدليل عنده أو عند إمامه الذي قلده فهو منشئ لحكم الإلزام فيما يلزم والإباحة فيما يباح كالقضاء بأن الموات الذي ذهب إحياؤه صار مباحا مطلقا كما كان قبل الإحياء والإنشاء بمعنى أنه منفذ لحكم الله تعالى على وجه الإلزام بل إن الله تعالى قد جعل له أن ما حكم به فهو إما نفس حكمه تعالى بناء على القول بتصويب المجتهدين وإما أنه كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة من جهة منعه تعالى من نقض أحكام المجتهدين لما في ذلك من المفسدة بناء على القول بعدم التصويب فيئول الحال فيها إلى ما يشبه تعارض الخاص والعام بوجه ما فيقدم الخاص على القاعدة في أصول الفقه مثلا دل الدليل عند مالك - رحمه الله تعالى - على أن تعليق الطلاق قبل ملك العصمة يلزم وهذا الدليل يشمل صورا لا نهاية لها فإذا رفعت صورة من تلك الصور إلى حاكم شافعي وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمة وإبطال الطلاق المعلق على ذلك النكاح كان حكم الشافعي كالنص من الله تعالى الوارد من خصوص تلك الصورة من الجهة المذكورة فيكون الحال في هذه الصورة بمنزلة ما لو قال الله تعالى التعليق قبل الملك لازم وقال التعليق قبل الملك في حق هذه المرأة غير لازم والعصمة فيها تستمر فقلنا هذان نصان خاص وعام فنقدم الخاص على العام على القاعدة الأصولية فكما أن مالكا - رحمه الله تعالى - يقول فيما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين.

وقال لا تقتلوا الرهبان إنا نقتل المشركين ونترك الرهبان جمعا بين نصي الخاص والعام كذلك يقول مالك - رحمه الله تعالى - هنا أعمل هذا الحكم في هذه الصورة فتبقى بقية الصورة عندي يصح فيها التعليق قبل النكاح جمعا بين ما هو كنصي الخاص والعام ولي المفتي كالحاكم فيما ذكر بل هو ناقل ومخبر ومعرف بالحكم انظر كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام للأصل والله سبحانه وتعالى أعلم (تنبيه) الشرط في كون حكم الاجتهاديات لا ينقض أن." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١١٥/٢

"ووجب القضاء ولا يعتبر في القضاء التمكن من الإيقاع أول الوقت خلافا للشافعي – رحمه الله – كما لا يعتبر في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع أو الثمرة بعد زمن الوجوب وكما لو باع صاعا من صبرة وتمكن من كيلها ثم تلفت الصبرة من غير البائع فإنه لا يخاطب بالتوفية من جهة أخرى ولا ينتقل الصاع للذمة ولذلك أجمعنا في المسافر يقيم والمقيم يسافر على اعتبار آخر الوقت وهذا الفرق قد خالفناه أيها المالكية في صورتين إحداهما في النقدين عندنا لا يتعين بالتعيين وإنما تقع المعاملة بهما على الذمم.

وإن عينت إلا أن تخص بأمر يتعلق به الغرض كشبهة في أحدهما أو سكة رائجة دون النقد الآخر ولو غصب غاصب دينارا معينا فله أن يعطي غيره مثله في المحل ويمنع ربه من أخذ ذلك المعين المغصوب وعلل ذلك أصحابنا بأن خصوصات الدنانير والدراهم لا تتعلق بها الأغراض فسقط اعتبارها في نظر الشرع فإن صاحب الشرع إنما يعتبر ما فيه نظر صحيح ولزمهم على ذلك سؤالان: أحدهما يلزم أن أعيان الدنانير والدراهم لا تملك أيضا لأجل أن للغاصب المنع من المعين وكذلك المشتري في العقود ولو كانت الخصوصات مملوكة لكان لصاحب المعين المطالبة بملكه وأخذه المعين من الغاصب والمشتري فلا يكون المملوك عندهم إلا الجنس الكلي دون الشخصي ومتى شخص من الجنس شيء لا يملك خصوصه ألبتة وهو أمر شنيع وثانيهما أنا اتفقنا على أن الصيعان المستوية والأرطال المستوية من الزيت تملك أعيانها وإنما تعين بالتعيين مع أن الأغراض مستوية في تلك الأفراد فهي نقض كبير عليهم ولهم **الجواب** عن الأول بالتزامه

ـــــــSووجب القضاء) قلت تسويته بين الصلاة والزكاة ليست بصحيحة فإن الزكاة حق واجب في المال المعين فالحق متعين بمعنى أنه جزء لمعين وأما الصلاة فليست كذلك فإنها فعل والأفعال لا تعين لها ما لم تقع.

قال (ولا يعتبر في القضاء التمكن من الإيقاع أول الوقت خلافا للشافعي – رحمه الله – كما لا يعتبر في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع أو الثمرة إلى قوله ولذلك أجمعنا في المسافر يقيم والمقيم يسافر على اعتبار الوقت قال وهذا الفرق قد خالفناه أيها المالكية في صورتين إحداهما في النقدين عندنا لا يتعين بالتعيين وإنما تقع المعاملة بهما على الذمم وإن عينت إلا أن تختص بأمر يتعلق به الغرض كشبهة في أحدهما أو سكة رائجة دون النقد الآخر إلى قوله

ـــــــQومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار فر بدينه واستخفى بنفسه ما لم يكن ذلك سببا للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما وهو راجع في الحقيقة إلى إهمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمراتب الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه وبالجملة فمن حقيقة نيل كل منتصب للفتيا بقوله وفعله وإقراره لرتبة الوراثة للأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – ظهور فعله على مصداق قوله هذا بالنسبة لصحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع وإلا فالواجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق طابق قوله فعله أم لا فإن كان موافقا قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه.

وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق أو لا فإن كان الأول فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة ومن اقتدى به كان مخالفا مثله فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم وإن

كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق دون ما خالف فإذا أفتى بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب قوله حصل تصديق قوله بفعله وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل فهذا وإن نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله لأنه وارث النبي إلا أنه لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق وقد قال أبو الأسود الدؤلي:

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فإذا انتهت عنه فأنت حكيم

فهناك يسمع ما تقول ويقتدى ... بالرأي منك وينفع التعليم

لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

وهو معنى موافق للنقل والعقل لا خلاف فيه بين العلماء اهـ كلام الشاطبي ملخصا والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة النقل وقاعدة الإسقاط]

[المسألة الأولى الإبراء من الدين هل يفتقر إلى القبول]

(الفرق التاسع والسبعون بين قاعدة النقل وقاعدة الإسقاط) التصرف في الحقوق والأملاك ينقسم إلى قسمين الأول النقل وهو تصرف يفتقر إلى القبول وينقسم إلى ما هو بعوض في الأعيان كالبيع والقرض وإلى ما هو بعوض في المنافع كالإجارة والمساقاة والمزارعة والقراض والجعالة وإلى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى والوقف والهبات والصدقات والكفارات والزكاة والمسروق من أموال الكفار والغنيمة في الجهاد فإن ذلك كله نقل ملك في أعيان بغير عوض، والقسم الثاني الإسقاط وهو تصرف لا يفتقر إلى القبول وهو إما بعوض كالخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد." (١)

"على كثير من الناس، وليس فيها إشكال بسبب ما تقدم من الفرق والبيان.

(الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه)

اعلم أن هذا الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة وهي أن الغزالي حكى الإجماع في إحياء علوم الدين والشافعي في رسالته حكاه أيضا في أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه، فمن باع وجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع، ومن آجر وجب عليه أن يتعلم ما شرعه الله تعالى في الإجارة ومن قارض وجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في القراض، ومن صلى وجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلاة وكذلك الطهارة وجميع الأقوال والأعمال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين، ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية.

ويدل على هذه القاعدة أيضا من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح - عليه السلام - ﴿إني أعوذ بك أن أسألك ما

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢/١٣٥

ليس لي به علم﴾ [هود: ٤٧] ومعناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم فدل ذلك على أنه لا يجوز له أن يقدم على الدعاء والسؤال إلا بعد علمه بحكم الله تعالى في ذلك السؤال، وأنه جائز وذلك سبب كونه – عليه السلام – عوتب على سؤال الله عز وجل لابنه أن يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد، وأنه مما ينبغي طلبه أم لا فالعتب **والجواب** كلاهما يدل على أنه لا بد من تقديم العلم بما

ـــــــــSقال (الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح) قلت: وما قاله في هذا الفرق مما وقفت عليه منه صحيح، ووقع فيه في النسخة التي رأيتها منه نقص دل عليه الكلام فلذلك قلت ما وقفت عليه..

ـــــــــQللإمام مالك لما اجتمع به في المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام عام حجه مع هارون الرشيد إلا أن مالكا قال له إن ذلك خلاف السنة فقال له أبو يوسف من أين لك ذلك وأنه خلاف السنة وقد صلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بالناس ركعتين قبلهما خطبة.

وهذه هي صلاة الجمعة فقال له مالك جهر فيهما أو أسر فسكت أبو يوسف وظهرت الحجة لمالك رضي الله تعالى عنهم أجمعين بسبب الإسرار لأن الجمعة جهرية فلما صلى – عليه السلام – ركعتين سرا دل ذلك على أنه صلى الظهر سفرية وترك الجمعة وإن الخطبة ليوم عرفة ولو لم يكن يوم الجمعة لتعليم الناس مناسك الحج لا ليوم الجمعة وذلك لأن الغالب على الحجيج السفر وفرض المسافر الظهر دون الجمعة فجعل النادر وهو المقيم بعرفة ومن منزلته قريب منها تبعا للغالب في ترك الجمعة فترك الجمعة على هذا التقدير ليس ترك الواجب وليس من مثله الجمع بين المغرب والعشاء للظلام والمطر والطين الذي وردت به السنة أما أولا فلأن تأخير الصلاة إلى وقتها ليس واجبا على الإطلاق بل هو واجب فيما عدا الحال التي شرع فيها الجمع أما في الحال التي شرع فيها الجمع كما هنا فليس تأخير صلاة العشاء مثلا إلى وقتها من الواجب بل هو جائز كما أن تقديمها إلى وقت الأولى ليس بواجب أصلا بل هو جائز إلا أن تقديمها لتحصيل فضل الجماعة أولى من تأخيرها إلى وقتها فلم يضع واجب بالجمع ولا قدم مندوب على واجب ولا خولفت في ذلك القاعدة المذكورة.

وأما ثانيا فلأنا لو سلمنا أن تأخير العشاء إلى وقتها واجب هنا أيضا وأن هذا الواجب إنما ضاع بالمندوب الذي هو وصف الجماعة لما يلحق الجماعة من الضرر الحاصل إما بخروجهم من المسجد إلى بيوتهم وعودهم لصلاة العشاء وإما بإقامتهم في المسجد حتى يدخل وقت العشاء ويصلوها لا نسلم أن هذا الضرر لا يندفع إلا بالجمع لجواز دفعه بغيره أيضا وهو تفويت فضيلة الجماعة بأن يخرجوا الآن ويصلوا في بيوتهم أفذاذا فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف والمعهود في الشريعة أن محل دفع الضرر بترك الواجب وتقديم المندوب عليه إذا تعين ذلك طريقا لدفع الضرر وإلا وجب تقديم الواجب وترك المندوب على القاعدة.

وأما ثالثا فلأنا ولو سلمنا أنه مع هذا التعارض وعدم تعين ترك الواجب طريقا لدفع الضرر ولا يجب تقديم الواجب مطلقا لأن المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب.

وهذا هو الغالب فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة حتى يكون أدنى رتب المصالح والندب يترتب عليه الثواب ثم تترقى المصلحة والندب وتعظم رتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات تليه

أدنى رتب الواجبات وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات ثم تترقى المفاسد والكراهة في العظم حتى يكون أعلى رتب المكروهات يليه أدنى المحرمات وقسم من المندوبات لا تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب بل تارة يساوي الواجب وتارة يفضله فيها فما ورد في الشريعة من تقديم المندوبات على الواجب كما هنا فإن المندوب الذي هو أداء العشاء في جماعة يجمعها مع العشاء قدم على الواجب." (١)

"وثانيها أن الصف الطويل أجمع الناس على صحة صلاته مع أنه خرج بعضه عن السمت قطعا فإن الكعبة عرضها عشرون ذراعا وطولها خمسة وعشرون ذراعا على ما قيل، والصف الطويل مائة ذراع فأكثر فبعضه خارج عن السمت قطعا فقولهم إن القاعدة استقبال السمت مشكل. وثالثها أن البلدين المتقاربين يكون استقبالهما واحدا مع أنا نقطع بأنهما أطول من سمت الكعبة ولم يقل أحد بأن صلاة أحدهما صحيحة والأخرى باطلة ولو قيل ذلك لكان ترجيحا من غير مرجح فإنه ليس إحداهما أولى من الأخرى بالبطلان فهذه أمور مجمع عليها كلها وجميعها يقتضي **الإشكال على** هاتين القاعدتين.

الجواب عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام – رحمه الله تعالى – بعد أن كان يورد هذا **الإشكال فلا** يجيبه أحد عنه فكان يقول الشيء قد يجب إيجاب الوسائل، وقد يجب إيجاب المقاصد فالأول كالنظر في أوصاف المياه فإنه واجب وجوب الوسائل فإنه يتوسل به إلى معرفة الطهورية وكالنظر في قيم المتلفات فإنه وسيلة إلى معرفة قيمة المتلف، وكالسعي إلى الجمعة واجب؛ لأنه وسيلة إلى إيقاعها في الجامع، وكذلك السفر إلى الحج وهو كثير في الشريعة، ومثال ما يجب وجوب المقاصد الصلوات الخمس وصوم رمضان والحج والعمرة والإيمان والتوحيد وغير ذلك مما هو واجب؛ لأنه مقصد لنفسه لا؛ لأنه وسيلة لغيره

ـــــSقال (وثانيها أن الصف الطويل أجمع الناس على صحة صلاته إلخ) قلت هو أقوى حجج القائلين بالجهة قال: (**والجواب** عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام – رحمه الله تعالى – إلى قوله لا أنه وسيلة لغيره) . قلت: ما ذكره حاكيا له عن عز الدين من أن الواجب على ضربين: واجب وجوب الوسائل، وواجب وجوب المقاصد صحيح كما ذكر

ـــــQيلزم عليه أنه مالك الجنس المتحقق في فرد ما فتأمل بإنصاف السؤال الثاني أنهم وافقوا الجمهور على أن الصيعان المستوية من الصبرة والأرطال المستوية من الزيت تملك أعيانها وإنما تعين بالتعيين مع أن الأغراض مستوية في تلك الأفراد استواءها في أعيان النقود وقول الأصل إن الصيعان والأرطال المستوية وسائل لتحصيل الأغراض من السلع والمقاصد إنما هي السلع فتقع المشاحنة من تعييناتها من حيث إنها مقاصد والسلع وإن لم تتعلق الأغراض بأفرادها كأعيان النقود إلا أن أعيان النقود تفارقها في أنها وسائل لتحصيل الأغراض من السلع فاجتمع فيها أمران كونها وسائل وعدم تعلق الأغراض بخلاف السلع فلم يوجد إلا الثاني فقط قال ابن الشاط إنه فرق لا أثر له لاحتمال أن يكون لصاحب ذلك المعين غرض فيه فإن لم يكن ذلك الغرض من الأغراض المعتادة فالصحيح تعين النقدين بالتعين ولزوم رد المغصوب منهما بعينه إلا أن يفوت فيلزم البدل والله أعلم اهـ فتأمل.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٤٨/٢

الصورة الثانية قول ابن القاسم لا يجوز لمن له دين على رجل أن يأخذ منه ما يتأخر قبضه كدار يسكنها أو ثمرة يتأخر جذاذها أو عبد يستخدمه ونحو ذلك لأنه فسخ دين في دين لأن هذه الأمور لما كانت يتأخر قبضها أشبهت الدين وفيها مفسدة الدين من جهة أن فيها المطالبة ففيه مخالفة لما في هذا الفرق من أن المعين لا يكون في الذمة فلا يكون دينا.

وأما على قول أشهب يجوز ذلك وليس هذا فسخ دين في دين بل دين معين في معين فلا مخالفة فمن هنا جرى عمل الشيخ علي الأجهوري على قول أشهب فكانت له حانوت ساكن فيها مجلد الكتب وكان إذا ترتب له أجرة في ذمته يستأجره بها على تجليد كتبه ويقول هذا على قول أشهب وصححه المتأخرون وأفتى به ابن رشد كما في حاشية الصاوي على شرح أقرب المسالك والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض من غير تخيير وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض مع التخيير]

(الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض من غير تخيير فيترتب عليه مسببه وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض مع التخيير فلا يترتب عليه مسببه ولم يميز أحدهما عن الآخر إلا بالتخيير وعدمه مع اشتراكهما في الوجود والسلامة عن المعارض) وذلك أن أجزاء الوقت كالذي بين الزوال إلى آخر القامة إنما يجب منها لأداء الظهر جزء واحد فقط فإذا تصرفت المرأة في ضياع ما عدا الآخر منها بالإتلاف ثم طرأ عليها عذر الحيض في ذلك الجزء الآخر قام وجود ذلك العذر فيه مقام وجوده في جميع أجزاء الوقت فكما أن وجوده في جميعها يسقط الصلاة كذلك وجوده في الجزء الآخر يسقطها إذ من حجة المرأة أن تقول إن تسلطي على أول الوقت بالتخيير بين أجزاء القامة في إيقاع الصلاة ينفي عني وجوب الصلاة فإني جعل لي أن أؤخر وأعين مطلق جزء من القدر المشترك بين أجزاء القامة في الجزء الأخير فلما عينه تلف بالحيض وما سر ذلك إلا التخيير هنا بخلاف رؤية الهلال فإنه سبب لوجوب الصوم يترتب عليه إذا وجد سالما عن المعارض الوجوب بلا تخيير فمن هنا يظهر قول المالكية المعتبرة من الأوقات في الصلوات أواخرها دون أوائلها.

فإن وجد العذر المسقط للصلاة آخر الوقت." (١)

"وبهذه المباحث أيضا يظهر ما قاله العلماء أن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن عزل الأول وولى الثاني، وكان ذلك واجبا عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل منهما، ويحرم عليه أن يعزل الأعلى بالأدنى لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأعلى ولا ينفذ عزل الأعلى؛ لأن الإمام الذي عزله معزول عن عزله، وإنما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك لقوله تعالى ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ [الأنعام: ١٥٢] وإذا كان الوصي معزولا عن غير الأحسن في مال اليتيم فمصلحة جميع المسلمين أولى بذلك.

فالإمام الأعظم معزول عن عزل الأصلح للناس، ومما يدل على ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - «من ولي من أمور

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٥٣/٢

أمتي شيئا ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام»

ـــــــS العلو والرئاسة، وإنهم لما رأوا أن الأمر لا يصفو لهم طلبوا الشركة فإن ذلك كله أمر لا يليق بهم، ولا تصح نسبة مثله إليهم، وليس الظن بهم إلا أنهم طلبوا ذلك لتحصيل الأجور الحاصلة لمتولي أمر الإمامة على الوجه الشرعي فلما لم يساعدوا على ذلك طلبوا الشركة طمعا في تحصيل بعض تلك الأجور إذ تعذر تحصيل جميعها هذا هو اللائق بهم لا ما ذكره من إيثار الرئاسة الدنيوية التي لا تناسب أحوالهم في بذلهم في ذات الله تعالى أنفسهم وأموالهم. والله أعلم.

قال: (وبهذه المباحث أيضا يظهر ما قاله العلماء أن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن عزل الأول وولى الثاني، وكان ذلك واجبا عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل إلى آخر ما قاله في هذا الفرق) . قلت: ما حكاه عن العلماء من أن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء عزل المتولي ينبغي أن يحمل على أن المتولي مقصر عن الأهلية لا على أنه أهل، ولكن غيره أمس منه بالأهلية، ودليل ذلك أن المصلحة المقصودة من القضاء تحصل من المفضول المتصف

ـــــــQ منه قال تعالى ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾ [الشورى: ٣٠] ظهر لك أن ما وقع لمالك - رحمه الله - فيمن ترك الإقامة أو غيرها من المندوبات أنه يستغفر الله وقد اتفق الجلاب والتهذيب على نقل ذلك عنه هو أنه يتعين على الإنسان الاستغفار لأجل ما دل عليه تركها من ذنوب سالفة لا أنه يعتقد أن الاستغفار يشرع في ترك المندوبات وظهر أن الفرق بين هاتين القاعدتين هو أن الاستغفار في ترك المحرمات وترك الواجبات لأجلها مطابقة وفي ترك المندوبات لأجل ما دلت عليه بطريق الالتزام لا أنه لها مطابقة وبه ينحل كل **إشكال يرد** على ما وقع للعلماء من ذكر الاستغفار عن ترك المندوبات والله سبحانه وتعالى أعلم

[الفرق بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح]

الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه)

الجهل والنسيان وإن اشتركا في أن المتصف بواحد منهما غير عالم بما أقدم عليه إلا أنه يفرق بينهما من جهتين الجهة الأولى أن النسيان يهجم على العبد قهرا بحيث لا تكون له حيلة في دفعه عنه بخلاف الجهل فإن له حيلة في دفعه بالتعلم الجهة الثانية أن الأمة قد أجمعت على أن النسيان لا إثم فيه من حيث الجملة ودل قوله - عليه السلام - «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» على أن الناسي معفو عنه.

وأما الجهل فليس كذلك لأن من القاعدة التي حكى الغزالي في إحياء علوم الدين والشافعي في رسالته الإجماع عليها من أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه، ويدل عليها من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح - عليه السلام - ﴿إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم﴾ [هود: ٤٧] إذ معناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم وذلك أنه - عليه السلام - لما عوتب على سؤال الله عز وجل لابنه أن يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد، وأنه مما ينبغي طلبه أم لا.

وأجاب بما ذكر كان كلا العتب **والجواب** يدل على أنه لا بد من تقديم العلم بما يريد الإنسان أن يشرع فيه، وكذا قوله

تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] حيث نهى الله تعالى نبيه – عليه السلام – عن اتباع غير المعلوم، فدل على أنه لا يجوز الشروع في شيء حتى يعلم، وكذا قوله – عليه السلام – «طلب العلم فريضة على كل مسلم» يعلم أن طلب العلم واجب عينا في كل حالة يقدم عليها الإنسان فمن با ع فمن باع يجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع، ومن آجر يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في الإجارة، ومن قارض يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في القراض ومن صلى يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلاة، وهكذا الطهارة وجميع الأقوال والأعمال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم فقد أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعمل فقد عصى الله معصيتين، ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية فمن هنا قال الشافعي – رحمه الله تعالى – طلب العلم قسمان فرض عين وفرض كفاية، ففرض العين علمك بحالتك التي أنت فيها وفرض الكفاية ما عدا ذلك.

وقال مالك – رحمه الله – إن الجهل في الصلاة كالعمد، والجاهل كالمتعمد لا كالناسي بل قال العلامة الأمير في شرحه على نظم بهرام فيما لا يعذر فيها بالجهل للقاعدة أن الجاهل في." (١)

"بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبره بما يعلمه، وشهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى ﴿والله على كل شيء شهيد﴾ [المجادلة: ٦] أي عليم وهو في الآية بمعنى حضر قال وتقدير الآية فمن حضر منكم المصر في الشهر فليصمه أي حاضرا مقيما احترازا من المسافر فإنه لا يلزمه الصوم، وإذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه دلالة على اعتبار الرؤية ولا على اعتبار الحساب أيضا فإن الحضور في الشهر أعم من كونه ثبت بالرؤية أو بالحساب فلأجل هذا الفرق قال الفقهاء رحمهم الله تعالى إن كان هذا الحساب غير منضبط فلا عبرة به، وإن كان منضبطا لكنه لم ينصبه صاحب الشرع سببا فلم يجب به صوم والحق من ترديد الفقهاء – رحمهم الله – هو القسم الثاني دون الأول غير أن هاهنا إشكالين أحدهما في أوقات الصلوات والآخر في رؤية الأهلة.

الإشكال الأول في أوقات الصلوات وذلك أنه جرت عادة المؤذنين وأرباب المواقيت بتيسير درج الفلك فإذا شاهدوا المتوسط من درج الفلك أو غيرها من درج الفلك الذي يقتضي أن درجة الشمس قربت من الأفق قربا يقتضي أن الفجر طلع أمروا الناس بالصلاة والصوم مع أن الأفق يكون صاحيا لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع، ومع ذلك فلا يجد الإنسان للفجر أثرا ألبتة، وهذا لا يجوز فإن الله تعالى إنما نصب سبب وجوب للصلاة ظهور الفجر فوق الأفق، ولم يظهر فلا تجوز الصلاة حينئذ فإنه إيقاع للصلاة قبل وقتها وبدون سببها، وكذلك القول في بقية إثبات أوقات الصلوات (فإن قلت) هذا جنوح منك إلى أنه لا بد من الرؤية، وأنت قد فرقت بين البابين، وميزت بين القاعدتين بالرؤية وعدمها، وقلت السبب في الأهلة الرؤية وفي أوقات الصلوات تحقيق الوقت دون رؤيته فحيث اشترطت الرؤية فقد أبطلت ما ذكرته من الفرق.

قلت سؤال حسن (**والجواب** عنه) أني لم أشترط الرؤية في أوقات الصلوات لكني جعلت عدم اطلاع الحس على عدم الفجر دليلا على

S———. . . . .

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٢/٢

ـــــــــــهالمذكورة، والثلث الأخير من الليل وإن اشتهر به تعالى اشتهار المساجد، وشرع فيه ما يناسبه من الدعاء والتضرع والاستغفار كما علمت لما أنه يلزمنا ذلك فيه تعظيمه كما إن شأن الأزمنة التي جرت عادة الملوك بالقدوم فيها على الرعايا أن تعظم في المدائن بالزينة ونحوها من أسباب الاحتفال، إلا أن تعظيمه لم يكن بالصوم لأن الليل لا يلائم الصوم، والفرق إنما هو بين تعظيم البقاع المعظمة بالصلاة والأزمنة المعظمة بالصوم فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المراثي مباحة]

(الفرق المائة بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المراثي مباحة) ليس الأمر على تحريم النواح وتفسيق النائحة مطلقا ولا على إباحة المراثي وعدم تفسيق الشعراء الذين يرثون الموتى من الملوك والأعيان مطلقا، وإن اشتهر ذلك بين الناس بل الحق أن كلا من النواح والمراثي على أربعة أقسام حرام كبيرة وحرام صغيرة ومباح ومندوب، أما ضابط ما هو حرام كبيرة من النواح والمراثي، فكل كلام يقرر في النفوس ويوضح للأفهام نسبة الرب سبحانه وتعالى إلى الجور في قضائه والتبرم بقدره، وأن الواقع من موت هذا الميت لم يكن مصلحة بل مفسدة عظيمة فيحمل السامعين على اعتقاد ذلك يكون حراما كبيرة نظما كان أو نثرا مرثية أو نواحا، وذلك كأن تقول النائحة لفظا يقتضي فرط جمال الميت وحسنه وكماله وشجاعته وبراعته وأبهته ورئاسته، وتبالغ فيما كان يفعل من إكرام الضيف والضرب بالسيف والذب عن الحريم والجار إلى غير ذلك من صفات الميت التي يقتضي مثلها أن لا يموت، فإن بموته تنقطع هذه المصالح، ويعز وجود مثل الموصوف بهذه الصفات، ويعظم التفجع على فقد مثله، وأن الحكمة كانت تقتضي بقاءه وتطويل عمره لتكثر تلك المصالح في العالم، وكأن يقول الشاعر في رثائه:

مات من كان بعض أجناده الموت ... ومن كان يختشيه القضاء

فيتضمن شعره من التعريض للقضاء بقوله: من كان بعض أجناده الموت تعظيما لشأن هذا الميت، وأن مثل هذا الميت ما كان ينبغي أن يخلو منه منصب الخلافة، ومتى تأتي الأيام بمثل هذا ونحو ذلك، ويشير قوله يختشيه القضاء إلى أن الله تعالى كان يخاف منه، وهذا إذا لم يكن كفرا صريحا وهو الظاهر من لفظه فهو قريب منه، فلذا لما حضر الشيخ عز الدين بن عبد السلام في المحفل الذي جمع فيه الملك الصالح الأكابر والأعيان والقراء والشعراء لعزاء الخليفة ببغداد، وأنشد بعض الشعراء في مرثيته: مات من كان بعض أجناده الموت وسمعه الشيخ أمر بتأديبه وحبسه وأغلظ الإنكار عليه، وبالغ في تقبيح رثائه، وأقام بعد التعزير في الحبس زمانا طويلا، ثم استتابه بعد شفاعة الأمراء والرؤساء فيه، وأمره أن ينظم قصيدة يثني فيها على الله عز وجل تكون مكفرة لما تضمنه شعره من التعرض للقضاء والإشارة إلى أن الله تعالى كان يخاف من الميت، والشعراء كثيرا ما يهجمون على أمور صعبة مثل ذلك رغبة في الإغراب والتمدح بأنه طرق معنى لم يطرق قبله فيقعون في هذا ومثله، ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله ﴿ألم تر أنهم في كل واد يهيمون﴾ [الشعراء: ٢٢٥] قال المفسرون هذه الأودية هي أودية الهجاء المحرم ونحوه مما لا يحل قوله وهذا القسم شر النواح والمراثي وعليه يحمل حديث إن النائحة تكسى يوم." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٠/٢

"عدمه وأنه في نفسه لم يتحقق؛ لأن الرؤية هي السبب ونظيره في الأهلة لو كانت السماء مصحية والجمع ثير ولم ير الهلال جعلت ذلك دليلا على عدم خلوص الهلال من شعاع الشمس.

وكذلك لو رأيت الظل عند الزوال مائل لجهة المغرب، ولم أره مائلا إلى جهة المشرق بل متوسطا بين الجهتين جعلت ذلك دليلا على عدم دخول الوقت وعدم السبب ففرق بين كون الحس سببا وبين كونه دالا على عدم السبب فإني في الفجر جعلته دليلا على عدم السبب لا أني اشترطت الرؤية، ولذلك أني لم أستشكل ذلك إلا والسماء مصحية والحس لا يجد شيئان من الفجر، أما لو كان حسابهم يظهر معه الفجر مع الصحو طالعا من الأفق ويخفى مع الغيم لم أستشكله، وقلت: إنما يخفى لأجل الغيم لا لأجل عدمه في نفسه لكن لما رأيت حسابهم في الصحو لا يظهر معه الفجر علمت أن حسابهم يقارن عدم السبب فإن الحس كما يدل على وجود الفجر يدل أيضا على عدمه باتساق الظلمة وعدم الضياء، فهذا **جواب** هذا السؤال لا أني سويت بين الأهلة وأوقات الصلوات فتأمل ذلك **الإشكال الثاني** أن المالكية جعلوا رؤية الهلال في بلد من البلاد سببا لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض ووافقتهم الحنابلة – رحمهم الله – على ذلك.

وقالت الشافعية – رحمهم الله – لكل قوم رؤيتهم واتفق الجميع على أن لكل قوم فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاءهم فإن الفجر إذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل وعند آخرين نصف النهار وعند آخرين غروب الشمس إلى غير ذلك من الأوقات وما من درجة تطلع من الفلك أو تتوسط أو تغرب إلا فيها جميع الأوقات بحسب آفاق مختلفة وأقطار متباينة فإذا طلعت الشمس في أقصى المشرق كان نصف الليل عند البلاد المغربية منهم أو أقل من ذلك أو أكثر على حسب البعد عن ذلك الأفق غربت الشمس في أقصى المغرب

S———. . . . .

Q———القيامة قميصين قميص من جرب وقميص من قطران، وسره أن الأجرب سريع الألم لتقرح جلده والقطران يقوي شعلة النار فيكون عذاب النائحة بالنار بسبب هذين القميصين أشد العذاب. وحديث أبي داود «لعن الله النائحة والمستمعة» .

وأما ضابط ما هو حرام صغيرة فكل كلام نظما أو نثرا مرثية أو نواحا لم يصل إلى الغاية المذكورة في القسم الأول إلا أنه يبعد السلوة عن أهل الميت، ويهيج الأسف عليهم حتى يؤدي إلى تعذيب نفوسهم وقلة صبرهم وضجرهم، وربما بعثهم على القنوط وشق الجيوب وضرب الخدود يكون حراما صغيرة وعليه يحمل ما جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من التصريح بتحريم النواح نعم قال سند من أصحابنا إنما يحرم النواح من النائحة التي تتخذه صنعة قال وإلا فالمرة مكروهة لما في البخاري «أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ترك نساء جعفر لم يسكتهن» ، وفيه عن جابر – رضي الله عنه – جيء بأبي يوم أحد وقد مثل به وساق الحديث إلى أن قال «فسمع صوت نائحة فقال من هذه فقالوا ابنة عمر فقال فلتبكي أو لا تبكي ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفع وفيه عن أم عطية – رضي الله عنها – أخذ علينا النبي – صلى الله عليه وسلم – أن لا ننوح فما وفت منا امرأة غير خمس نسوة سمتهن» وأما ضابط ما هو مباح من النواح والمراثي فكل كلام لم يكن فيه شيء مما في القسمين قبله بل ذكر فيه دين الميت، وأنه انتقل إلى جزاء أعماله الحسنة

ومجاورة أهل السعادة.

وأنه أتى عليه ما قضى على عامة الناس، وأن هذا سبيل لا بد منه وأنه موطن اشترك فيه جميع الخلائق وباب لا بد من دخوله يكون مباحا خاليا عن التحريم، ومنه ما رثى به ابن عمر أخاه عاصما لما مات فقال:

فإن تك أحزان وفائض دمعة ... جرين دما من داخل الجوف منقعا

تجرعتها في عاصم واحتسيتها ... فأعظم منها ما احتسى وتجرعا

فليت المنايا كن خلفن عاصما ... فعشنا جميعا أو ذهبن بنا معا

دفعنا بك الأيام حتى إذا أتت ... تريدك لم نسطع لها عنك مدفعا

فهذا رثاء مباح لا يحرم مثله، وليس فيه ما يشير إلى التجوير ولا تسفيه القضاء بل إنه حزين متألم لميته، وكان يشتهي لو مات معه فهذا أمر قريب لا غرو فيه، وأما ضابط المندوب من النواح والمراثي فكل كلام زاد على ما في قسم المباح من أمر أهل الميت بالصبر وحثهم على طلب الأجر والثواب، وأنهم ينبغي لهم أن يحتسبوا ميتهم في سبيل الله تعالى ويعتمدون في حسن الخلف على الله تعالى ونحو ذلك يكون مندوبا إليه مأمورا به.

ومنه ما روي أن العباس بن عبد المطلب – رضي الله عنه – لما مات عظم مصابه على ابنه عبد الله وعظم خطبه وجلت رزيته في صدور الناس فإنه – رضي الله عنه – عم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وبقي بعد وفاته – صلى الله عليه وسلم – مثل والده وكان يقال من أشجع الناس فيقال العباس ومن أعلم الناس فيقال العباس ومن أكرم الناس فيقال العباس وكان ابنه عبد الله – رضي الله عنهما – عظيما عند الناس في نفسه؛ لأنه كان ترجمان القرآن وافر العقل جميل المحاسن والجلالة والأوصاف الحميدة فأحجموا عن تعزيته إجلالا له ومهابة بسبب عظمته في نفسه، وأقاموا على ذلك شهرا كما ذكره المؤرخون فبعد الشهر قدم أعرابي من البادية فسأل عن عبد الله بن عباس فقال له الناس ما تريد." (١)

"يقال شارب الخمر مفسدة، ويصح أن يقال شارب الخمر ساقط العدالة، ولا يصح أن يقال شرب الخمر ساقط العدالة فظهر أن أحكام الصفات لا تنتقل للموصوفات وأحكام الموصوفات لا تنتقل للصفات، وظهر أن النهي في الصوم عن الموصوف وفي الصلاة في الدار المغصوبة عن الصفة، وأن الأحكام على إحدى الجهتين لا تنتقل للأخرى فإن قلت لو نذر الصلاة في الدار المغصوبة لم ينعقد نذره كما في صوم يوم النحر فهما سواء قلت لا لأنهم قالوا إن الصلاة إذ وقعت في الدار المغصوبة تبرئ الذمة.

وقالوا إذا وقع الصوم في يوم النحر ويوم الفطر لا ينعقد قربة وبراءة الذمة بالصلاة في الدار المغصوبة يقتضي أنها انعقدت قربة؛ لأن الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجبا فضلا على أنه ليس بقربة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب فإن قلت الصوم والصلاة كلاهما قربة بالإجماع، والنهي والمفسدة إنما جاء من جهة أمر خارجي وهو الزمان في الصوم والمكان في الصلاة فأنت إذن فرعت على مذهب من يرى أن النهي عن الوصف لا يتعدى إلى الأصل لزم ذلك فيما قاله أبو حنيفة – رحمه الله – في عقود الربا أن الوصف يبطل ويصح الأصل

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨١/٢

لسلامته عن النهي والمفسدة فيلزمك أن تلتزم مذهبه وإن فرعت على مذهب من يرى أن البابين واحد وهو مذهب أحمد فيلزمك أن تلتزم ما قاله في إبطال الصلاة في الدار المغصوبة وبالثوب المغصوب وإبطال الوضوء بالماء المغصوب ونحو ذلك من فروع الحنابلة وأنت لم تقل بهذا المذهب ولا بذاك فكان مذهبنا مشكلا فتحتاج **الجواب** لمالك والشافعي عن هذا **الإشكال وإن** تبطل الفرق الذي ذكرته بين الصلاة والصوم فإنك إن اعتبرت الأصل والوصف وفرقت بينهما كقول أبي حنيفة لزمك الصحة في الصلاة والصوم؛ لأن النهي لأمر خارجي وهو الزمان والمكان وإن سويت كما قاله أحمد لزمك البطلان فيهما، وعلى

ـــــS. . . . .

ـــــQعلى نظام واحد طول الدهر بتقدير العزيز العليم قال الله تعالى ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾ [يس: ٣٩] .

وقال تعالى ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾ [الرحمن: ٥] أي هما ذو حساب فلا ينخرم ذلك أبدا كما لا ينخرم حساب الفصول الأربعة التي هي الصيف والشتاء والربيع والخريف، والعوائد إذا استمرت أفادت القطع كما إذا رأينا شيخا نجزم بأنه لم يولد كذلك بل طفلا لأجل عادة الله تعالى وإن جوز العقل ولادته كذلك إلا أنه يعتمد في خروج الأهلة من الشعاع على حصول القطع بالحساب كما اعتمد عليه في أوقات الصلوات؛ لأنه لا غاية بعد حصول القطع بسبب أن صاحب الشرع لم ينصب خروج الأهلة من الشعاع سببا للصوم كما نصب أوقات الصلوات سببا لوجوبها نصب رؤية الهلال خارجا من شعاع الشمس أو إكمال العدة ثلاثين ولم يتعرض لخروج الهلال عن الشعاع فقد قال – صلى الله عليه وسلم – «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس كما قال تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] ثم قال – صلى الله عليه وسلم – فإن غم عليكم أي خفيت عليكم رؤيته فاقدروا له وفي رواية «فأكملوا العدة ثلاثين» .

قال البناني على عبق وفي الحديثين ثلاثة أقوال: الأول للإمام مالك أن الثاني تفسير للأول. والثاني للطحاوي أنه ناسخ، وأن التقدير في الأول معناه أن ينظر إلى الهلال ليلة الواحد والثلاثين فإن سقط لستة أسباع ساعة فهو من تلك الليلة، وإن سقط لضعفها فما قبلها، والثالث لابن رشد بالجمع بينهما، وأن التقدير في الأول أن ينظر في الشهور التي قبل شعبان فإن توالى ثلاثة على الكمال حمل على النقض، وإلا حمل على الكمال وهو محمل الحديث الثاني قال الحطاب، والأول هو الحق الذي لا غبار عليه اهـ.

وقد تبع عج في قوله لا يتوالى النقص في أكثر من ثلاثة من الشهور يا فطن كذا توالي خمسة مكملة هذا الصواب وسواه أبطله لابن رشد إلا أن فيه بعض مخالفة له، والظاهر أنه أشار بقوله هذا الصواب إلخ لكلام ابن رشد والطحاوي لا كما فهم عبق ومحل ثبوت رمضان بكمال شعبان إذا لم تكن السماء مصحية ليلة الحادي والثلاثين من شعبان، وقد كان هلال شعبان ثبت برؤية عدلين ليلة ثلاثين من رجب وإلا فلا يثبت بكمال شعبان لتكذيب الشاهدين أولا كما في خش، وهو صحيح اهـ بتصرف ولا دلالة في قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] على هذا المطلوب لما مر أول الكتاب عن أبي علي من أن شهد فيه بمعنى حضر.

قال والتقدير فمن حضر منكم المصر في الشهر فليصمه أي حاضرا مقيما احترازا من المسافر فإنه لا يلزمه الصوم، وإذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه دلالة على اعتبار الرؤية ولا على اعتبار الحساب أيضا فإن الحضور في الشهر أيضا أعم من كونه ثبت بالرؤية أو بالحساب فالحق من ترديد المالكية والشافعية رحمهم الله تعالى في اعتبار دلالة الحساب على خروج الهلال من الشعاع وعدم اعتباره ما هو المشهور في المذهبين من عدم اعتباره حتى قال سند من أصحابنا فلو كان الإمام يرى الحساب فأثبت الهلال به لم يتبع لإجماع السلف على خلافه، وبالجملة فصاحب الشرع نصب تحقيق أوقات الصلوات سببا لوجوبها بحيث لا يكون الحس دالا على." (١)

"التقديرين بطل ما حاولته من الفرق قلت سؤالات حسنة **والجواب** عنها أني ألتزم الفرق بين الأصل والوصف ولا أسوي كما قالته الحنابلة.

ولا يلزمني عقود الرب بسبب أن انتقال الإملاك في المعاوضات يعتمد الرضا لقوله - عليه الصلاة والسلام - «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه» ، وصاحب الدرهم أو الصاع من البر ما رضي بإخراجه من ملكه إلا مقابلا بدرهمين أو صاعين فإذا أسقطنا أحد الدرهمين أو أحد الصاعين بطل ما حصل به الرضا، ونقل الملك بغير رضا لا يجوز ويلزم أيضا نقل الملك بغير عقد فإن متعلق العقد ومقتضاه إنما هو هذا المجموع إما درهم بدرهم فلم يقتضه العقد بل اقتضى عدمه فإن مفهوم قول القائل بعتك درهما بدرهمين أنه لا يبيعه درهما بدرهم، وإذا لم يوجد العقد يكون نقل الملك بغير رضا ولا عقد وهو خلاف الإجماع بخلاف الصلاة موجب الأمر بجملته وجد في الصلاة في الدار المغصوبة فإن الآمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب بل حرم الله تعالى الغصب ولم يشترط فيه عدم الصلاة، وأوجب الصلاة ولم يشترط فيه عدم الغصب فقد وجد مقتضى الأمر بجملته ومقتضى النهي بجملته فوجب اعتبارهما وأن يترتب على كل واحد منهم مقتضاه كما أن الله تعالى حرم السرقة، ولم يشترط فيه عدم الصلاة، وأوجب الصلاة ولم يشترط فيها عدم السرقة فإذا سرق في صلاته فقد وجد موجب الأمر بجملته وموجب النهي بجملته، فوجب أن يترتب على كل واحد منهما مقتضاه فتبرأ ذمته بالصلاة، ونقطعه للسرقة عملا بتحقق السببين فهذا هو الفرق بين العقود ومقتضياتها وبين الأوامر وموجباتها فتأمل ذلك فهو من النظر الجميل والبحث الدقيق.

وأما ما ذكرته من سقوط الفرق بسبب أنهما قربتان في أنفسهما، والنهي إنما جاء من أمر خارجي فأقول ورود النهي عن العبادة الموصوفة يدل على أن العبادة الموصوفة عرية عن المصلحة التي في العبادة التي ليست

ـــــS. . . . .

ـــــQعدم دخول الوقت بأن يرى الإنسان الظل عند الزوال متوسطا بين جهتي المشرق والمغرب لا مائلا لجهة المشرق، أو لا يجد الإنسان للفجر أثرا ألبتة مع كون الأفق صاحيا لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع فما جرت به عادة المؤذنين وأرباب المواقيت من تسيير درج الفلك فإذا شاهدوا ما يقتضي من درج الفلك المتوسط أو غيره أن الفجر طلع أمروا الناس بالصلاة والصوم.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٤/٢

وإن كان الإنسان لا يجد للفجر أثرا ألبتة والأفق صاح لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع مشكل، ونصب رؤية الهلال خارجا من شعاع الشمس أو إكمال العدة ثلاثين سببا لوجوب صوم رمضان، ولم ينصب تحقيق الخروج بدون رؤيته كما في أوقات الصلوات سببا لذلك فاشترط في سببية أوقات الصلوات التحقيق دون الرؤية وفي سببية الهلال الرؤية دون مجرد التحقيق إلا أن جعل المالكية والأحناف والحنابلة رؤية الهلال في بلد من البلدان سببا لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض خلافا للشافعية في جعلهم لكل قوم رؤيتهم مع اتفاق الجميع على أن لكل قوم فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاءهم نظرا لسكون الفجر إذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل وعند آخرين نصف النهار وعند آخرين غروب الشمس إلى غير ذلك من الأوقات مشكل إذ لا فارق بين أوقات الصلوات ورؤية الهلال ضرورة أن ما من درجة تطلع من الفلك أو تتوسط أو تغرب إلا وفيها جميع الأوقات بحسب آفاق مختلفة وأقطار متباينة حتى إن جماعة من الفقهاء أشكلت عليهم مسألة أخوين ماتا عند الزوال أحدهما بالمشرق والآخر بالمغرب أيهما يرث صاحبه فأفتى الفضلاء منهم بناء على هذا الاختلاف بأن المغربي يرث المشرقي؛ لأن زوال المشرق قبل زوال المغرب فالمشرقي مات أولا فيرثه المغربي المتأخر لبقائه بعده حيا متأخر الحياة نعم قدم هذا **الإشكال في** الفرق الأول موضحا، ومر **جوابه** به بما فيه كفاية ومنقع لمن له قلب ومسمع والله أعلم.

[الفرق بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة تنعقد قربة]

(الفرق الثالث والمائة بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة تنعقد قربة بخلاف الصيام في أيام الأعياد والجميع منهي عنه) اعلم رحمك الله تعالى أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك، وقد نهى عن ذلك في مواضع ففي الصحيحين أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عن صوم الفطر ويوم النحر وعن بيع درهم بدرهمين فاختلف المجتهدون في بقاء ذلك الوضع الشرعي في المواضع المنهي عنها فيكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب وفي ارتفاعه فيها فلا يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب، فحكم بالارتفاع مالك والشافعي رحمهما الله تعالى نظرا لكون النهي عن العبادة الموصوفة بكونها في الزمان أو الحالة المعينة من بين سائر الأزمنة أو الحالات يدل على اختلاف الأصل؛ لأنه يفهم منه على قواعدهما أن يكون عدم ذلك الوصف شرطا في صحة تلك العبادة فحيث وقعت موصوفة به وقعت فاسدة لعينها أي لذاتها وماهيتها؛ لأنها حينئذ فقد شرطها، والقاعدة أن ما فقد ما يتوقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فهو باطل وفاسد وحكم بعدم الارتفاع أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - نظرا لكون النهي." (١)

"أما الأول **فالجواب** عنه وهو الفرق المقصود هاهنا أن صوم يوم الشك عندنا دائر بين التحريم والندب فتعين الترك إجماعا على هذا التقدير، وإنما قلنا إنه دائر بين التحريم والندب؛ لأن النية الجازمة شرط وهي هاهنا متعذرة، وكل قربة بدون شرطها حرام فصوم هذا اليوم حرام فإن كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه، وإن كان من شعبان فهو مندوب فقد تبين أنه دائر بين التحريم والندب لا بين الوجوب والندب، وهذا هو الفرق ومما يدل على تحريمه ما ورد في الحديث «من صام

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٥/٢

يوم الشك فقد عصى أبا القاسم» .

وأما الثاني **فالجواب** عنه أن رمضان عبادة واحدة وإنما الأكل بالليل رخصة لقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] والأمر ظاهر في صوم جميع الشهر فالأصل في الليل الصوم، وكذلك كان في صدر الإسلام ثم رخص فيه فكان من نام لا يحل له بعد ذلك وطء امرأته حتى نزل قوله تعالى ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة: ١٨٧] ،

ـــــــSقوله مع أنه إن كان من شعبان فهو مندوب ليس بمسلم بل هو من شعبان لا على القطع بل على الشك، وهو ممنوع الصوم للنهي عنه الوارد في الحديث، وعلى هذا **الإشكال في** قولنا بالمنع من صومه، أما على قول الحنابلة فصومه على وجه الاحتياط فجار على قاعدة الفرق المذكور، وذلك والله أعلم لعدم صحة الحديث عندهم.

قال: (أما الأول **فالجواب** عنه وهو الفرق المقصود هاهنا إلى قوله «فقد عصى أبا القاسم») قلت: ما قاله من أنه دائر بين التحريم لتعذر النية الجازمة وبين الندب ليس بمسلم من جهة أن لقائل أن يقول ليست النية الجازمة شرطا إلا مع عدم تعذرها، وما ذكره لم يأت عليه بحجة فلا يبقى إلا الحديث إن صح.

قال: (وأما الثاني **فالجواب** عنه أن رمضان عبادة واحدة، وإنما الأكل بالليل رخصة إلى قوله

ـــــــQخلافا لأبي حنيفة – رحمه الله تعالى – فلا فرق بينهما عند أبي حنيفة وابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا.

وإنما الفرق بينهما على مشهور مالك وقول الشافعي فعندهما نذر صوم يوم النحر لا ينعقد ونذر الصلاة في الدار المغصوبة ينعقد؛ لأنهم قالوا إن الصلاة إذا وقعت في الدار المغصوبة تبرئ الذمة وبراءة الذمة بها يقتضي أنها انعقدت قربة؛ لأن الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجبا فضلا على أنه ليس بقربة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب، وذلك لأنهما التزما الفرق بين الوصف والمجاور بأن المأمور به المنهي عنه لمجاوره يوجد بفعله موجب الأمر بجملته فإن الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب بل أوجبها، ولم يشترط عدمه فيها والناهي عن الغصب لم يشترط فيه عدم الصلاة بل حرمه، ولم يشترط عدمها فيه فكل من الأمر والنهي وجد مقتضاه بجملته فوجب اعتبارهما، وأن يترتب على كل منهما مقتضاه، وأن المأمور به المنهي عنه لوصفه لا يوجد بفعله موجب الأمر بجملته لفقد شرطه الذي يتوقف عليه، وهو عدم الوصف فصوم يوم العيد مأمور به ومنهي عن إيقاعه في يوم العيد فيكون عدم إيقاعه في يوم العيد شرطا فيه لا يوجد بفعله موجب الأمر إلا بتحققه والتزم التسوية بين العين والوصف كما علمت.

والتزم أحمد وابن حبيب التسوية بين الوصف والمجاور وأبو حنيفة الفرق بين العين والوصف فاتضح الفرق، وظهر اندفاع ما أورد عليه من أنه إن اعتبر الأصل والوصف وفرق بينهما كما قاله أبو حنيفة لزم الصحة في الصلاة والصوم؛ لأن النهي لأمر خارجي وهو الزمان والمكان وإن اعتبر الأصل والوصف وسوي بينهما كما قاله أحمد لزم البطلان فيهما وعلى التقديرين يبطل الفرق المذكور فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان]

(الفرق الرابع والمائة بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ومتى دار بين الندب والتحريم ترك تقديما للراجح على المرجوح وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أم لا) اعتبر المجتهدون كلا من قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل وقاعدة أن الفعل متى دار بين الندب والتحريم ترك تقديما للراجح، وهو درء المفاسد على المرجوح وهو تحصيل المصالح، وذلك لأن التحريم يعتمد المفاسد والوجوب يعتمد المصالح، وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح، ولما لم يصح عند الحنابلة حديث «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم» لقول ابن عابدين لا أصل لرفعه، وإنما يروى موقوفا على عمار بن ياسر. وأورده البخاري معلقا بقوله وقال صلة عن عمار من صام إلخ تمسكوا في وجوب صوم يوم الشك احتياطا بأمرين: الأول ما أخرجه الشيخان عن عمار بن ياسر – رضي الله عنه – أنه قال «قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لرجل هل صمت من سرر شعبان قال لا قال إذا أفطرت فصم يوما مكانه» وسرر الشهر بفتح السين وكسرها آخره كذا قال أبو عبيد وجمهور أهل اللغة لاستمرار القمر فيه أي إخفائه، وربما كان ليلة أو ليلتين كذا أفاده في حاشية الدرر اهـ من حاشية ابن عابدين.

الأمر الثاني القاعدة الأولى لأنه إن كان من." (١)

"وهو الإجماع والنصوص.

وأما التحريم في الوضوء في الرابعة فمشروط أيضا بتيقن الثالثة أو ظنها ولم يحصل فاستصحب الندب الناشئ عن الدليل الدال على الثلاث وهو فعله – صلى الله عليه وسلم –، وقوله في ذلك فهذه قواعد في العبادات ينبغي الإحاطة بها لئلا تضطرب القواعد وتظلم على طالب العلم.

(الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة صومه وصوم خمس، أو سبع من شوال)

اعلم أنه قد ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال «من صام رمضان وأتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر» فورد في هذا الحديث مباحث للفضلاء، وإشكالات للنبهاء وقواعد فقهية ومعان شريفة عربية.

الأول: لم قال – صلى الله عليه وسلم – بست ولم يقل بستة، والأصل في الصوم إنما هو الأيام دون الليالي واليوم مذكر والعرب إذا عدت المذكر أنثت عدده فكان اللازم في هذا اللفظ أن يكون مؤنثا؛ لأنه عدد مذكر كما قال الله تعالى ﴿سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما﴾ [الحاقة: ٧] أنث مع المذكر وذكر مع المؤنث.

الثاني: لم قال من شوال وهل لشوال مزية على غيره من الشهور أم لا.

الثالث: لم قال بست، وهل للست مزية

ــــــsقال: (الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة صومه وصوم خمس، أو سبع من شوال) .

قلت: جميع ما قاله فيه صحيح إلا ما قاله في جواب السؤال الثاني من أن تخصيص شوال رفق بالمكلف وسد للذريعة فإن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٧/٢

ذلك ليس بالقوي، وإلا ما قاله في تأويل ذكر ستة أيام من أنه لكون الستة عددا تاما فإن ذلك ليس بالقوي أيضا والله أعلم، وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح.

ــــــــQالمراد من حديث التقدم هو التقدم بصوم رمضان حتى لا يزاد على صوم رمضان كما زاد أهل الكتاب على صومهم، وإنما كره تحريما لصورة النهي في حديث العصيان وهو وإن روي في البخاري موقوفا على عمار بن ياسر إلا أنه في مثله كالمرفوع كما قال الزيلعي وفي الفتح، وأخرجه أصحاب السنن الأربعة وغيرهم، وصححه الترمذي عن صلة بن زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتى بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم قال في الفتح: وكأنه فهم من الرجل المتنحي أنه قصد صومه عن رمضان اهـ.

وحديث السرار محمول على صومه استحبابا لا عن رمضان؛ لأنه معارض بحديث التقدم توفيقا بين الأدلة ما أمكن كما أوضحه في الفتح اهـ وفي المختصر، وإن غيمت ولم ير فصبيحته يوم شك وصيم عادة وتطوعا وقضاء ولنذر صادف لا احتياطا قال الحطاب يعني أن يوم الشك لا يصام لأجل الاحتياط للنهي عن ذلك، وهو ما صححه الترمذي من حديث عمار بن ياسر من صام إلخ ورواه أبو داود والنسائي وابن ماجه ولم يبين المصنف كابن الحاجب هل النهي على الكراهة أو التحريم.

قال في التوضيح وظاهر الحديث التحريم وهو ظاهر ما نسبه اللخمي لمالك؛ لأنه قال ومنعه مالك وفي المدونة ولا ينبغي صيام يوم الشك، وحملها أبو الحسن على المنع وفي الجلاب يكره صوم يوم الشك.

وقال ابن عطاء الله الكافة مجمعون على كراهة صومه احتياطا اهـ ونحوه في ابن فرحون وقال ابن عبد السلام: الظاهر أن النهي على التحريم لقوله عصى أبا القاسم اهـ، وزاد أبو الحسن عن ابن يونس من الواضحة ومن صامه حوطة ثم علم أن ذلك لا يجوز فليفطر متى ما علم اهـ.

ونقله ابن عرفة عن الشيخ بلفظ آخر النهار، وقال ابن ناجي في شرح الرسالة وحمل أبو إسحاق المدونة على المنع اهـ وقال الفاكهاني في الرسالة صوم يوم الشك في الحياطة من رمضان مكروه ولا يكره صومه تطوعا، وقال بعده فقول المصنف ولا يصام يوم الشك يريد على الكراهة لا على التحريم اهـ ثم قال وقيل يصام احتياطا ولا أعلمه في المذهب اهـ.

وخرج اللخمي وجوب صوم يوم الشك من مسألة الشاك في الفجر ومن الحائض إذا جاوزت عادتها، ورد عليه ذلك ابن بشير وغيره، وبحث في ذلك ابن عرفة فلينظره من أراده، ثم قال الفاكهاني: وإنما هذا الخلاف إذا كان الغيم أما إذا كانت السماء مصحية فهم متفقون على كراهة صومه احتياطا إذ لا وجه للاحتياط في الصحو اهـ بحذف وتصرف ما.

قال ابن الشاط ما معناه فتحريم المالكية ومن وافقهم صومه جار على قاعدة أن كل يوم شك منهي عن صيامه عن رمضان نهي تحريم كما يؤخذ من الحديث، ولأن الأصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه بالشك لما روى أبو هريرة مرفوعا «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما» متفق عليه، وما قيل من أنه جار على قاعدة تعارض الندب والتحريم نظرا لندبه على احتمال كونه من شعبان وتحريمه على احتمال كونه من رمضان من حيث إن كل قربة بدون

شرطها حرام والنية الجازمة شرط لصومه من رمضان وهي هاهنا متعذرة فليس بشيء؛ لأن كونه من شعبان لا على القطع لا يقتضي ندبه بل تحريمه." [1]

"(الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخل الجوابر في الحج وقاعدة ما لا يتداخل الجوابر فيه في الحج)

تقدم الفرق بين قاعدة الجوابر والزواجر من حيث الجملة، والمقصود ههنا بيان قاعدة ذلك في الحج خاصة، أما الصيد فيتعدد الجزاء فيه؛ لأنه إتلاف على قاعدة الإتلاف وهو غير متوقف على الإثم بل يضمن الصيد عمدا وخطأ فأشبه إتلاف أموال الناس فإن الإجماع منعقد على تعدد الضمان فيما يتعدد الإتلاف فيه وأن العمد والخطأ في ذلك سواء وكذلك ههنا ويتحد الجزاء عند أبي حنيفة – رحمه الله – بالتأويل وعذره الشافعي – رضي الله عنه – بالتأويل والنسيان والجهل فلم يوجب عليه شيئا كالواطئ في رمضان ناسيا، وألحق الجاهل بالناسي.

وقد تقدم الفرق بين الجهل الذي هو عذر في الشريعة والجهل الذي ليس عذرا في الشريعة وبين العلم الذي هو فرض عين والعلم الذي هو فرض كفاية ومقتضى تلك القواعد أن يضمن الجاهل ههنا فإن الأصل وجوب تحصيل العلم، وأن تارك التعلم عاص إلا ما يشق من ذلك فيعذر فيه بالجهل كمن أكل طعاما نجسا لا يعلم، أو وطئ أجنبية يظنها امرأته، أو شرب خمرا يظنه جلابا ونحوه فإن الاحتراز من الجهل في هذه الصور يشق على المكلف، فعذره الشرع بهذا الجهل دون ما يمكن الاحتراز منه وقد تقدم بسط هذا فالحق حينئذ أن الضمان على الجاهل وغيره ولذلك أجرى مالك – رحمه الله – الجاهل في الصلاة مجرى العامد لا مجرى الناسي لاشتراكهما في العصيان هذا بعمده وهذا بترك تعلمه قال مالك – رحمه الله – من أفسد حجه فأصاب صيدا، أو حلق، أو تطيب مرة بعد مرة تعددت الفدية وجزاء الصيد إن أصابه واتحد هذا الوطء

S—— . . . .

Q——تسقط حرمته بالفساد، أو جاهلا بوجوب إتمامه اهـ بتوضيح للمراد.

وفي الأصل قال مالك – رحمه الله –: من أفسد حجه فأصاب صيدا، أو حلق، أو تطيب مرة بعد مرة تعددت الفدية وجزاء الصيد إن أصابه واتحد الهدي ولو تعدد الوطء لأنه للإفساد، وإفساد الفاسد محال فإن كان متأولا بسقوط جزائه، أو جاهلا بموجب إتمامه اتحدت الفدية لأنه لم يوجد منه الجرأة على محرم فعذره بالجهل، وإن كانت القاعدة تقتضي عدم عذره به لأنه جهل يمكن دفعه بالتعلم كما قال في الصلاة، غير أنه لاحظ ههنا معنى مفقودا في الصلاة وهو كثرة مشاق الحج فناسب التخفيف، غير أن ههنا إشكالا وهو أن النسيان في الحج لا يمنع الفدية وهو مسقط للإثم إجماعا وأسقط مالك – أي الجابر – بالجهل والتأويل الفاسد الذي يثبت الإثم معهما والإثم أنسب للزوم الجابر من عدم الإثم قاله الأصل ولا يخفاك أنه لم يسقط بهما الجابر رأسا بل إنما أسقط تعدده بتعدد موجبه نظرا لكثرة مشاق الحج فتأمل بدقة وعند الأحناف قال في رد المحتار نقلا عن اللباب واعلم أن المحرم إذا نوى رفض الإحرام فجعل يصنع ما يصنعه الحلال من لبس الثياب والتطيب والحلق والجماع وقتل الصيد فإنه لا يخرج بذلك من الإحرام وعليه أن يعود كما كان محرما ويجب دم واحد لجميع ما ارتكب ولو كل المحظورات، وإنما يتعدد الجزاء بتعدد الجنايات إذا لم ينو الرفض ثم نية الرفض إنما تعتبر ممن زعم أنه

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٨٩/٢

خرج منه بهذا القصد لجهله مسألة عدم الخروج، وأما من علم أنه لا يخرج منه بهذا القصد فإنها لا تعتبر منه اهـ.
قلت: ولا يخفاك أن هذا تداخل لجميع المحظورات لا لخصوص موجبات الفدية وهو فسحة في الدين فاحفظه.
- ٢

(الموضع الثاني) عندنا أن يتعدد موجبها بفور واحد ولو لم يكن من جنس واحد بأن يلبس ويتطيب ويحلق ويقلم، سواء كان السبب واحدا أو متعددا بأن يلبس لعذر ويفعل الباقي لغير عذر لكن بشرط أن لا يخرج للأول قبل أن يفعل ما بعده، وإلا تعددت، وفي كون المراد بالفور حقيقته - أي من غير فصل بأن تكون تلك الأفعال في وقت واحد، وهو ما يفيده ظاهر المدونة وأقره ابن عرفة -، أو مجازه، وأن اليوم فور والتراخي يوم وليلة لا أقل - وهو ما اقتضاه كلام ابن الحاجب واقتصر عليه التتائي - خلاف اعتمد عبق الأول وسلم البناني وغيره، وعند الأحناف أن يتعدد موجبها بفور واحد بثلاثة شروط:
الأول أن يكون من جنس واحد لا من أجناس، وإلا تعددت كما علمت، الثاني: أن لا يكفر للأول، وإلا فكفارتان كما يعلم مما مر، الثالث أن يتحد السبب في تعدد ذلك الموجب قال في لباب المناسك مع بعض من شرح القاري وهذا إذا اتحد سبب اللبس فإن تعدد السبب كما إذا اضطر إلى لبس ثوب فلبس ثوبين فإن لبسهما على موضع الضرورة، نحو أن يحتاج إلى قميص فلبس قميصين، أو قميصا وجبت، أو يحتاج إلى قلنسوة فلبسها مع العمامة فعليه كفارة واحدة لأن محل الجناية متحد فلا نظر إلى الفعل المتعدد يتخير فيها لوقوع أصل الجناية لضرورة ما صرح به في المحيط، وكذا إذا لبسهما على موضعين لضرورة بهما في مجلس واحد بأن لبس عمامة وخفا بعذر فيهما فعليه كفارة واحدة يتخير فيها لأن اللبس." (١)
"ذكره على هذا التفسير ولما لم تكن صفة معنوية زائدة على الذات سماها العلماء صفات ذاتية فهذا هو تحقيقها.
وأما حكمها في الشريعة إذا حلف بها فالظاهر من قول مالك - رحمه الله - أنه إذا قال: عمر الله يميني يكفر مع أن العمر هو البقاء والبقاء يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة والمقارنة نسبة لا وجود لها في الأعيان فقد اعتبر النسبة وجعل حكمها حكم الصفة الوجودية فلعله يقول في هذه الصفات كذلك ويوجب بها الكفارة إذا قال الحالف: وأزلية الله تعالى ووجوب وجوده وأبديته ولم أر فيه نقلا غير ما ذكرته لك من التخريج فإن قلت الأبدية لا تكون في الأزل كما أن الأزلية لا تكون في المستقبل بل الأبدية اقتران الوجود بجميع الأزمنة المستقبلة والأزلية اقتران الوجود بجميع الأزمنة المتوهمة إلى غير نهاية من جهة الأزل فالأزل والأبد متنافيان لا يجتمعان.
ولا يكون أحدهما في الزمن الذي يكون فيه الآخر فعلى هذا لا يكون الأبد إلا متجددا بعد الأزل فإن جعلتم الحلف لا يكون إلا بقديم لم ينعقد الحلف بأبدية الله تعالى لتجددها بعد الأزل ثم إن جعلتم الحلف بالقديم كيف كان وجودا أو عدما يلزمكم أن من حلف بعدم العام أن يكون تلزمه الكفارة وليس كذلك قلت مسلم أن الأبدية لا تكون أزلية وهي متجددة بعد الأزلية غير أن أبدية الله تعالى ترجع إلى وجوده من حيث الجملة كالبقاء
ـــــــــsقال (وأما حكمها في الشريعة إذا حلف بها فالظاهر من قول مالك - رحمه الله - أنه إذا قال عمر الله يميني يكفر

---
(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٠٩/٢

مع أن العمر هو البقاء والبقاء يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة إلى قوله من التخريج) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير ما قاله في البقاء أنه يرجع إلى مقارنة الوجود في الأزمنة فإنه ليس كذلك فإنه تعالى متصف بالبقاء سواء وجد زمان أو لم يوجد فإن الزمان من جملة الحوادث قال فإن قلت الأبدية لا تكون في الأزل كما أن الأزلية لا تكون في المستقبل إلى قوله فمع الفرق لا يصح التخريج قلت السؤال غير صحيح **وجوابه** كذلك أما عدم صحة السؤال فمن جهة أن وجود الباري تعالى وجميع صفاته لا يلحقها الزمان والأزلية والأبدية قد تقدم تفسيرهما بالسلب فكيف يقول السائل إنهما لا يكون أحدهما في الزمن الذي يكون فيه الآخر وهل الكون إلا من لواحق الوجود أو هو هو فما ألزم من أن الأبد لا يكون إلا متجددا لا يلزم وما قاله هو في **الجواب** من أن البقاء في المحدثات لا يعقل إلا بعد الحدوث مسلم ولا يلزم من ذلك ما بني عليه من أن مالكا اعتبر البقاء من غير ملاحظة كونه ثانيا عن الحدوث ومتى يصح في حقه تعالى أن يكون بقاؤه بتلك المثابة حتى يلزم أن مالكا لم يعتبر ذلك فيخرج على قوله في مسألة الأبدية مع تسليم تجددها هذا كله تخليط فاحش لا يفوه بمثله من حصل شيئا من علم الكلام وما قاله بعد ذلك صحيح أو حكاية خلاف ولا كلام فيه.

ـــــــQعليا كرم الله تعالى وجهه في صلح الحديبية بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم قال لا نعرف الرحمن إلا صاحب اليمامة» وهذا صريح في أنهم كانوا يطلقونه معرفا ومنكرا فلا تنفع هذه الدعوى وكذا لا محل لدعوى أن الاختصاص شرعي لا لغوي ودعوى أنه لا **إشكال على** القول بأنه شرعي دون القول بأنه لغوي علمت ما فيها وأن الواقع عكس ذلك وعلمت أن دعوى أن علة اختصاصه هي كون معناه المنعم الحقيقي البالغ من الإنعام غايته أو المنعم بجلائل النعم وذلك لا يصدق على غيره تعالى المقتضي أن الاختصاص شرعي لا لغوي لا تصح إذ لا وجه لرد كلام الأئمة الأعلام بمجرد عدم الاطلاع على دليلهم فالحق أن منع إطلاق الرحمن على غيره تعالى لغوي وشرعي وأنه مجاز لا حقيقة له اهـ.

أي لأن حقيقة الرحمة وهي ورقة القلب مستحيلة في حقه تعالى فالمراد منها لازمها وهو إرادة الإحسان أو الإحسان (القسم الثاني) قال الأصل ما لا يجب التوحيد والتوحد به كتوحيده بالوجود لأنه إما عين الموجود أو غيره ومفهومه على الثاني مشترك فيه خارجا وعلى الأول مشترك فيه ذهنا لا خارجا لأن المراد بقولنا وجود كل شيء نفس ماهيته أنه نفسها في الخارج وأما في الذهن فنتصور من معناه معنى عاما يشمل الوجود الواجب والوجود الممكن فوقعت الشركة في تلك الصورة الذهنية فلم يقع التوحيد في أصل الوجود على التقديرين وكتوحيده بالعلم والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام النفساني وأنواعه من الطلب في الأمر والنهي والخبر وغير ذلك لثبوت الشركة في أصول هذه المفهومات وإلا فقياس الغائب على الشاهد بغير مشترك متعذر إذ لا يصح قياس المباين على مباينه وإذا لم يصح قياس للغائب على الشاهد تعذر إثبات الصفات فإنه مستندها وكون السلب في قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١] عاما في الذات والصفات وإن أورده الفضلاء لا يرد لإمكان الجمع بين صحة سلب المثلية المستفاد من الآية وبين صحة القياس بكون السلب باعتبار معاني تلك الصفات والقياس باعتبار." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤٤/٣

"واعلم أن الفتيا بإلزام الكفارة في هذه الألفاظ على ما يقله ابن يونس إن لم يقيد بأنه نوى إرادة الله تعالى فهو مشكل فإن اللفظ حقيقة في أمور محدثة لا توجب كفارة.

وإنما حملت على هذه الإرادة القديمة مجازا ولم تشتهر في الإرادة حتى صارت حقيقة عرفية في الإرادة بل مجاز خفي دل الدليل عند الشيخ أبي الحسن على أنه المراد باللفظ والقاعدة أن الألفاظ لا تنصرف لمجازاتها الخفية إلا بالنية وأن اللفظ لا يزال منصرفا إلى الحقيقة اللغوية دون مجازه المرجوح حتى تصرفه نية المجاز المرجوح فإلزام الكفارة بمجرد هذه الألفاظ من غير نية خلاف القواعد بل ينبغي أن يقال إن أراد بهذه الألفاظ صفة قديمة لزمته الكفارة وإلا فلا (المسألة الرابعة) إذا قيل لك رحمة الله وغضبه قائمان بذاته أم لا وهل هما واجبا الوجود أم لا وهل كانا في الأزل أم لا ونحو ذلك من الأسئلة فخرج جوابك في جميع هذه الأسئلة في جميع هذه الألفاظ على مذهب الشيخ أبي الحسن وعلى مذهب القاضي فعلى مذهب الشيخ تقول قائمان بذاته واجبا الوجود أزليان صفتان لله تعالى وعلى مذهب القاضي تقول ليسا قائمين بذاته بل ممكنان مخلوقان حادثان ليسا بأزليين.

وكذلك جميع ما يرد من هذه الأسئلة في جميع هذه الألفاظ (المسألة الخامسة) مقتضى ما قاله مالك – رحمه الله – في قوله علي ميثاق الله وكفالته أنه يوجب الكفارة أنه إذا قال هاهنا علي رزق الله أو خلقه أن تجب عليه الكفارة

ـــــــS قال (واعلم أن الفتيا بإلزام الكفارة في هذه الألفاظ على ما نقله ابن يونس إن لم يقيد بأنه نوى إرادة الله تعالى فهو مشكل فإن اللفظ حقيقة في أمور محدثة لا توجب كفارة إلى آخر المسألة) قلت لا إشكال في ذلك فإن اللفظ وإن سلم أنه حقيقة في أمور محدثة مجاز غير غالب في الصفة القديمة فقرينة الحلف به كافية في حمله على المجاز والله تعالى أعلم. قال (المسألة الرابعة إلى آخرها) قلت ليس ما قاله فيما إذا وقع التخريج على مذهب الشيخ أبي الحسن بمستقيم لقوله تقول قائما بذاته واجبا الوجود أزليان لأن الرحمة على مذهب الشيخ أبي الحسن إرادة الثواب والغضب إرادة العقاب والإرادة واحدة لا تتعدد بتعدد متعلقها كإرادتنا والله أعلم قال.

(المسألة الخامسة مقتضى ما قاله مالك – رحمه الله تعالى – في قوله علي ميثاق الله وكفالته أنه يوجب الكفارة أنه إذا قال هاهنا علي رزق الله تعالى أو خلقه أن تجب عليه الكفارة) قلت ليس ما قاله عندي بصواب لأنه إذا قال علي ميثاق الله فمقتضاه علي يمين فتلزمه كفارة يمين وإذا قال علي رزق الله فلا شيء عليه إلا أن ينوي بذلك الكفارة والفرق بينهما أن الميثاق ونحوه جرى العرف بأن المراد به اليمين ورزق الله ونحوه لم يجر عرف بذلك وليس قول القائل علي رزق الله كقوله علي صوم يوم لأن رزق الله ليس اسما لطاعته فيلزم نذرها وصوم يوم اسم

ـــــــQمظاهر تجليه ونكتة أخرى إنما نهينا عن الحلف بغيره لما فيه من مشابهة المشركين في حلفهم بأسماء آلهتهم وهذا في إقسام الله تعالى لا يكون على أن بعضهم يقدر مضافا أي ورب النجم وللزمخشري أن ذلك خرج عن حقيقة القسم إلى مجرد توكيد الكلام وحمل القرافي على ذلك «قوله – صلى الله عليه وسلم – للأعرابي الذي سأله عما يجب عليه ثم قال لا أنقص ولا أزيد أفلح إن صدق وأبيه» نظير قوله لعائشة تربت يمينك وقولهم قاتله الله ما أكرمه انظر ح اهـ.

وأما سبب اختلافهم في منع الحلف بصفات الله وبأفعاله فهو كما في بداية المجتهد اختلافهم في أنه هل يقتصر بحديث

مسلم على ما جاء من تعليق الحكم فيه بالاسم فلا يتعداه إلى الصفات والأفعال أو يتعداه إليهما لكن تعليق الحكم في الحديث بالاسم فقط جمود كثير وهو أشبه بمذهب أهل الظاهر وإن كان مرويا في المذهب حكاه اللخمي عن محمد بن المواز فالقول بمنع الحلف بصفات الله وبأفعاله ضعيف والقول بجوازه بصفات المعاني السبعة كالقدرة والإرادة والعلم ولزوم الكفارة بالحنث هو المشهور في المذهب وقول أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل – رضي الله عنهم أجمعين – ويدل له أيضا ما في البخاري أن أيوب – عليه السلام – قال بلى وعزتك لا غنى لي عن بركتك اهـ.

وأما الحلف بصفات الأفعال ففي المجموع وشرحه وحاشيته ما حاصله أن اليمين لا ينعقد بنحو الإماتة والإحياء اللهم إلا أن يلاحظ المذهب الماتريدي وهو أن صفات الأفعال قديمة ترجع إلى صفة التكوين أو يريد مصدرها ومنشأها وهو القدرة أو الاقتدار الراجع للصفة المعنوية أي كونه قادرا إذ المعنوية ينعقد بها جزما ولا عبرة بتنظير ابن عرفة فيها فقد رده تلميذه الأبي كما في الرماصي والبناني ولا نظر إلى كونها ليست معاني موجودة خلافا للبناني تبعا لابن عاشر في عدم الانعقاد بالسلوب لذلك فإنها تنعقد بالصفة النفسية وليست معنى موجودا عند المحققين على أن وجود صفات المعاني أعني كونها معنى موجودا فيه خلاف طويل في كتب الكلام وقد تقدم في القسم الثاني من هذا الفرق وإن قال به." (١)

"عبيد ونوى أنه يبيع ثلاث دواب من دوابه صح لأن لفظ ثلاثة لم يدخله مجاز وإنما دخل المجاز في المعدود وهو اسم جنس أعني العبيد فعبر بجنس العبيد عن جنس الدواب وذلك جائز ولم يعبر بلفظ الثلاث عن غير الثلاث فهو على بابه ونظيره من الطلاق أن يقول أنت طالق ثلاثا ويريد بالثلاث اثنتين أو واحدة لا يفيده ذلك وإن قال أردت أنك طلقت ثلاث مرات من الولد أفاده ذلك ولم يلزمه طلاق في الفتيا ولا في القضاء إن لم تقم عليه بينة أو قامت لكن هناك من القرائن ما يعضده وإلا لزمه الطلاق الثلاث في القضاء دون الفتيا.

وقد أشكل ذلك على بعض الفقهاء فقال أثرت النية في الكل ولم تؤثر في البعض وذلك خلاف القواعد فإن النية أبطلت الطلقات الثلاث كلها إذا نوى طلق الولد وهذا هو جملة مدلول اللفظ فأولى أن يبطل بعض مدلول اللفظ وهو أن يريد بالثلاث اثنتين **وجوابه** أن النية إنما أثرت في لفظ المعدود فقط وهو الطلاق وأما اسم العدد فباق على حاله ثلاثا غير أنه لما تغير المعدود وانتقل انتقل العدد معه على حاله وهو ثلاث من غير تغيير لمفهوم الثلاث فدخل التغيير والمجاز في اسم الجنس الذي هو الطلاق لأن الطلاق اسم جنس دون الثلاث لأنه اسم عدد فلم يدخل فيه مجاز ألبتة غير أن معدوده تغير من الطلاق الذي هو إزالة العصمة إلى جنس آخر وهو طلق الولد أو غيره من الأجناس فلا **إشكال حينئذ** فإن قلت لو قال والله أو والرحمن لا فعلت كذا وقال أردت بلفظ الجلالة أو بلفظ الرحمن غير الله تعالى وعبرت بهذا اللفظ عن بعض المخلوقات لله من باب إطلاق الفاعل على أثره لما بينهما من العلاقة والحلف بالمخلوق لا تلزم به كفارة فلا تلزمني كفارة هل تسقط عنه الكفارة بناء على هذا المجاز قلت ظاهر كلام العلماء أن هذا تلزمه الكفارة إذا حنث وأن هذين اللفظين لا يجوز استعمالهما لغير الله تعالى.

وما امتنع شرعا فهو كالمعدوم حسا فتلزمه الكفارة وهذا بخلاف لو قال أردت بقولي والعليم والعزيز وغير ذلك من أسماء الله

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٥٠/٣

تعالى أو كفالة الله وعهد الله وعلم الله وغير ذلك من صفاته التي تقدم بسطها بعض مخلوقاته ممن هو عليم أو عزيز أو بعض صفات البشر من العلم والكفالة والعهد وغير ذلك فأضفته إلى الله تعالى إضافة الخلق للخالق فإنا نسمع هذه النية وتفيده في إسقاط الكفارة لأن هذه الألفاظ ليست نصوصا بل أسماء أجناس وقد قال جماعة من العلماء إنها كنايات لا تكون يمينا إلا بالنية لقوة التردد عندهم والاحتمال وقد حكيته فيما مضى عن الشافعية والحنابلة والحنفية وقالوا ذلك أيضا في الصفات واشترطوا فيها الشهرة العرفية ونحن وإن لم نوافقهم على ذلك فنحن نلزمه الكفارة بناء على الظهور والصراحة لا بناء على النصوصية التي لا تقبل المجاز فتأمل هذه المواطن وما تفيد فيه نية المجاز وما لا تفيد فإنه فرق محتاج إليه في الفتيا والقضاء حاجة شديدة وقد اتضح

ـــــــS. . . . .

ـــــــQالله إن لم ينو معنى حادثا بأن نوى قديما أو لم ينو شيئا اهـ.

ويجري في هذه الألفاظ مجموعة كعلي عهود الله أو علي كفالات الله أو علي مواثيق الله ما جرى فيها مفردة.

(اللفظ السابع) قولنا وحق الله وحق الرحمن وحق الرحيم وحق العليم والجبار قال الشافعي من الكنايات لا الصرائح لأن لفظ الحق قد يطلق ويراد به حق الله تعالى على عباده من الطاعة والأفعال المطلوبة منهم وهي حادثة كالصلاة والصوم فلا يجب به كفارة حتى ينوي القديم وهو حق الله تعالى الذي هو أمره ونهيه النفساني الموظف على عباده وفي مجموع الأمير وشرحه انعقاد اليمين بحق الله أي استحقاقه إن لم ينو معنى حادثا أي الحقوق التي على العباد من العبادات التي أمر بها بأن نوى قديما أو لم ينو شيئا اهـ.

وفي كنون على عبق وحق الله قدرته وعظمته وجلاله قاله في البيان وقال أبو زيد القابسي - رحمه الله تعالى - ما نصه في جواب للونشريسي لا يلزم الحالف بحق الله تعالى كفارة لأن حق الله أمره ونهيه أي أن يطيعوه ولا يخالفوه وأن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا إلا أن يريد به اليمين فيجري على الخلاف في انعقاد اليمين بالنية اهـ.

(اللفظ الثامن) ايمن الله بلغاته الأربع عشرة التي في قول ابن مالك (:

همز أيم أيمن فافتح واكسرا وأم قل أو قل ... أو من بالتثليث قد شكلا

وأيمن اختم به والله كلا أضف ... إليه في قسم تسوف ما نقلا)

وايمن الأخير بفتح الميم وكسر الهمزة في الرهوني على عبق ولابن رشد في رسم أوصى من سماع عيسى من كتاب الأيمان والنذور ما نصه أما ايم الله فلا إشكال في أنها يمين لأن ايم الله أو ايمن الله أو من الله كلها جاءت للعرب في القسم فمن النحاة من ذهب إلى أن الأصل فيها عندهم أيمن جمع يمين ثم حذفوا على عادتهم في الحذف لأكثر استعمالهم فقالوا ايم الله لا فعلت أو لأفعلن كما قالوا يمين الله لا فعلت أو لأفعلن قال الشاعر:

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ... ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي." (١)

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٦٢/٣

"(الفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهي إذا تكررت يتكرر التأثيم وبين قاعدة مخالفة اليمين إذا تكررت لا تتكرر بتكررها الكفارة والجميع مخالفة)

بل تنحل اليمين بالمخالفة الأولى ويسقط حكم اليمين بخلاف النهي فإنه يبقى مستمرا وإن خولف ألف مرة ويتكرر الإثم بتكرره وهذا الفرق من المواضع الصعبة المشكلة فإن قوله والله لا فعلت نفي للفعل في جميع الأزمنة المستقبلة فإن لا من صيغ العموم نص عليه سيبويه مع لن وقال " لن " أشد عموما وذلك هو المفهوم من قوله تعالى ﴿ثم لا يموت فيها ولا يحيا﴾ [الأعلى: ١٣] أي في جميع الأزمنة المستقبلة لا يحصل له موت ولا حياة وكذلك النهي إذا قيل للمكلف لا تكذب أو لا تشرب الخمر هو عام في جميع الأزمنة المستقبلة فإذا خالف مرة وفعل المنهي عنه حصل له الإثم فإن تكررت منه تلك المخالفة تكرر الإثم فكذلك يلزم إذا تكررت مخالفة اليمين ينبغي أن تكرر الكفارة بتكرر المخالفة لأن المخالفة عندها أوجبت الكفارة ألا ترى أنه لو لم يخالف لم تلزمه كفارة وإذا تكررت المخالفة في اليمين يكون ذلك كتكرر المخالفة في النهي والجامع المخالفة وعموم الصيغة في الموضعين بصيغة " لا " في مستقبل الزمان وهذا الإشكال لا يلزم في مخالفة الشرط إذا قال إن دخلت الدار فعبد من عبيدي حر أو امرأته طالق فخالف ودخل الدار عتق عبد واحد وطلقت امرأته طلقة واحدة فإن عاد وخالف مقتضى التعليق لم يلزمه عتق عبد آخر ولا طلقة أخرى بسبب أن صيغة الشرط ليست عامة فلا توجب التكرر بل الشرط مطلق والمطلق إنما يقتضي مرة واحدة وقد لزم موجبها بخلاف الحلف فإن الصيغة عامة فبكل فرد من أفراد العموم تحصل المخالفة في ذلك الفرض بعدما حصلت في الذي قبله فيلزم أن يكون جانيا على اليمين في كل مرة يقدم على الفعل كما أنه جان على النهي في كل مرة يقدم على الفعل ومع ذلك لم أعلم أحدا قاله من الفقهاء فيحتاج إلى الفرق بين القاعدتين والفرق من وجوه.

(أحدها) أنا نسلم أن الصيغة عامة في نفي الفعل ولكن الكفارة ما وجبت إلا لمخالفة هذه السالبة الكلية العامة في جميع هذه الأزمنة المستقبلة، ونقيض السالبة الكلية الموجبة

ـــــــs (قال الفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهي إذا تكررت يتكرر التأثيم وبين قاعدة مخالفة اليمين إذا تكررت لا يتكرر بتكررها الكفارة والجميع مخالفة) قلت ما قاله إلى آخر الفرق صحيح غير قوله بل الشرط مطلق والمطلق إنما يقتضي مرة واحدة فإنه غير صحيح فإنه لو اقتضى المرة الواحدة لما كان مطلقا بل مقيدا باقتضاء المرة الواحدة دون غيرها وإنما وقع الاكتفاء بالمرة الواحدة لضرورة لزوم تحصيل مقتضى التعليق ولا أقل من المرة الواحدة في التحصيل وجميع ما قاله في الفرقين بعد هذا الفرق صحيح.

ـــــــQيشير صحيح الحديث القدسي «يسب ابن آدم الدهر وأنا الدهر» أي ليس هناك شيء يقال له الدهر وإنما أنا خالق الأشياء.

وعلى هذا إذا قيل الزمن حادث فمعناه متجدد بعد عدم لا موجود لما أنه اعتباري وذلك لأنه على هذا القول لا مانع من دخول الزمن في وجوده تعالى ألا ترى أنه موجود قبل كل شيء وبعد كل شيء ومع كل شيء وهذا الأخير يلزم منه البقاء بالمعنى المذكور ولم يختر اللقاني في الجوهرة أن حقيقة البقاء نفي لحوق العدم لوجوده سبحانه وتعالى وكون النفي على طريقة

الامتناع مأخوذ من أنه بقاء واجب محترزا عن البقاء بالمعنى المذكور بقوله كذا بقاء لا يشاب بالعدم إلا لكون البقاء بالمعنى المذكور غير كاف لا لاستحالته كما زعم الشيخ عبد السلام نعم يمتنع دخول الزمان على سبيل الحصر بأن يكون وجوده تعالى ليس إلا في زمان وهذا لا تقتضيه المقارنة ومن هنا اندفعت شبهة ذكرها إمام الحرمين في الإرشاد ونقلها السنوسي في شرح الكبرى والكمال في المسامرة على المسايرة وهو أن إثبات القدم لله تعالى محصلة وجوده في مدد لا أول لها إذ لا وجود إلا في زمن فيلزم إثبات أزمنة قديمة **فجوابها** منع أنه لا وجود إلا في زمن فإن الزمن على القول بتحققه يخرج عن حادث صاحبه غيره ولا يشترط في وجود الشيء مصاحبة غيره وإن اتفقا كيف وقد ظهر أرجحية عدمه.

وقد قال الشهرستاني إن تقدم الصانع سبحانه وتعالى ذاتي لا في زمن وتقريبه إن تقدم أمس على اليوم كذلك إذ ليس زمن ثالث يقع فيه التقدم وإن عبر عنه بقبل اكتفاء بالاعتبار فالزمن حادث ووجود الصانع ووجوبه ذاتي لا يتقيد به كما في حاشية العلامة الأمير على عبد السلام على الجوهرة نعم كان على الأصل أن يقتصر على المتوهمة في قوله جميع الأزمنة الماضية متوهمة أو محققة فتأمل والله أعلم

(التقسيم الثاني) بحسب ما يجوز إطلاقه وما لا إلى أربعة أقسام

(القسم الأول) ما ورد السمع به ولا يوهم نقصا نحو العليم فيجوز إطلاقه إجماعا في مورد النص وفي غيره

(القسم الثاني) ما لم يرد السمع به وهو يوهم نقصا فيمتنع إطلاقه إجماعا." (١)

"فهذا هو سر الفرق بين قاعدة عدم إجزاء خمسمائة أخرى لقوله الراجح عن المرجوح في العبادات وقاعدة إجزاء الصلاة بالحرمين عن الصلاة ببيت المقدس والصلاة في كل مسجد عن الصلاة في مسجد آخر من مساجد الأقطار فتأمل ذلك

(تنبيه) مقتضى ما تقرر في النذر لزوم ثلاثة **إشكالات** على قواعد الفقهاء

(**الإشكال الأول**) على ما يقول الفقهاء إن النذر لا يؤثر إلا في مندوب ولا تأثير له في واجب لأنه لازم له قبل النذر ولا في مباح لأن صاحب الشرع لا يلزم أحدا بفعل المباح نذره أم لا والمحرم والمكروه بطريق الأولى وإذا كانت القاعدة أن النذر لا يؤثر إلا في راجح في نظر الشرع أشكل على ذلك إذا نذر أن يتصدق بهذا الشعير ليس له أن يخرج عنه قمحا مع أن هذا الشعير مشتمل على أمرين أحدهما المالية وهي موجودة في القمح والتصدق بها راجح في نظر الشرع والثاني كونه شعيرا وكونه شعيرا لم يؤمر بخصوصه في الصدقة ولا هو راجح في نظر الشرع فكان يلزم أن لا يلزمه خصوص الشعير وكذلك إذا نذر أن يتصدق بهذا الثوب فتصدق بألف دينار لا يجزئه أو نذر أن يصوم لا تجزئه الصلاة مع اشتراكهما في القربة وليس في خصوص الصوم وجه يترجح به على الصلاة حتى يؤثر فيه النذر ويمنع من إقامة الصلاة مقامه وكذلك القول في جميع الأجناس

ـــــــsقال (فهذا هو سر الفرق إلى قوله فتأمل ذلك) قلت ليته لم يفسر هذا السر فإن مثله مما يجب كتمه.

قال (تنبيه مقتضى ما تقرر في النذر لزوم ثلاثة **إشكالات** على قواعد الفقهاء **الإشكال الأول** إلى آخر ما قاله في **الإشكال**

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٧٨/٣

الأول) قلت ما قاله من أن النذر قد أثر فيما ليس براجح في نظر الشرع ليس بصحيح بل أثر في راجح في نظر الشرع من أجل أن كل ما ذكر مندوب إليه على الجملة لا من جهة أنه مندوب راجح وإنما لم ينب القمح عن الشعير والصلاة عن الصوم لأنه لم ينذر القمح ولا الصلاة فلو فعل التصدق بالقمح بدل الشعير أو فعل الصلاة بدل الصوم لكان قد خالف ما التزمه لله تعالى وليس للندب أثر إلا في تصيير المندوب من حيث هو مندوب واجبا خاصة وامتنعت نيابة الجنس الأعلى من العبادات عن الجنس الأدنى منها وكذلك نيابة الجنس الأعلى من متعلق العبادات عن الجنس الأدنى منه لأن فيه مخالفة النذر وجازت نيابة الصفة العليا من صفات متعلق العبادة عن الدنيا لأنه ليس في ذلك مخالفة للنذر والفرق بين الأمرين أن الجنس أعني جنس العبادة أو متعلقها مما هو جنس مقصود من مقاصد الشرع وصفة متعلقها إنما هي صفة ليست مقصودة له وعلى الصفة تتخرج مسألة ناذر الصلاة في المسجد الأقصى فلا **إشكال والله** أعلم

ـــــــQاللازم صحت النية فيه وهو المطلوب فهذه وجوه أربعة واضحة في دخول النيات والمقاصد في المدلول التزاما وكذا تضمنا في مقتضى اللغة وبها يظهر **الجواب** على ما اعتمدوا عليه

(أما الأول) وهو قولهم نفيناه فيما عدا المطابقة على مقتضى الأصل **فجوابه** أن ما ذكرناه من الأدلة والاستعمالات دل على مخالفة الأصل وأن العرب أجازت النية في الالتزام كما أجازتها في المطابقة ثم إن الأصل معارض بأن الأصل عدم الحجر علينا على أنه لا شك أن الأصل إنما هو النيات والمقاصد وإنما الألفاظ وصلة إلى تعريفها وتعرفها فإذا صرفت النيات الألفاظ إلى شيء أي شيء كان انصرفت إليه

(وأما الثاني) وهو قولهم إن الاستقراء دل على عدم دخول النية في المدلول التزاما أو تضمنا **فجوابه** أن ما ذكرناه من النصوص والاستعمالات يبطل استقراءهم إذ المثبت مقدم على النافي

(وأما الثالث) وهو قولهم لو صح دخول النية في المدلول التزاما أو تضمنا لصح المجاز في كل شيء هو لازم أو جزء **فجوابه** أنه لا مانع عندنا من صحة المجاز في كل لازم أو جزء لأن العلاقة عندنا الملازمة لا خصوص المشابهة بل يصح عندنا المجاز في غير اللازم كالتعبير بلفظ الجزء عن الكل كما في قوله تعالى ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] مع أن الجزء غير لازم للكل حتى أنهم لذلك اشترطوا في هذه العلاقة أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا وأن يستلزم انتفاء الجزء انتفاءه عرفا كالرأس والرقبة بخلاف الأرض للسماء والأرض والظفر والأذن للإنسان اهـ.

أي واليد كما في المطول قال فيه وأما إطلاق العين على الربيئة فليس من حيث إنه إنسان بل من حيث إنه رقيب وهذا المعنى مما لا يتحقق بدون العين اهـ كذا في بيانية الصبان وما ذكروه من منع استعمال الأسد في غير الشجاعة من لوازمه فهو إنما جاء من خصوص كونه مجاز تشبيه يشترط فيه أظهر صفات المتجوز عنه فلا يصح بالمعاني الخفية لا من عموم كونه مجازا ولا يلزم من امتناع أمر في الأخص أن يمتنع في الأعم منه ألا ترى أن تحريم قتل الإنسان لم يلزم منه تحريم قتل مطلق حيوان ولا من تحريم شرب الخمر تحريم مطلق مائع ولا من تحريم لحم الخنزير تحريم مطلق اللحم فالذي نعتقده أن المجاز يصح في كل لازم إلا ما تقدم." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/٩٢

"سبب متجدد وبكونها أجنبية فإذا عقد عليها الزوج الأول زال التحريم بسبب كونها أجنبية وبقيت محرمة بسبب ما تجدد من حيض أو صوم أو غيرهما فإذا زال ذلك ثبتت الإباحة المطلقة وكان الثابت قبل ذلك مطلق الإباحة المطلقة وقد تقدم الفرق بين مطلق الإباحة والإباحة المطلقة فظهر أن الغاية على بابها لم تخالف مقتضاها بل هي معمول بها واندفع **الإشكال عن** الآية (المسألة الثانية)

إذا ترك الصلاة وزنى وهو محصن وارتد عن الإسلام وقتل النفس التي حرم الله فهذا قد أبيح دمه بكل واحد من هذه الأسباب فإذا عفا الأولياء عن القصاص ذهبت الإباحة الناشئة عن القتل وثبتت الإباحة الناشئة عن غير ذلك من الأسباب المذكورة فالإباحة المرتفعة ههنا نظير الإباحة الحاصلة في المسألة المتقدمة وهي مطلق الإباحة المنسوبة إلى سبب معين غير أنها في المسألة الأولى حاصلة وههنا ذاهبة فتأمل ذلك (المسألة الثالثة)

في تصوير اجتماع التحريم مضاعفا في أئمة وتعلقات الخطاب فيه وذلك أن الزنى محرم وبالبنت أشد وبها في الصوم أشد ومع الإحرام أشد وفي الكعبة أشد فهذه أربعة أسباب من التحريم اجتمعت فيكون هذا الفعل محرما من أربعة أوجه ويكون الإثم مضاعفا أربع مرات ويكون خطاب التحريم قد حصل في هذه الصور أربع تعليقات فإذا تصورت اجتماع التحريمات تصورت ارتفاع بعضها وحصول مطلق الإباحة بالنسبة إلى ذلك السبب المرتفع وتصورت أيضا اجتماع الوجوبات بتظافر أسبابها على الفعل وكذا بقية الأحكام تارة تثبت مطلقة وتارة بالنسبة إلى سبب معين فتأمل ذلك.

(الفرق الثاني والخمسون والمائة بين قاعدة ما يقر من أنكحة الكفار وقاعدة ما لا يقر منها)

قال ابن يونس أنكحتهم عندنا فاسدة وإنما الإسلام يصححها وقال صاحب الجواهر لا يقرهم على ما هو فاسد عندهم إلا أن يكون صحيحا عندنا ولو اعتقدوا غصب امرأة أو رضاها بالإقامة مع الرجل بغير عقد أقررناهم عليه قاله الشافعي – رضي الله عنه – ترغيبا في الإسلام كما سقط عنهم القصاص والغصوب وما جنوه على المسلمين في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم ويثبت ما اكتسبوه بعقود الربا وغيره من ثمن الخمر والخنزير كل ذلك ترغيبا في الإسلام لأنهم لو فهموا

———S. . . . .

———Qيأخذ بغير عقد أضيف إليه بل بمجرد الضرر وهاهنا الزوج الثاني معه عقد يقابل به العقد الأول وبالجملة فسير مخالفة قاعدة مسألة الوليين ونظائرها السبع عند مالك – رحمه الله تعالى – لقاعدة الوكيلين في البيع هو تحقق القياس الجلي على الأخذ بالشفعة في القاعدة الأولى دون الثانية.

(الأمر الثاني) بيان ما يرد على هذا الفرق من الأسئلة وما يجاب به عنها

(فالسؤال الأول) أن وجود العقد مع الزوج الثاني هنا لا يصلح مرجحا ضرورة أن المحل غير قابل له لأن عقد الزوج الأول مانع منه فهو معدوم شرعا والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا

(**وجوابه**) أنه لا نسلم ذلك لأنا لما اتفقنا على أن وجود مثل صورة هذا العقد من الإيجاب والقبول ورضى الولي والمرأة موجبة للعصمة في غير صورة النزاع وجب هنا العمل بالصورة أيضا في الترجيح وعدم الالتفات لما في صورة النزاع من كون عقد الزوج الأول مانعا من قبول المحل لهذا العقد حتى يقال إنه كعدمه

(والسؤال الثاني) لم اعتبرتم في مسألة الوكيلين يوكلهما الرجل على أن يزوجه كل واحد منهما بامرأة فزوجاه بامرأتين فدخل بإحداهما فتبين أنها خامسة كون عقد ما قبل المدخول بها مانعا حيث قلتم لا يفيتها الدخول إجماعا ولم تعتبروا في مسألة الوليين ونظائرها السبع كون عقد الأول مانعا حيث قلتم يفيتها دخول الثاني فما الفرق بينهما

(وجوابه) أنه يفرق بينهما من عشرة أوجه

(أحدها) أن المانع هنا عقد واحد وفي الخامسة عقد الرابع مع ما تقدمه من العقود

(الثاني) أن الغالب على الأولياء الكثرة فيؤدي القول ببطلان العقد الثاني بعد الدخول في صورتها إلى كثرة الفساد وعلى الوكلاء الندرة فلا يؤدي إلى كثرة الفساد القول بفساد الخامسة الناشئ عن الاطلاع والكشف النادر

(الثالث) أن التعارض في الوليين وقع بين الزوجين اللذين هما صاحبا وسيلة ضرورة أن الزوج الذي هو صاحب الصداق كالمشتري الذي هو صاحب الثمن والأثمان وسائل وفي الوكيلين وقع بين الزوجتين الرابعة والخامسة اللتين كالبائع في كون كل منهما صاحبة سلعة والسلع مقاصد ورتبة الوسائل أخفض من رتبة المقاصد فلم يكن في إبطال عقد الزوج الأول إلا إبطال ما رافق الأوضاع الشرعية بخلاف عقد الرابعة فقد اجتمع في إبطاله ما هو مقصد وما هو موافق للأوضاع الشرعية فلذا امتنع إبطاله لقوته ولم يمتنع إبطال عقد الزوج الأول لضعفه

(الرابع) أن العادة شاهدة بولوع الرجال بالنساء وشغفهم بهن أكثر منهن بهم ألا ترى أن الرجال هم الباذلون والخاطبون إلى غير ذلك من الدلائل." (١)

"عليه وهو إطلاقها لمن ينفق عليها وهو الجواب عن النفقة في الزمان الماضي

(والجواب) عن الثالث إن وقع الضرر عن أم الولد له طريق آخر وهو تزويجها وهذا الطريق متعذر ههنا فيتعين الطلاق لأن القاعدة أن المقصد إذا كان له وسيلتان فأكثر لا يتعين أحدهما عينا بل يخير بينهما كالجامع إذا كان له طريقان مستويان يوم الجمعة لا يجب سلوك أحدهما عينا بل يخير بينهما وكذلك السفر إلى الحج في البر والبحر المتيسرين لا يتعين أحدهما وهو كثير في الشرعية وكذلك أم الولد تعددت أسباب زوال الضرر عنها فلم يتعين خروجها عن ملكه وفي الزوجات اتحدت الوسيلة وسبب الخروج عن الضرر فأمر به عينا ويؤيد ما قلناه ما خرجه البخاري قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «أفضل الصدقة ما ترك غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول تقول المرأة إما أن تطعمني وإما أن تطلقني ويقول العبد أطعمني واستعملني ويقول الولد إلى من تدعني» وقوله ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ [البقرة: ٢٢٩] والإمساك على الجوع والعري ليس من المعروف فيتعين التسريح بالإحسان.

(الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة أولاد الصلب والأبوين في إيجاب النفقة لهم خاصة وبين قاعدة غيرهم من القرابات)

اعلم أن مالكا أوجب النفقة لأولاد الصلب والأبوين خاصة وأوجبها الشافعي لكل من هو بعض من الآباء والأمهات وإن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٣٢/٣

علوا والأولاد وإن سفلوا لقوله تعالى ﴿وبالوالدين إحسانا﴾ [البقرة: ٨٣] ولقوله تعالى ﴿وصاحبهما في الدنيا معروفا﴾ [لقمان: ١٥] وليس من الإحسان تركهما بالجوع والعري ولقوله - عليه السلام - في البخاري يقول لك ولدك إلى من تكلني الحديث وأب الأب أب وأم الأم أم وابن الابن ابن وقال أبو حنيفة - رضي الله عنه - تجب النفقة لكل ذي رحم محرم لقوله تعالى ﴿وآت ذا القربى حقه﴾ [الإسراء: ٢٦] وأجمعنا على تخصيص من ليس بمحرم وبقي من عداه على العموم ولقوله تعالى ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ [الأنفال: ٧٥]

ـــــــSقال (الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة أولاد الصلب والأبوين في إيجاب النفقة لهم خاصة وبين قاعدة غيرهم من القرابات إلى قوله ولقوله تعالى ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ [الأنفال: ٧٥]

قلت ما قاله حكاية أقوال ومستندها ولا كلام في ذلك

ـــــــQأي ما وطئوه لأن النكاح حقيقة في الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه كما في المحلي على جمع الجوامع وقد تقدم نحوه عن الأصل في الفرق الرابع والأربعين والمائة فلا تغفل. وقال ابن العربي في كتاب الأحكام في قوله تعالى ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد﴾ [البقرة: ٢٣٠] قال سعيد بن المسيب تحل المطلقة ثلاثا للأول بمجرد العقد من الثاني وإن لم يطأها الثاني لظاهر قوله تعالى ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح﴾ [البقرة: ٢٣٠] والنكاح العقد وهذا لا يصح بل هو هنا الوطء لأنه - صلى الله عليه وسلم - شرط ذوق العسيلة وهي عبارة عن الوطء نعم يرد على مذهبنا أن من أصول الفقه أن الحكم هل يتعلق بأوائل الأسماء لزمنا مذهب سعيد بن المسيب وإن قلنا إن الحكم يتعلق بأواخر الأسماء لزمنا أن نشترط الإنزال مع مغيب الحشفة في الإحلال لأنه آخر ذوق العسيلة ولذا لا يجوز له أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها ولم يشترط عندنا في التحليل الإنزال فصارت المسألة في غاية الإشكال بل ما مر بي في الفقه أعسر منها. اهـ ملخصا والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة ما يحرم بالنسب وبين قاعدة ما لا يحرم بالنسب]

(الفرق السادس والأربعون والمائة بين قاعدة ما يحرم بالنسب وبين قاعدة ما لا يحرم بالنسب)

المحرم بالنسب على الإنسان ذكرا كان أو أنثى أربعة أنواع

(النوع الأول) أصوله وهما الآباء والأمهات وإن علوا

(والنوع الثاني) فصوله وهم الأبناء وأبناء الأبناء وإن سفلوا

(والنوع الثالث) فصول أول أصوله وهم الإخوة والأخوات وأولادهم وإن سفلوا وأما فصول ثاني الأصول وثالثها وإن علا ذلك وهم أولاد الأعمام والعمات والأخوال والخالات فمباحات لقوله تعالى لنبيه - صلى الله عليه وسلم - ﴿وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك﴾ [الأحزاب: ٥٠]

(النوع الرابع) أول فصل من كل أصل ويندرج فيه أولاد الأجداد والجدات وهم الأعمام والعمات والأخوال والخالات وأما ثاني فصل من أول الأصول وهم أولاد الأعمام والعمات والأخوال والخالات فمباحات كما علمت ودليل هذا الضابط قوله تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت﴾ [النساء: ٢٣]

وأجمعت الأمة على أن المراد بلفظ كل نوع من هذه الأنواع القريب والبعيد واللفظ صالح له لقوله تعالى ﴿يا بني آدم - يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٢٦ - ٤٠] ﴿ملة أبيكم إبراهيم﴾ [الحج: ٧٨] كما تقدم ثم قال فيما يحرم بالرضاع ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾ [النساء: ٢٣] قال ابن العربي في الأحكام ولم يذكر من المحرم بالرضاع في القرآن سواهما والأم أصل." (١)

"تكون قرينة مصدقة قال صاحب التنبيهات في التحدث على هذه المسألة قيل يدين، وقيل لا إلا أن يكون جوابا وهو مذهب الكتاب قال ويتخرج من هذه المسألة إلزام الطلاق بمجرد اللفظ ومن قوله في الذي أراد واحدة فسبق لسانه للبتة ومن هزل الطلاق أيضا ويؤخذ اشتراط النية مع اللفظ من غير مسألة في الكتاب يعني من قوله أنت طالق وأراد تعليقه. ثم بدا له فلا شيء عليه وله نظائر في المذهب ووافق صاحب التنبيهات اللخمي على أن مسألة الوثاق طلاق بمجرد اللفظ، وإلزام الطلاق بمجرد اللفظ إنما هو إذا طلق بلسانه غير مطلق بكلامه النفسي كما قال في مسألة ألبتة أما إذا صرف اللفظ بقصده عن إزالة العصمة إلى غيره نحو مسألة الوثاق فإلزام الطلاق به لو قيل إنه خلاف الإجماع لم يبعد؛ لأنه نظير من طلق امرأته فقيل له ما صنعت فقال هي طالق وأراد الإخبار قال أبو الطاهر لا يلزمه في الفتيا إجماعا ونظيره أيضا من له أمة وزوجة اسم كل واحدة منهما حكمة، وقال حكمة طالق، وقال نويت الأمة لا يلزمه طلاق في الفتيا اتفاقا فينبغي أن يحمل في مسألة الوثاق على اللزوم في القضاء دون الفتيا.

وأما قوله وجاء مستفتيا وإن أوهم اللزوم في الفتيا فمعارض بقوله يؤخذ الناس بألفاظهم ولا تنفعهم نيتهم والأخذ إنما يكون للحاكم دون المفتي، وكذلك اشتراطه القرينة فإن المفتي يتبع الأسباب والمقاصد دون القرائن وإلا فيلزم مخالفة القواعد ويتعذر الفرق بين ما ذكر من النظائر.

(المسألة الثالثة) إذا قال أنت طالق أو طلقتك ونوى عددا لزمه ووافقنا الشافعي.

وقال أبو حنيفة - رضي الله عنهما - إذا نوى الثلاث لزمه واحدة رجعية لأن اسم الفاعل لا يفيد إلا أصل المعنى فالزائد يكون بمجرد النية والنية لا توجب طلاقا وجوابه أن لفظ ثلاثا إذا لفظ بها تبين المراد باللفظ نحو قوله قبضت عشرين درهما فقوله درهما يفيد اختصاص العدد بالدراهم وإن كان لا يدل عليه لغة فكذلك ثلاثا يخصص اللفظ بالبينونة وكل ما كان يحصل مع المفسر وجب أن يحصل قبله؛ لأن المفسر إنما جعل لفهم السامع لا لثبوت ذلك الحكم في نفس الأمر كقوله تعالى أقيموا الصلاة الشرعية لكن لما ورد البيان من السنة في خصوصياتها وهيئاتها وأحوالها عد ذلك ثابتا بلفظ القرآن وأجمع المسلمون على أن الصلاة والزكاة مشروعة بالقرآن والقاعدة أن كل بيان لمجمل يعد منطوقا

ـــــS. . . . .

ـــــQأو مشكوكا فيه موضع نظر وتأمل فيحكم بمقتضى الظن ويوقف عند تعارض الظنون انظر الموافقات للإمام أبي إسحاق الشاطبي فإذا علمت هذا فاعلم أن الإباحة إن كانت منسوبة إلى سبب تام وتسببها عنه على ما ينبغي ثبتت به

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٤٦/٣

مطلقة أي من جميع الوجوه بحيث لا يجتمع معها التحريم أصلا فلا يكون على المكلف حرج في الإقدام على الفعل مطلقا وإن كانت منسوبة إلى سبب معين غير تام وسببها عنه ليس على ما ينبغي ثبتت باعتبار ذلك السبب المعين بحيث لا يكون عليه حرج في الإقدام على ذلك الفعل من جهة ذلك السبب ويكون عليه حرج في الإقدام باعتبار سبب آخر فيجتمع التحريم معها وسر ذلك أن أسباب التحريم قد يجتمع.

وقد تفترق وإن اجتمعت ولم يرتفع منها واحد ثبت التحريم مطلقا وإن ارتفعت ولم يبق منها واحد ثبتت الإباحة المطلقة وإن ارتفع من سببي التحريم أو أسبابه واحد ثبتت الإباحة باعتبار ذلك السبب المرتفع خاصة وبقي الفعل محرما باعتبار ما بقي من السببين والأسباب وكذلك إذا كان للتحريم سبب واحد فزال وخلفه سبب آخر صدقت الإباحة باعتبار زوال ذلك السبب الأول وصدق التحريم باعتبار المتجدد ولذلك نظائر كثيرة في الشريعة وبمعرفة هذا الفرق والالتفات إلى المسببات مع أسبابها تندفع إشكالات ترد في الشريعة على الفقه وعلى النصوص بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب أخر حاضرة (منها) أن مقتضى حتى التي هي حرف غاية أن يكون ما قبلها مخالفا لما بعدها ويكون ما بعدها نقيض ما قبلها ويظهر من هذه القاعدة أن قوله تعالى ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] يقتضي أن تكون المرأة حلالا إذا عقد عليها زوج آخر ووطئها مع أن الأمر ليس كذلك إجماعا بل هي حرام على حالها حتى يطلقها هذا الزوج.

وإذا طلقها لا تحل للأول حتى تنقضي عدتها وإذا انقضت عدتها لا تحل للأول حتى يعقد عليها وإذا عقد عليها أي الزوج الأول لا تحل حتى تنتفي موانع الوطء من الحيض والصيام والإحرام وغير ذلك فلم يحصل مقتضى الغاية وحاصل دفعه أن مقتضى الغاية قد حصل من حيث إنها قد زال تحريمها الحاصل بكونها مطلقة ثلاثا لما تزوجها الزوج الثاني إلا أنه بقي تحريمها الناشئ عن كونها أجنبية وتجدد معه سبب آخر للتحريم صار خلفا عن السبب الزائل وهو كونها زوجة لغيره وإذا طلقها الزوج الثاني زال السبب المتجدد وخلفه سبب آخر متجدد مع سبب كونها أجنبية وهو كونها في العدة وإذا كملت العدة وعقد عليها الزوج الأول زال سببا التحريم وبقيت محرمة بسبب ما تجدد من حيض أو صوم أو إحرام أو غيرها." (١)

"به في ذلك المجمل كذلك هاهنا وإن كان أبو حنيفة - رحمه الله - وافقنا على قوله أنت بائن وأنت طالق طلاقا وطلقتك وطلقي نفسك أنه إذا نوى بها الثلاث لزمته فكذلك هاهنا

المسألة الرابعة حكى صاحب كتاب مجالس العلماء أن الرشيد كتب إلى قاضيه أبي يوسف هذه الأبيات وبعث بها إليه يمتحنه بها:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن ... وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم

فأنت طالق والطلاق عزيمة ... ثلاثا ومن يخرق أعق وأظلم

فبيني بها أن كنت غير رفيقة ... وما لامرئ بعد الثلاثة مقدم

وقال له إذا نصبنا ثلاثا كم يلزمه، وإذا رفعنا كم يلزمه فأشكل عليه ذلك وحمل الرقعة للكسائي وكان معه في الدرب فقال

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٤/٣

له الكسائي اكتب له في **الجواب** يلزمه بالرفع واحدة وبالنصب ثلاث يعني أن الرفع يقتضي أنه خبر عن المبتدأ الذي هو الطلاق الثاني ويكون منقطعا عن الأول فلم يبق إلا قوله أنت طالق فتلزمه واحدة وبالنصب يكون تمييزا لقوله فأنت طالق فيلزمه الثلاث فإن، قلت إذا نصبناه أمكن أن يكون تمييزا عن الأول كما، قلت وأمكن أن يكون منصوبا على الحال من الثاني أي الطلاق معزوم عليه في حال كونه ثلاثا أو تمييزا له فلم خصصته بالأول، قلت: الطلاق الأول منكر يحتمل بسبب تنكيره جميع مراتب الجنس وأعداده وأنواعه من غير تنصيص على شيء من ذلك لأجل التنكير فاحتاج للتمييز ليحصل المراد من ذلك المنكر المجهول.

وأما الثاني فمعرفها استغنى بتعريفه واستغراقه الناشئ عن لام التعريف عن البيان فهذا هو المرجح ويحكى أن الرشيد بعث له بهذه الرقعة أول الليل وبعث أبو يوسف **الجواب** بها أول الليل على حاله وجاءه من آخر الليل بغال موسقة قماشا وتحفا جائزة على **جوابه** فبعث بها أبو يوسف إلى الكسائي ولم يأخذ منها شيئا بسبب أنه هو الذي أعانه على **الجواب** فيها.

ـــــS. . . . .

ـــــQفإذا زال ذلك أيضا ثبتت الإباحة المطلقة وكان الثابت قبل ذلك الإباحة المنسوبة إلى سبب مخصوص فظهر أن الغاية على بابها لم تخالف مقتضاها بل هي معمول بها واندفع **الإشكال عن** الآية ومنها أنه قد اجتمع على المكلف الامتثال مع بقاء العصيان إما في الفعل الواحد وإما في فعل متعدد فكان عاصيا ممتثلا في حالة واحدة ومأمورا منهيا من جهة واحدة وذلك تكليف بالمحال لا يمكنه وقد قال تعالى ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] فلا بد أن يكون مكلفا بالخروج والتوبة في وجه يمكنه ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج فلا بد أن يرتفع حكم النهي في الخروج وذلك في مسائل

(المسألة الأولى) من توسط أرضا مغصوبة به ثم تاب وأراد الخروج منها قال أبو هاشم هو على حكم المعصية ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المغصوبة، ورد الناس عليه قديما وحديثا

(المسألة الثانية) من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس وقبل وصوله إلى الرمية

(المسألة الثالثة) من تاب من بدعته بعدما بثها في الناس وقبل أخذهم بها أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها

(المسألة الرابعة) من رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء وبالجملة بعد تعاطي السبب على كماله وقبل تأثيره ووجود مفسدته أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان وقد أشار الإمام في البرهان إلى تصوير هذا الاجتماع وصحته باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة لأن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره فهو وإن كان عاصيا ممتثلا هنا إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير لأنه من جهة العصيان غير مكلف به لأنه مسبب غير داخل تحت قدرته فلا نهي إذ ذاك، ومن جهة الامتثال مكلف لأنه قادر عليه فهو مأمور بالخروج وممتثل به فلو نظر الجمهور إلى أن المسبب خارج عن نظر المكلف لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب حكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة بل وجدوا نفس الخروج ذا وجهين

(أحدهما) وجه كونه سببا في الخلوص عن التعدي بالدخول في الأرض وهو من كسبه

(والثاني) كونه نتيجة دخوله ابتداء وليس من كسبه بهذا الاعتبار إذ ليس له قدرة على الكف عنه فاتضح حينئذ معنى ما أراده الإمام وأبو هاشم وأن ما اعترض به عليهما لا يرد مع هذه الطريقة إذا تأملها أفاده الإمام أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات (ومنها) أن المكلف إذا ترك الصلاة وزنى وهو محصن وارتد عن الإسلام وقتل النفس التي حرم الله فقد أبيح دمه بكل واحد من هذه الأسباب فإذا." (١)

"متتابعين.

وهذا هو الأظهر؛ لأنه أقرب لموافقته الظاهر من بقاء الخبر خبرا على حاله ونستفيد الوجوب من قوله تعالى فالواجب عليه واللفظ على كل تقدير متعلق بطلب لا يدفع فكيف يتخيل أنه من باب النهي على أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما ابن بشير ولا يمكن الاعتماد في ذلك على أن التتابع إذا كان واجبا كان تركه محرما فإن كل واجب تركه محرم وكل محرم تركه واجب فالوجوب من لوازم التحريم والتحريم من لوازم الوجوب في النقيض المقابل فالذي يصح في الآية أن التتابع ليس من باب المحرم وأنه يرجع إلى تحريم التفريق هذا بعيد، وإذا تقرر أنه ليس من المحرمات بقي **الإشكال من** جهة أن المطلوب صوم شهرين متتابعين ولم يأت بهما المكلف في تلك الصور كلها الناسي والمجتهد والمكره وكل هؤلاء فرقوا ولم يقع فعلهم مطابقا لمقتضى الطلب فوجب البقاء في العهدة كما أن الله تعالى طلب الصلاة بالنية والطهارة والستارة ونحوها من الشروط فمن نسي أحد هذه الأشياء أو اجتهد فأخطأ فيها أو أكره على عدمها بطلت الصلاة، وكذلك إذا أكره على الأكل والشرب في رمضان أو نسي أو اجتهد فأخطأ فإن صومه يبطل ونظائره كثيرة في الشريعة فما بال التتابع خرج عن هذا النمط في الكفارات والمنذورات هذا وجه الإشكال.

وكذلك ما قاله الشافعي أيضا في الإغماء فينبغي أن يبطل التتابع كما تبطل الصلاة والصوم بالإغماء، وكذلك المرض عند الشافعي وأبو حنيفة مثله فالكل مشكل والذي

ــــــS. . . . .

ــــــQإذا قال لها أنا طالق منك أو أنت الطلاق هل هو من الصريح أو من الكنايات الخفية

(الأول) في الصيغتين هو مشهور مذهب مالك وهو في الأولى مذهب الشافعي، وأما ما في الثانية فمذهبه الثاني قال بعض الشافعية؛ لأن التعبير بالمصدر عن اسم الفاعل مجاز فيفتقر إلى النية وأجاب الأصل بأنه مجاز تعين بقرينة تعذر أنها عين الطلاق، وإذا تعين لاسم الفاعل استغنى بذلك عن النية؛ لأن التعين مانع من التردد والنية إنما يفتقر إليها حالة التردد اهـ قال ابن الشاط والأظهر ما قاله بعض الشافعية ومذهب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل - رضي الله عنهما - في الأولى

(الثاني) تمسكا بثلاثة أمور الأمر

(الأول) أنه ليس محبوسا بالنكاح، بل هي المحبوسة

(الأمر الثاني) القياس على قوله أنا طالق فلو كان محلا للطلاق لوقع كالمرأة

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/١٦٥

(الأمر الثالث) أن الرجل لا يوصف به فلا يقال زيد مطلق ونقل الباجي في المنتقى ذلك عن أبي سعيد منه وأجاب الأصل عن الأمر الأول بأنه محبوس عن عمتها وأختها والزيادة على الأربع والنفقة وغيرها مما هو لازم بالنكاح فيخرج عن لزومه، وعن الثاني بأن وصفه بطالق جائز أن يكون عن امرأة فلم يعينها اللفظ، وإذا قال أنت طالق تعين أن يكون من عصمته لتعذر تعود الأزواج دون الزوجات أي فثبت الفارق فلا قياس وبطلت الملازمة بين طرفي الشرطية فافهم، وعن الثالث بأن مطلق اسم مفعول يقتضي أن يكون المقتضي لطلاقه غيره وهو متعذر اهـ.

وتعقب ابن الشاط **جوابه** الأول بأنه إنما يلزم لو كان معنى الطلاق معنى الانطلاق، وليس كذلك بل الطلاق حل العصمة فقط وهو أمر يصدر من الرجل ويقع بالمرأة فإذا قال أنا طالق منك فقد عكس المعنى أي جعل صدور حل العصمة منها واقعا به فالظاهر أن يكون مجازا أي فيفتقر إلى النية **وجوابه** الثاني بأنه ضعيف فإنه لا يكاد يخطر بالبال أي جواز أن يكون وصفه بطالق عن امرأة لم يعينها اللفظ حتى يثبت الفارق وتبطل الملازمة المذكورة فافهم **وجوابه** الثالث بأن يكون المقتضي لطلاقه غيره وإن كان متعذرا حقيقة، فليس بمتعذر مجازا اهـ.

(قال الأصل) ويلزم على رأينا القائلين بأن ألفاظ كنايات الطلاق الظاهرة بجملتها كلفظ صريحه بجملته نقلت من الخبر إلى الإنشاء بخلاف ألفاظ كناياته الخفية والنقل إنما هو من العرف أمران

(الأمر الأول) أن العرف إذا تحول إلى الضد تحولت تلك إلى الألفاظ بتحوله فصار المشتهر الظاهر خفيا والخفي مشتهرا ظاهرا وما قضينا بأنه صريح كناية ظاهرة أو بأنه كناية ظاهرة صريحا بحسب العرف الطارئ، وإذا بطل العرف فقط ولم ينقل للضد لزم أن لا يصير شيء من هذه الألفاظ صريحا، بل ولا كناية ظاهرة، بل تحتاج جميع الألفاظ في لزوم الطلاق بها إلى النية

(الأمر الثاني) أن المفتي لا يحل له أن يفتي أحدا بالطلاق حتى يعلم أنه من أهل بلد ذلك العرف الذي رتبت الفتيا عليه فإن علم أنه من أهل بلد آخر ليس فيه ذلك العرف وجب عليه أن يفتيه بحكم الله تعالى باعتبار حال عرف بلده من صريح أو كناية على الضابط المتقدم فإن العوائد لا يجب الاشتراك فيها بين البلاد البعيدة الأقطار كما أنه يجب على المفتي في كل زمان يتباعد عما قبله أن يتفقد العرف هل هو باق أم لا فإن وجده باقيا أفتى به وإلا توقف عن الفتيا، وهذا هو القاعدة في جميع الأحكام المبنية على العوائد كالنقود والسكك في المعاملات والمنافع في الإجارات والأيمان." (١)

"يظهر في بادي الرأي أن التفريق متى حصل بأي طريق كأن وجب ابتداء الصوم كما قلناه في جميع النظائر المتقدمة لأن الصوم بوصف التتابع لم يحصل ومتى لم يحصل المطلوب الشرعي مع إمكان الإتيان به وجب الإتيان به هذا هو القاعدة (**والجواب**) عن هذا **الإشكال ببيان** قاعدة وهي أن الأحكام الشرعية على قسمين خطاب وضع وخطاب تكليف فخطاب الوضع هو نصب الأسباب والشروط والموانع والتقديرات الشرعية وخطاب التكليف هو الأحكام الخمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة فأما خطاب الوضع فلا يشترط فيه علم المكلف ولا قدرته ولا إرادته كالتوريث بالأنساب والإنسان لا يعلم بذلك ولا هو من قدرته ولا إرادته فيدخل الميراث في ملكه وإن لم يشعر به ولذلك نوجب الضمان على

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٩٦/٣

الصبيان والمجانين والغافلين ونطلق بالإضرار ونوجب الظهر بالزوال والصوم برؤية الهلال إلى غير ذلك مما هو من خطاب الوضع وخطاب التكليف يشترط فيه العلم والقدرة والإرادة فما لا قدرة له عليه لا يكلف به، وكذلك ما لم يبلغه لا يلزمه حتى يعلم به غير أن التمكن من العلم يقوم مقام العلم في التكليف.

وقد تقدمت هذه القاعدة مبسوطة فإذا وضحت فنقول المتابعة من باب خطاب التكليف؛ لأن الصوم مكلف به وصفة المكلف به مكلف بها والتتابع صفة الصوم فتكون مكلفا بها، فيكون من باب التكليف فلذلك يسقط التكليف بها في تلك

ـــــــS. . . . .

ـــــــQوالوصايا والنذور في الإطلاقات،

فتأمل ذلك يظهر لك أن المتأخرين إذا وجدوا الأئمة الأول قد أفتوا بفتاوى وسطروها في كتبهم بناء على عوائد لهم قد زالت لا يجوز لهم أن يفتوا بتلك الفتاوى فإن فتواهم بها وقد زالت تلك العوائد خطأ ضرورة أنها فتيا بالحكم المبني على مدرك بعد زوال مدركه والفتيا بذلك الحكم خلاف الإجماع ومن ذلك فتوى أكثر المالكية اليوم بلزوم الطلاق الثلاث في لفظ الحرام والخلية والبرية ونحوها بناء على عادة كانت في زمانه - رضي الله عنه - وتلك العادة قد زالت فإنا لا نجد اليوم أحدا يطلق امرأته بالخلية ولا بالبرية ولا بحبلك على غاربك ولا بوهبتك لأهلك، ولو وجدناه المرة بعد المرة مرات كثيرة لم يكن ذلك نقلا عرفيا يوجب لزوم الطلاق الثلاث من غير نية ألا ترى أن لفظ الأسد كثير الاستعمال في الرجل الشجاع ولفظ الشمس والبدر كثير الاستعمال في ذوات الجمال ولفظ البحر والغيث والندى كثيرة الاستعمال في الكرام الباذلين المال ومع ذلك لم تصر هذه الألفاظ منقولة لهذه المعاني إذ لم يصدق عليها ضابط المنقول وهو أن يصير اللفظ يفهم منه المعنى بغير قرينة فإن هذه الألفاظ مع كثرة استعمالها في هذه المعاني لا تفهم منها هذه المعاني إلا بالقرينة اهـ قال ابن الشاط ما قاله صحيح اهـ.

(وأما على القول الثالث) والثاني المقابلين للمشهور في صريح الطلاق فالفرق بين ما هو صريح فيه وما ليس بصريح فيه هو أن ابن القصار القائل بالثاني والشافعي القائل بالثالث قد أعرضا عن الوضع اللغوي واعتبرا ما وضع في العرف لإزالة العصمة بناء على أن الشأن التسوية بين اللغة والعرف فإن اللفظ إذا كان موضوعا في اللغة لمعنى وكان لفظ آخر موضوعا فيها لغير ذلك المعنى، ثم صار في العرف منقولا له فلا فرق فإن النقل العرفي كالوضع الأصلي ويصير إذ ذاك كل واحد من اللفظين صريحا في ذلك المعنى فإن لم يصر اللفظ الثاني منقولا لذلك المعنى ولكنه يستعمل فيه على سبيل المجاز والاستعارة فها هنا يكون بين اللفظين فرق وأن الأول صريح والثاني كناية فيحتاج إلى النية المعينة لذلك المعنى وإيراد الأصل على الشافعي - رضي الله تعالى عنه - أنه لا يلزم من ورود شيء في كتاب الله تعالى أن يصير موضوعا لذلك المعنى في الشرع أو العرف فإن الكتاب العزيز كما يرد بالحقائق كذلك يرد بالمجازات وبالكنايات القريبة والبعيدة كثيرا جدا ويعتمد في حكمه على القرائن والتصريح بالمراد فلا يليق أن يجعل ما ورد فيه كيف كان موضوعا لذلك المعنى الذي ورد فيه ولا يحسن الاستدلال بمجرد الورود على الصراحة والوضع وإنما يحسن الاستدلال به على المشروعية اهـ.

رده ابن الشاط بأن كتاب الله تعالى إذا ورد فيه شيء حمل على أنه كذلك في الشرع أو العرف؛ لأن ذلك هو الأصل ولا

يلزم من وروده بالكنايات والمجازات أن لا يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى أصلا أو عرفا، بل مجازا حتى لا يستدل بوروده على أنه كذلك في أصل اللغة أو عرفها أو عرف الشرع فإن الكتاب العزيز كما يرد بالكنايات والمجازات يرد أيضا بالحقائق وهي الأصل حتى يدل دليل على التجوز والله أعلم اهـ.

[الفرق بين قاعدة ما يشترط في الطلاق من النية وبين قاعدة ما لا يشترط]

(الفرق الثاني والستون والمائة بين قاعدة ما يشترط في الطلاق من النية وبين قاعدة ما لا يشترط)

للنية في كلام الفقهاء في صريح الطلاق والكناية الظاهرة ثلاث إطلاقات

(الإطلاق الأول) بمعنى القصد لإنشاء الصيغة." (١)

"بيوم غير اليوم الذي أفطر فيه ناسيا يصله بآخر صيامه تكملة للعدة لا لتحصيل وصف التتابع في جميع الصوم، بل في آخره فقط؛ لأن تحصيله في أثناء الصوم قد تعذر فأفطر ناسيا وبقي تحصيله في آخره ممكنا فوجب الممكن وسقط المتعذر على القاعدة المتقدمة، وكذلك في جميع الكفارات وأنواع الصوم المتتابع فاندفع **الإشكال بهذه** القاعدة بفضل الله تعالى.

(مسألة) قال مالك - رحمه الله - إذا تطوع بالصوم أو بالصلاة ونحوهما مما يجب بالشروع وعرض عارض يقتضي فساده ناسيا أو مجتهدا لم يجب قضاء الصوم والصلاة وإن أفطر متعمدا أو أبطل الصلاة وجب القضاء على قاعدة الوجوب بالشروع مع أن قاعدة الوجوب بالشروع تقتضي القضاء مطلقا ألا ترى أن الصلوات الخمس وصوم رمضان يقضيهما إذا فسدا بأي طريق كان فكان يلزمه هنا كذلك وهو **إشكال كبير** فإن الواجب ينبغي أن لا يختلف حاله

(**والجواب**) عنه أن وجوب التطوعات عنده مأخوذ من قوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] نهى سبحانه وتعالى عن الإبطال، فيكون الإكمال واجبا مكلفا به والتكليف يشترط فيه القدرة والعلم على القاعدة المتقدمة فلا يجب الإتمام حالة عدم القدرة والعلم فلا يجب القضاء كذلك.

وإذا تعمد الإفساد اندرجت هذه الحالة في التكليف لحصول القدرة والعلم فوجب القضاء لقوله - عليه السلام - في الحديث الصحيح لعائشة وحفصة - رضي الله عنهما - في صوم التطوع «اقضيا يوما مكانه» وكانتا عامدتين لإفساد

ــــــS. . . . .

ــــــQيشهد له أولا قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

بخلاف العكس وثانيا تعليل ابن عبد السلام أظهرية القول بعدم لزومه بالكلام النفسي فقط بما تقدم في عبارة البناني وإن كان الظاهر أن التعليل المذكور هو منشأ تعبير الأصل في الإطلاق الثالث بما ذكر أو يقول سيأتي للأصل نقله على أن إلزام الطلاق بمجرد اللفظ إنما هو إذا نطق بلسانه غير مطلق بكلامه النفسي كما قال أي مالك في مسألة البتة أي الآتية

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٩٧/٣

فتأمل بإنصاف

(وصل) في توضيح هذا الفرق والذي قيل بمسائل

(المسألة الأولى) قال مالك في المدونة لو أراد التلفظ بالطلاق فقال اشربي أو نحوها لا شيء عليه حتى ينوي طلاقها بما تلفظ به فيجتمع اللفظ والنية اهـ يعني أن الرجل إذا قصد أن يتلفظ بطلاق زوجته فسبق لسانه بلفظ لا يحتمل الطلاق بأن قال اسقني الماء أو ادخلي أو اخرجي فإنه لا يلزمه شيء؛ لأنه لم يوقع الطلاق بلفظ يراد الطلاق به وهو أنت طالق ولا بنية اسقني أي باسقني المصاحب لنية حصول الطلاق حتى يلزم الطلاق به وإن لم يكن مدلوله الالتزامي الطلاق والكناية اصطلاحا استعمل اللفظ في لازم معناه؛ لأنه من باب الطلاق بالنية واللفظ معا لا من باب الطلاق بالنية المجردة عن اللفظ حتى يقال لا يلزم بها طلاق إجماعا اهـ.

خرشي بتوضيح على أنه تقدمت الإشارة إلى أن المراد بالكناية اللغوية وهي استعمال اللفظ في معنى غير ما وضع له اللفظ، فليست حقيقة ولا مجازا ولا كناية فافهم (المسألة الثانية) قال مالك لو قال أنت طالق ألبتة ونيته واحدة فسبق لسانه للبتة لزمه الثلاث قال سحنون إذا كان عليه بينة فلذلك لم ينوه قال الأصل يريد أي سحنون أن اللفظ وحده لا يلزم به الطلاق وهو لم يوجد منه نية مع لفظ الثلاث فلذلك لا يلزمه ثلاث في الفتيا ويلزمه الثلاث في القضاء بناء على الظاهر.

(المسألة الثالثة) قال صاحب التنبيهات يؤخذ اشتراط النية مع اللفظ من غير مسألة في الكتاب أي المدونة من قوله أنت طالق وأراد تعليقه، ثم بدا له أي عدم التعليق فلا شيء عليه وله نظائر قال ويتخرج من قوله أي مالك في الذي أراد واحدة فسبق لسانه للبتة ومن هزل الطلاق أيضا إلزام الطلاق بمجرد اللفظ، وكذا مسألة ما إذا قال أنت طالق ونوى من وثاق ولايته وجاء مستفتيا طلقت عليه كقوله أنت برية ولم ينو به طلاقا ولا يدين إذ يؤخذ الناس بألفاظهم ولا تنفعهم نيتهم إلا أن تكون قرينة مصدقة كأن يكون جوابا، وهذا مذهب الكتاب، وقيل يدين مطلقا اهـ بتصرف.

قال الأصل ووافق صاحب التنبيهات على أن مسألة الوثاق طلاق بمجرد اللفظ اللخمي مع أن إلزام الطلاق بمجرد اللفظ إنما هو إذا نطق بلسانه غير مطلق بكلامه النفسي كما قال أي مالك في مسألة البتة أما إذا صرف اللفظ بقصده عن إزالة العصمة إلى غيره نحو مسألة الوثاق فإلزام الطلاق به لو قيل إنه خلاف الإجماع لم يبعد؛ لأنه نظير من طلق امرأته فقيل له: ما صنعت فقال هي طالق وأراد الإخبار، وقد قال أبو الطاهر لا يلزمه في الفتيا إجماعا ونظيره أيضا من له أمة وزوجة اسم كل واحدة منهما حكمة، وقال حكمة طالق، وقال نويت الأمة لا يلزمه طلاق في الفتيا اتفاقا فينبغي أن يحمل في مسألة الوثاق على اللزوم في القضاء دون الفتيا، وقوله وجاء مستفتيا وإن أوهم اللزوم في الفتيا معارض أولا بقوله يؤخذ الناس بألفاظهم ولا تنفعهم نيتهم إذ الأخذ إنما يكون للحاكم." (١)

"ثلاثة قروء أو تسعة أشهر فإذا انقضت تسعة أشهر ليس في خلالها حيض استأنفن ثلاثة أشهر كمال السنة فإن حضن قبل السنة بلحظة استأنفن الأقراء حتى تمضي سنة لا حيض فيها ووافقه أحمد بن حنبل - رضي الله عنه -.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/١٩٩

وقال الشافعي وأبو حنيفة – رضي الله عنهما – تنتظر الحيض إلى سن الإياس حجة مالك – رحمه الله – قول عمر – رضي الله عنه – أيما امرأة طلقت فحاضت حيضة أو حيضتين ثم رفعت عنها حيضتها فإنها تنتظر تسعة أشهر فإن بان بها حمل فذاك وإلا اعتدت بعد التسعة بثلاثة أشهر؛ ولأنهن بعد التسعة يئسن من المحيض إذ لو كان لظهر غالبا فيندرجن في قوله تعالى ﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم﴾ [الطلاق: ٤] إذا تقرر هذا بقي السؤال المحوج للفرق بين هذه القاعدة وقاعدة تقدم العدد قبل العلم فإنهن إذا مضى لهن تسعة أشهر لا حيض فيها فقد مضى لهن ثلاثة أشهر في خلالها فلا حاجة إلى إعادة ثلاثة أشهر أخر وما الفرق بين هذه الثلاثة وبين الثلاثة تمضي قبل العلم والمقصود براءة الرحم بمضي ثلاثة أشهر لم يظهر فيها حمل.

وقد حصلت فالموضع في غاية **الإشكال وجوابه** أن هذه النسوة وإن انكشف الغيب عن إياسهن إلا أن العدة لا بد وأن تكون بعد سببها وإن علم حصول براءة الرحم قبل السبب فإن من غاب عن امرأة عشر سنين، ثم طلقها بعد العشر وهو غائب عنها فإنها تستأنف العدة إجماعا؛ لأن تلك المدة المتقدمة وهي العشر سنين وإن دلت على براءة الرحم غير أن تلك المدة وقعت قبل السبب

ـــــــS. . . . .

ـــــــQالأول) لصاحب المغني أنه لا يخلو إما أن ينظر لما أراده هذا الشاعر المعين فيقال هو إنما أراد الثلاث لقوله بعد فبيني بها، البيت، وإما أن ينظر إلى ما يقتضيه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شيء آخر من قواعد الفقهاء واستحساناته م فيقال الصواب أن كلا من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث ولوقوع الواحدة أما الرفع فلأن " ال " في الطلاق إما لمجاز الجنس كما تقول الرجل المعتد به وإما للعهد الذكري مثلها في ﴿فعصى فرعون الرسول﴾ [المزمل: ١٦] أي، وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا تكون للجنس الحقيقي لئلا يلزم الإخبار عن العام بالخاص كما يقال الحيوان إنسان وذلك باطل إذ ليس كل حيوان إنسان ولا كل طلاق عزيمة ولا ثلاث فعلى الجنسية المجازية تقع واحدة كما قال الكسائي وعلى العهدية تقع الثلاث، وهذا مما فات الكسائي.

وأما النصب فلأنه محتمل لأن يكون على المفعول المطلق فيقتضي وقوع الطلاق الثلاث حيث جعل معمولا لطلاق الأول كما هو المتبادر إذ المعنى فأنت طالق ثلاثا واعترض بينهما بقوله والطلاق عزيمة أو جعل معمولا للطلاق الثاني واللام للعهد أما إذا جعل مفعولا لطلاق الثاني واللام للجنس فلا يقتضي وقوع الثلاث، بل واحدة ولأن يكون حالا من الضمير المستتر في عزيمة؛ لأنها وإن كانت مصدرا مؤولة باسم المفعول كما أن طلاق مؤول بطالق فلا يلزم وقوع الثلاث وإن احتملها بجعل " ال " للعهد الذكري؛ لأن المعنى والطلاق عزيمة إذا كان ثلاثا بمعنى أن الفراق به حال كونه ثلاثا فإنما يقع ما نواه اه بتصرف وتوضيح قال البناني قال ابن غازي وهو تحرير عجيب اه.

وبقي أنه إما أن ينظر إلى ما يقتضيه اللفظ مع النظر إلى قواعد الفقهاء واستحساناته م وغير ذلك فيقال إن من الفقهاء من يقول إذا احتمل اللفظ الواحدة وغيرها لم يلزمه إلا واحدة وحينئذ فلا يلزمه إلا واحدة رفع أو نصب ومنهم من يقول بوقوع الثلاث إذا احتمل اللفظ ذلك مراعاة للاحتياط وحينئذ فلا يلزمه إلا الثلاث رفع أو نصب كما يؤخذ من حواشي

المغني للأمير والأبياري قال عبق على خليل مقتضى مذهبنا لزوم الثلاث في الرفع والنصب احتياطا اهـ أي ولا يلتفت لمطابقة النحو ولذا قال الشيخ العمادي مجيبا للشيخ أحمد الدمنهوري حين سأله عن هذا:

ومذهبنا المفتى به عند مالك ... وقوع ثلاث مطلقا وهو أسلم

إلى أن قال:

، وقد قال في المغني خلاف الذي جرى ... كما للدماميني بنص يترجم

وإن انتصابا وارتفاعا كلاهما ... يفيد احتماليه بذلك صمموا

فيحتمل التوحيد دون ثلاثة ... ويحتمل التوقيف والوقف أفخم

اهـ كنون.

وأجاب ابن الصائغ عن الاحتمال مع الرفع باختيار الشق الأول واعتماد القول بأنه إذا احتمل الواحدة وغيرها لم يلزمه إلا واحدة فصح أنه على الرفع طلقت واحدة كما في حواشي الأمير على المغني وأيده في القصر بأمرين الأول أن اختياره الشق الأول دون الثاني كما زعم الشمني هو المتبادر من تعبير المغني بالصواب المقتضي أن ما فعله الكسائي خطأ، الثاني أن السائل له أجل فقيه فلا يحسن قطع النظر عن قواعد الفقهاء في جوابه والكسائي لم يكن غرا في تلك القواعد." (١)

"استلزاما كالعتق عن الغير فإنه يوجب الملك للمعتق عنه بطريق الالتزام بأن يقدر الملك قبل النطق بالصيغة بالزمن من الفرد لضرورة ثبوت الولاء له ولبراءة ذمته من الكفارة المعتق عنها ومثله العتق في زمن الخيار إذا كان الخيار للمشتري فإن الملك ينتقل إليه حينئذ بسبب عتقه التزاما؛ لأن الملك في زمن الخيار للبائع على الأصح والأشهر حتى ينتقل بالتصريح من المشتري نحو قوله قبلت أو اخترت الإمضاء فهذه مطابقة أو يعتق أو يطأ الأمة أو نحوه بما يقتضي التزام الملك ونقله له فقال جماعة من العلماء يقدر ثبوت الملك قبل العتق حتى يقع العتق عن الغير وهو في ملكه

ــــــsذلك المقدر، ولو قصد إليه لما صح عتقه إياه لأنه كأن يكون حينئذ معتقا ملك غيره بغير إذنه.

وذلك لا يصح وما ذكره هو وغيره في ذلك من تقدم توكيل المعتق عنه إنما يتجه إذا كان العتق بإذنه أما إذا كان بغير إذنه فلا يتجه وبالجملة القول بتلك التقديرات في هذا الموضع لا يصح.

قال (ومثله العتق في زمن الخيار إلى قوله مما يقتضي التزام الملك ونقله له) قلت ما قاله من استلزام العتق والوطء إمضاء البيع المحصل للملك صحيح وحصول الملك هنا محقق لا مقدر قال (فقال جماعة من العلماء يقدر ثبوت الملك قبل العتق حتى يقع العتق وهو في ملكه) قلت إن أرادوا بالعتق إنشاء الصيغة التي هي سبب حصول العتق فقولهم غير صحيح وإن أرادوا به حصول العتق بنفسه فقولهم صحيح؛ لأن إنشاء الصيغة بعينه هو المستلزم لإمضاء البيع الذي به يحصل الملك إذا لم يصدر من المشتري غير ذلك فالملك لا يحصل قبل ذلك أصلا؛ لأنه لا موجب لحصوله

ــــــQالأصل في فعل الغير التبرع وأنه لا يرجع عليه بشيء إذا لم يأذن له المدفوع عنه بلسان المقال فمالك وابن القاسم لما لاحظا هذه القاعدة قالا المعتق قام عن المعتق عنه بواجب من شأنه أن يفعله إما بناء على قاعدة صحة النيابة في الأمور

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/٢٠١

المالية عبادة كانت أو غيرها فلا يحتاج فيها حينئذ إلى الإذن ولا إلى تقدير الملك والوكالة ولا يكون في هذه المسألة ولا فيما نص عليه عبد الحق من أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا بغير إذنه **إشكال أصلا** كما قال ابن الشاط ويؤيده قول الرهوني والصواب في الفرق بين مسألتي المدونة يعني قولي ابن القاسم ومالك المتقدمين ما قاله أبو الوليد الباجي في المنتقى ونصه قول ابن القاسم إنه معنى يجوز فيه النيابة؛ لأن طريقه المال ولذلك يجوز أن يعتق عن الميت وسلمه ابن الماجشون ووجه قول ابن الماجشون أنه لو باعه منه على أن يعتقه هو لم يجز له ذلك.

ولو وهبه إياه على أن يعتقه عن ظهاره لم يجزه فكذلك إذا أعتقه عنه والفرق بينهما على قول ابن القاسم أنه قد ملك الواهب أو البائع العتق في ذلك العبد قبل وقوعه ولزم الموهب له إيقاعه بالشرط فلذلك لم يجزه ألا ترى أنه لو باعه من ورثة الميت بشرط عتقه عنه أو وهبهم إياها بذلك الشرط لم يجزه الذي أنفذ عتقه عن المعتق عنه أعتقه ولذلك أن يعتقه عن الميت، وقد روى في العتبية أبو زيد عن ابن القاسم في المرأة تعطي زوجها الرقبة يعتقها عن ظهاره أو عن الوجه إن كان بشرط العتق لم يجزه وإن كان بغير شرط أجزاه وذلك لما ذكرناه. ورواه في المدينة عيسى بن دينار وعبد الرحمن بن دينار عن ابن كنانة اهـ منه بلفظه وهو حسن، وقد أغفله الجم الغفير والتوفيق بيد العلي الكبير اهـ محل الحاجة منه بلفظه، وإما بناء على قاعدة التقادير فيقدر انتقال ملكه عنه للمعتق عنه قبل صدور العتق بالزمن الفرد حتى يثبت الولاء وتبرأ ذمته من الكفارة فيرد **الإشكال بقاعدة** النية فإن مالكا وابن القاسم يشترطانها.

وهي متعذرة مع الغفلة ولا يدفعه **الجواب** بالقياس على العتق عن الميت للفرق بأن الحي متمكن من العتق عن نفسه بخلاف الميت فإنه قد تعذر عليه باب التقرب فناسب أن يوسع الشرع له في ذلك ولا بالقياس على أخذ الزكاة كرها مع اشتراط النية فيها للفرق أيضا بأنها حالة ضرورة لأجل امتناع المالك وها هنا المعتق عنه غير ممتنع وبأن مصلحة الزكاة عامة فيوسع فيها لعموم الضرورة بخلاف الكفارات فإنها قليلة وهي خاصة فلا يخالف فيها قاعدة النية فتبقى المسألة مشكلة على قولهما لا على قول الشافعي؛ لأنه يعتبر قاعدة النية وهي منتفية حالة عدم الإذن ولا على قول أشهب؛ لأنه يقول الإذن من باب الكلام والإباحة والنية من باب المقاصد والإرادة فلا يقوم أحدهما مقام الآخر ولا يستقيم قصد الإنسان لعتق ملك غيره ولا على مذهب أبي حنيفة – رضي الله عنه –؛ لأنه يقول إن دفع له جعلا أجزأ وإلا فلا للقاعدة الثالثة فتخرج بالجعل عن الهبة فلا تحتاج إلى قصد وأشكل منها على قولهما ما نص عليه عبد الحق من أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا؛ لأن الواجب فيه دلالة الحال دون المقال وها هنا لا دلالة حال ولا مقال فلا يتجه ويكون أبعد من العتق عن الواجب، ومن يشترط الإذن يقول الإذن تضمن الوكالة في نقل ملكه للآذن وعتق عنه بعد انتقال الملك ويكون المأذون له وكيلا في الأمرين ومتوليا لطرفي العقد كما قال الأصل قال والموجب بهذه التقادير كلها أنه لا يصح هذا التصرف." [١]

"بالذوات أقوى؛ لأن الصفة تبع للذات، ولقوله – عليه السلام – «من اشترى ما لم يره فهو بالخيار إذا رآه» ؛ ولأنه عقد معاوضة فلا يشترط فيه الصفة كالنكاح وباطن الصبرة والفواكه في قشرها وقياسا على الأخذ بالشفعة فإنه لا يشترط معرفة أوصافه، **والجواب** عن الأول أن تفاوت المالية إنما هو بتفاوت الصفات دون الذوات ومقصود الشرع حفظ المال عن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/٢٢٠

الضياع، وعن الثاني قال الدارقطني هو موضوع، وعن الثالث إنا نقلبه عليهم فنقول عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وكل من قال بانتفاء خيار الرؤية قال باشتراط الصفة فتشترط، ثم الفرق سترة المخدرات عن الكشف لكل خاطب لئلا يتسلط عليهن السفهاء وباطن الصبرة مساو لظاهرها، وليست صفات المبيع مساوية لجنسه والعلم بأحد المتساويين علم بالآخر

(وعن الرابع) أن

———S. . . . .

———Qالله – صلى الله عليه وسلم – الذهب بالذهب وزنا بوزن» خرجه مسلم اهـ. محل الحاجة منه بلفظه والله سبحانه وتعالى أعلم.

[الفرق بين قاعدة ما يتعين من الأشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه]

(الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة ما يتعين من الأشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه)

(قال) القاضي عبد الوهاب المبيع على ثلاثة أقسام سلم في الذمة وغائب على الصفة وحاضر معين اهـ. أي متعلق العقود بيعها أو نحوه لا يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة المعين وغيره والذي فيه شبه منهما (فالسلم في الذمة) هو المتعلق الغير المعين إذ هو أشخاص غير معينة مما يدخل تحت الكلي ولذلك صح الوفاء بأي فرد كان من ذلك الجنس إذا وافق الصفات المشروطة في العقد والأرجح بفرد غيره وتبينا أن المعقود عليه باق في الذمة إلى الآن حتى يقبض من ذلك الجنس فرد مطابق للصفات في العقد هذا متفق عليه

(والغائب على الصفة) هو المتعلق الذي فيه شبه بالمعين وغير المعين وذلك أنه من جهة أنه غير مرئي أشبه ما في الذمة ولذلك قيل ضمانه من البائع ومن جهة أن العقد لم يقع على جنس، بل على مشخص معين أشبه المعين ولذلك قيل ضمانه من المشتري قاله الأصل وهو ضعيف والراجح أن الغائب المبيع معين، وأما كون ضمانه من البائع أو من المبتاع فلأمور غير كونه معينا أو غير معين كما قال ابن الشاط

(والحاضر المعين) هو المتعلق المعين أي مشخص الجنس وخاصته أنه إذا فات ذلك المشخص قبل القبض انفسخ العقد اتفاقا لكن وقع الخلاف في صورتين استثنيتا من قاعدة المشخصات

(الصورة الأولى) أن يكون لك دين على أحد فتأخذ فيه سكنى دار أو خدمة عبد أو ثمرة يتأخر قبضها فقال ابن القاسم في المدونة لا يجوز إن كان المفسوخ فيه معينا يتأخر قبضه أو منافع معين وأجراه مجرى فسخ الدين في الدين لأجل صورة التأخير في القبض أي إما في الكل وإما في الأجزاء وإن عين محل المعاوضة أي، وهذا هو الراجح.

وقال أشهب يجوز ذلك إذا كان المفسوخ فيه معينا أو منافع معين؛ لأن المعين لا يكون في الذمة وما لا يكون في الذمة لا يكون، فليس هاهنا فسخ الدين وهو أوجه كما في الأصل ووافقه ابن الشاط قال عبق؛ ولأن المنافع إذا أسندت لمعين أشبهت المعينات المقبوضة وصححه المتأخرون؛ لأنها لو كانت كالدين يمنع فسخ الدين فيها لامتنع اكتراؤها بدين والمذهب جوازه، وكذا شراؤها به اتفاقا كما في المواق اهـ.

قال الدسوقي، وقد كان عج يعمل به فكانت له حانوت ساكن فيها مجلد يجلد الكتب فكان إذا ترتب له جرة في ذمته يستأجره بها على تسفير كتب وكان يقول هذا قول أشهب وصححه المتأخرون وأفتى به ابن رشد اهـ. على أن البناني قال قال ابن رشد إنما يمنع ابن القاسم فسخ الدين في منافع المعين في الاختيار، وأما في الضرورة فهو عنده جائز مثل أن يكون في صحراء ولا يجد كراء ويخشى على نفسه الهلاك فيجوز له أخذ منافع دابة عن دينه قاله في رسم السلم من سماع عيسى من البيوع اهـ.

منه بلفظه قال عبق وظاهر قول مالك وابن القاسم في المدونة أنه لا فرق في المنع بين كون الدين حالا أو مؤجلا وإذ كان مؤجلا فلا فرق بين كون المنافع تستوفى من المعين قبل حلوله أو معه أو بعده بقرب الأجل أو بعده وأجازه أشهب، بل في المواق إن ابن سراج قال لم يجعل في المدونة اليوم واليومين أجلا فيجوز فسخ الدين في خدمة المعين اليوم واليومين ولا إشكال في ذلك على قول أشهب، وقد رشحه أي رجحه ابن يونس ومنه يستفاد جواز من له عند شخص دين فيقول له احرث معي اليوم أو تنسج معي اليوم وأعطيك مما عليك من الدين في نظير هذا درهما، وكذا إذا استعمله في زمن كثير من غير شرط أن يقتطع له أجرة مما عليه فله أن يقاصه مما ترتب له في ذمته من الأجرة من الدين الذي له عليه على قول أشهب وبه أفتى ابن رشد لكنه مخالف لابن القاسم ولم يكن يخفى على ابن رشد قول ابن القاسم.

وما خالفه إلا لظهوره أي قول." (١)

"الأمر خلافا لأبي حنيفة، ووافقنا أبو حنيفة أيضا فيما إذا قضى بنكاح أخت المقضي له أو ذات محرم فإنه لا تحل له لأن المقضي له لو تزوجها لم تحل له ففات قبول المحل.

وكذلك وافقنا إذا تبين أن الشهود عبيد والحكم في عقد النكاح، وفرق بأن الشهادة شرط، ولم توجد في الأموال، ولم يحكم الحاكم بالملك بل بالتسليم، وهو لا يوجب الملك، ولنا قوله - عليه السلام - «أنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقتطع له قطعة من النار» ، وهو عام في جميع الحقوق، وقياسا على الأموال بطريق الأولى لأن الأموال أضعف فإذا لم يؤثر فيها فأولى الفروج احتجوا بقضية هلال بن أمية في الصحيح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - «حين فرق بينه وبين امرأته باللعان قال فإن جاءت به على صفة كذا فهو لشريك فجاءت به على تلك الصفة» ، وتبين الأمر على ما قال هلال، وأن الفرقة لم تكن موجودة، ومع ذلك لم يفسخ تلك الفرقة.

وأمضاها فدل ذلك على أن حكم الحاكم يقوم مقام الفسخ والعقد، وعن علي - رضي الله عنه - أنه ادعى عنده رجل نكاح امرأة، وشهد له شاهدان فقضى بينهما بالزوجية فقالت، والله يا أمير المؤمنين ما تزوجت فاعقد بيننا عقدا حتى أحل له فقال شاهداك زوجاك فدل ذلك على أن النكاح ثبت بحكمه، ولأن اللعان يفسخ به النكاح، وإن كان أحدهما كاذبا فالحكم أولى لأن للحاكم ولاية عامة على الناس في العقود، ولأن الحاكم له أهلية العقد والفسخ بدليل أنه لو أوقع العقد على وجه لو فعله المالك نفذ، ولأن المحكوم عليه لا يجوز له المخالفة، ويجب عليه التسليم فصار حكم الله تعالى في حقه ما

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣/٢٤٩

حكم به الحاكم.

وإن علم خلافه فكذلك غيره قياسا عليه، **والجواب** عن الأول أن الفرقة في اللعان ليست بسبب صدق الزوج بدليل أنه لو قامت البينة بصدقه لم تعد إليه، وإنما كانت بسبب أنهما وصلا إلى أسوأ الأحوال في المقابحة بالتلاعن فلم ير الشارع اجتماعهما بعد ذلك لأن الزوجية مبناها السكون والمودة، وما تقدم من اللعان يمنع ذلك فعلم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الكذب، وكالبينة إذا قامت، وعن الثاني إن صح فلا حجة فيه لأنه – رضي الله عنه – أضاف التزوج للشهود لا لحكمه، ومنعها من العقد لما فيه من الطعن على الشهود فأخبرها بأنه زوجها ظاهرا، ولم يتعرض للفتيا، وما النزاع إلا فيها (وعن الثالث) أن كذب أحدهما لم يتعين باللعان

———S. . . . .

————Qالنقيض للذي ادعيناه، وهو إبداء العلة التي هي الإحياء بدون حكمها الذي هو استمرار الملك، وعدم قصوره لضعفها، وعدم بطلان ملك الإقطاع إذا أحيا فيه ببطلان إحيائه إنما هو لتحقق سبب غير الإحياء حينئذ، وهو أن الإقطاع حكم من أحكام الأئمة فلا ينقض لأن أحكام الأئمة تصان عن النقض، والملك الذي جعله – صلى الله عليه وسلم – للمحيي بقوله «من أحيا أرضا ميتة فهي له» مرتب على وصف الإحياء، والقاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يدل عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فيكون الإحياء سببه وعليته.

والقاعدة أن الحكم ينتفي بانتفاء علته وسببه فهذا الحديث لهاتين القاعدتين إنما يقتضي الملك عند ذلك كما يدعي الخصم على أن قوله – صلى الله عليه وسلم – فهي له لفظ يقتضي مطلق الملك لأن لفظ له ليس من صيغ العموم بل ذلك على أصل ثبوت الملك، ولا داع في ثبوت مطلق الملك بالإحياء بل نحن نقول بموجبه أيضا، ولا يقتضي الملك بوصف الدوام حتى يحصل به مقصود الخصم إذا علمت هذا ظهر لك اندفاع **الإشكال الوارد** على مذهبنا في ظاهر الأمر، وأنه فقه حسن على القواعد، وأن مقابله لم يكن أقوى منه إلا في بادئ الرأي فتأمل كذا قال الأصل.

وأما على مقابل مذهبنا، وهو قول سحنون والشافعي – رضي الله عنهما – لا يزول الملك بزوال الإحياء لوجوه: (الأول) أنه – صلى الله عليه وسلم – جعل له في الحديث السابق الملك، والأصل عدم إبطاله، واستصحابه (والثاني) قياس الإحياء على البيع والهبة وسائر أسباب التمليك (والثالث) القياس على من تملك لقطة ثم ضاعت منه فإن عودها إلى حال الالتقاط لا يسقط ملك متملكها فلا يسلم الفرق بين الإحياء وغيره من أسباب التمليك قال العلامة ابن الشاط ما خلاصته ومذهب الشافعي أقوى من مذهبنا على الإطلاق لا في بادئ الرأي فقط كما زعم الشهاب لوجهين (الأول) أن ما قاله في الفرق بينهما مجرد دعوى يقابل بمثلها بأن يقال إن الأسباب القولية هي الضعيفة لورودها على ملك سابق فيتعارض الملكان السابق واللاحق.

وأما المملوك بالإحياء فلم يسبقه ما يعارضه فهو أقوى (الوجه الثاني) أن ما قاله في **الجواب** عن الحديث السابق من أنه يدل بسبب القاعدتين المذكورتين على بطلان الملك بذهاب الإحياء غير صحيح فإن القاعدتين، وإن كانتا صحيحتين مسلمتين لكن لا يلزمهما ما قاله من بطلان هذا الحكم لأن الإحياء قد ثبت فترتب عليه مسببه، ولم يرتفع الإحياء بل لا

يصح ارتفاعه لأن ذلك من باب الارتفاع الواقع وهو محال، وإنما مغزاه أن الإحياء لم يستمر، وذلك غير لازم في الأسباب كلها." (١)

"وحينئذ نقول إن مدرك رد الشهادة إنما هو الظهور القوي لأنه المجمع عليه، والأصل بقاء العدالة السابقة.

(المسألة الرابعة) قال الباجي قال القاضي أبو إسحاق والشافعي لا بد في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه لأنا قضينا بكذبه في الظاهر لما فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصرا على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر، وعليه إشكالان: (أحدهما) أنه قد يكون صادقا في قذفه فتكذيبه لنفسه كذب فكيف تشترط المعصية في التوبة التي هي ضدها، ونجعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته ورفعته.

(ثانيهما) أنه إن كان كاذبا في قذفه فهو فاسق أو صادقا فهو عاص لأن تعيير الزاني بزناه معصية فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصيا بكل حال، **والجواب** عن الأول أن الكذب لأجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته، وللإصلاح بين الناس، وهذا التكذيب فيه مصلحة الستر على المقذوف، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس، وقبول شهادته في نفسه، وعوده إلى الولاية التي يشترط فيها العدالة، وتصرفه في أموال أولاده وتزويجه لمن يلي عليه، وتعرضه للولايات الشرعية

(وعن الثاني) أن تعيير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة، وقال مالك لا يشترط في قبول توبته ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار والعمل الصالح كسائر الذنوب.

[الفرق بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة ما لا ترد به]

(الفرق الثلاثون والمائتان بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة ما لا ترد به)

اعلم أن الأمة مجمعة على رد الشهادة بالتهمة من حيث الجملة لكن وقع الخلاف في بعض الرتب، وتحرير ذلك أن التهمة ثلاثة أقسام مجمع على اعتبارها لقوتها، ومجمع على إلغائها لخفتها، ومختلف فيها هل تلحق بالرتبة العليا فتمنع أو بالرتبة الدنيا فلا تمنع فأعلاها شهادة الإنسان لنفسه مجمع على ردها، وأدناها شهادة الإنسان لرجل من قبيلته أجمع على اعتبارها، وبطلان هذه التهمة، ومثال المتوسط بين هاتين الرتبتين شهادته لأخيه أو لصديقه الملاطف، ونحو ذلك فوافقنا أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل في عمودي النسب الآباء والأبناء لا يشهد لهم، وخالفونا في الأخ والصديق الملاطف، ووافقنا ابن حنبل في الزوجين فلا تقبل الشهادة لهما، وخالفنا الشافعي فقبل، ووافقنا الشافعي وابن حنبل في اعتبار العداوة إلا أن تكون في الدين، وقال أبو حنيفة

ـــــــS. . . . .

ـــــــQعلى وفق دعواه أو اليمين مع شاهد أو مع نكول على الخلاف في صحة القضاء بالشاهد مع اليمين أو النكول لأنهما يبعدان التهمة عن الدعوى، ويقر بأنها من الصحة قائم مقام العدالة لرجحان الصدق على الكذب حينئذ كما ترجح

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/ ٤٢

بالعدالة، وقس على هذه النظائر في هذه الأقسام الأربعة ما هو في معناها فيحصل لك الفرق بين ما يشترط فيه العدالة إجماعا إذا كان من الضرورة أو على الخلاف إذا كان من الحاجة وثم معارض، وإلا فلا خلاف أو كان من التتمة لتعارض الشائبين فيه وبين ما لا يشترط فيه العدالة إذا كان مما خرج عن الثلاثة كما في الأصل، وسلمه أبو القاسم بن الشاط، والله أعلم.

(تنبيهان الأول) قال العلامة الشربيني عند قوله في جمع الجوامع، وليس منه أي من المرسل أي المطلق عن الاعتبار والإلغاء المعبر عنه بالمصلحة المرسلة مصلحة ضرورية كلية قطعية لأنها مما دل الدليل على اعتبارها فهي حق قطعا، واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول به قال، والظن القريب من القطع كالقطع اهـ.

ما خلاصته نقلا عن السعد في التلويح أن الإمام الغزالي قسم المصالح إلى ثلاثة أقسام: (القسم الأول) ما شهد الشرع باعتباره، وهي أصل في القياس وحجة، وهي المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية أي التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية، وكل ما يقويها فهي مصلحة، ودفعها مفسدة، وإذا أطلقنا المعين المخيل، والمناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس.

(القسم الثاني) ما شهد الشرع ببطلانه كنفي الصوم في كفارة الملك أي السلطان. (القسم الثالث) ما لم يشهد له الشرع بالاعتبار ولا بالبطلان، وهذا في محل النظر، وهي المصالح الحاجية والتحسينية فلا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة الأصول لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي، وإذا اعتضد بأصل فهو قياس اهـ.

وما مشي عليه في هذا القسم المسمى بالمرسل، وبالمصلحة المرسلة هو أحد أقوال ذكرها الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابه الاعتصام، وعزى هذا القول إلى القاضي وطائفة من الأصوليين. (والثاني) وهو اعتبار ذلك وبناء الأحكام عليه على الإطلاق لمالك (والثالث) وهو اعتبار ذلك بشرط قربه من معاني الأصول للشافعي، ومعظم الحنفية قال هذا ما حكى الإمام الجويني اهـ.

ومن نظائر هذا القسم رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة الباقين فعند أصحابنا يقرع بينهم من." (١)

"ولم يحكم الشرع بصدقهم ولا بكذبهم.

(الحادي عشر) أخذ السراق المتهمين بالتهم وقرائن أحوالهم كما يفعله الأمراء اليوم دون الإقرار الصحيح والبينات المعتبرة الغالب مصادفته للصواب، والنادر خطؤه، ومع ذلك ألغاه الشرع صونا للأعراض والأطراف عن القطع

(الثاني عشر) أخذ الحاكم بقرائن الأحوال من التظلم وكثرة الشكوى والبكاء مع كون الخصم مشهورا بالفساد والعناد الغالب مصادفته للحق، والنادر خطؤه، ومع ذلك منعه الشارع منه وحرمه، ولا يضر الحاكم ضياع حق لا بينة عليه.

(الثالث عشر) الغالب على من وجد بين فخذي امرأة، وهو متحرك حركة الواطئ، وطال الزمان في ذلك أنه قد أولج، والنادر عدم ذلك فإذا شهد عليه بذلك ألغى الشارع هذا الغالب سترا على عباده، ولم يحكم بوطئه، ولا بعدمه

(الرابع عشر) شهادة العدل المبرز لولده الغالب صدقه، والنادر كذبه، وقد ألغاه الشارع، وألغى كذبه، ولم يحكم بواحد

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٧٠

منهما.

(الخامس عشر) شهادة العدل المبرز لوالده الغالب صدقه، ولم يحكم الشرع بصدقه ولا بكذبه بل ألغاهما جملة.

(السادس عشر) شهادة العدل المبرز على خصمه الغالب صدقه، وقد ألغى الشارع صدقه وكذبه.

(السابع عشر) شهادة الحاكم على فعل نفسه إذا عزل، وشهادة الإنسان لنفسه مطلقا إذا وقعت من العدل المبرز الغالب صدقه، وقد ألغاه الشارع في صدقه وكذبه

(الثامن عشر) حكم القاضي لنفسه، وهو عدل مبرز من أهل التقوى والورع الغالب أنه إنما حكم بالحق، والنادر خلافه، وقد ألغى الشرع ذلك الحكم ببطلانه وصحته معا

(التاسع عشر) القرء الواحد في العدد الغالب معه براءة الرحم، والنادر شغله، ولم يحكم الشارع بواحد منهما حتى ينضاف إليه قرءان آخران.

(العشرون) من غاب عن امرأته سنين ثم طلقها أو مات عنها الغالب براءة رحمها، والنادر شغله بالولد، وقد ألغاهما صاحب الشرع معا، وأوجب عليها استئناف العدة بعد الوفاء أو الطلاق لأن وقوع الحكم قبل سببه غير معتد به، ونظائر في الشرع كثيرة من الغالب ألغاه صاحب الشرع، ولم يعتبره، وتارة بالغ في إلغائه فاعتبر نادره دونه كما تقدم بيانه فهذه أربعون مثالا قد سردتها في ذلك من أربعين جنسا فهي أربعون جنسا قد ألغيت (فإن قلت) أنت تعرضت للفرق بين ما ألغي منه، وما لم يلغ، ولم تذكره بل ذكرت

S. . . . .

Qالقذف فإن أبا حنيفة يقول لا تقبل شهادته، وإن تاب، والجمهور يقولون تقبل إذا تاب، وسبب الخلاف هل يعود الاستثناء في قوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور: ٤] ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك﴾ [النور: ٥] إلى أقرب مذكور إليه أو على الجملة إلا ما خصصه الإجماع، وهو أن التوبة لا تسقط عند الحد اهـ.

قال الباجي قال مالك لا يشترط في قبول توبة القاذف ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار، والعمل الصالح كسائر الذنوب، وقال القاضي أبو إسحاق والشافعي لا بد في توبة القاذف من تكذيبه نفسه لأنا قضينا بكذبه في الظاهر، وإلا لما فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصرا على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر، وعليه إشكالان: (أحدهما) أنه قد يكون صادقا في قذفه فتكذيبه لنفسه كذب فكيف تشترط المعصية في التوبة، وهي ضدها، وكيف نجعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته ورفعته، وثانيهما أنه إن كان كاذبا في قذفه فهو فاسق أو صادقا فهو عاص لأن تعبير الزاني بزناه معصية فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصيا بكل حال.

(والجواب عن الأول) أن الكذب لأجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته، وللإصلاح بين الناس، وهذا التكذيب فيه مصلحة الستر على المقذوف، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس، وقبول شهادته في نفسه وعوده إلى الولاية التي يشترط فيها العدالة، وتصرفه في أموال أولاده، وتزويجه لمن يلي عليه، وتعرضه للولايات الشرعية

(وعن الثاني) تعيير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة اهـ، وقال في البداية قبل ما ذكر، وإنما تردد الفقهاء في مفهوم اسم

العدالة المقابلة للفسق فقال الجمهور هي صفة زائدة على الإسلام، وهو أن يكون ملتزما لواجبات الشرع ومستحباته مجتنبا للمحرمات والمكروهات، وقال أبو حنيفة يكفي في العدالة ظاهر الإسلام، وأن لا تعلم منه جرحة اهـ وقال الأصل اتفق العلماء على أن المعاصي تختلف بالقدح في العدالة، وأنه ليس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة العدالة، وإنما وقع الخلاف بينهم في الإطلاق فقط فمنع إمام الحرمين في أصول الدين من إطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله، وكذلك جماعة من العلماء، وقالوا لا يقال في شيء من معاصي الله صغيرة بل جميع المعاصي كبائر لعظمة الله تعالى فيكون جميع معاصيه كبائر.

وقال غيرهم يجوز ذلك، وقد ورد الكتاب العزيز بالإشارة إلى الفرق في قوله تعالى ﴿وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ [الحجرات: ٧] فجعل للمعصية رتبا ثلاثا كفرا وفسوقا وهو الكبيرة، وعصيانا وهي الصغيرة، ولو كان المعنى واحدا لكان اللفظ في الآية." (١)

". . . . .

ـــــــsقبلها، وأما قول أصحابنا في التردد إلى الكنائس وأكل الخنزير وغيره إنما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمنا فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أنا لا نكفره حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله تعالى به أو يكون سحرا مشتملا على كفر كما قال الشافعي.

وأما قول مالك أن تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية **الإشكال فقد** قال الطرطوشي وهو من سادات العلماء أنه إذا وقف لبرج الأسد وحكى القضية إلى آخرها فإن هذا سحر فقد تصوره، وحكم عليه بأنه سحر فهذا هو تعلمه فكيف يتصور شيئا لم يعلمه، وأما قوله لا يتصور التعلم إلا بالمباشرة كضرب العود فليس كذلك بل كتب السحر مملوءة من تعليمه، ولا يحتاج إلى ذلك بل هو كتعلم أنواع الكفر الذي لا يكفر به الإنسان كما نقول إن النصارى يعتقدون في عيسى - عليه السلام - كذا والصابئة يعتقدون في النجوم كذا ونتعلم مذاهبهم، وما هم عليه على وجهه حتى نرد عليهم ذلك فهو قربة لا كفر وقد قال بعض العلماء إن كان تعلم السحر ليفرق بينه وبين المعجزات كان ذلك قربة وكذلك نقول إن عمل السحر بأمر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناء أو يفعل ذلك بجيش الكفر فيقتلون به ملكهم.

فهذا كله قربة أو يصنعه محبة بين الزوجين أو الملك مع جيش الإسلام فتأمل هذه المباحث كلها فالموضع مشكل جدا.

قول الطرطوشي إذا قال صاحب

ـــــــQفي غيره فلا تجوز في أحكام الأبدان

(الثاني) قوله تعالى في الطلاق والرجعة ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] الآية، وهو حكم بدني فكانت الأحكام البدنية كلها كذلك إلا موضع لا يطلع عليه الرجال للضرورة في ذلك

(الثالث) قوله - عليه السلام - «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» ، وهو حكم بدني فكانت الأحكام البدنية كلها كذلك، وأما الوجوه التي احتجوا بها فثمانية

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١١٠/٤

(الأول) قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية فأقام المرأتين والرجل مقام الرجلين في ذلك مطلقا لا عند عدم الشاهدين فقط إذ لا يصح الحمل عليه لجوازهما مع وجود الشاهدين إجماعا فتعين أنهما يقومان مقامهما فيكونان مرادين لقوله – صلى الله عليه وسلم – وشاهدي عدل لوجود الاسم، **وجوابه** أن معنى الآية أنهما يقومان مقام الرجل في الحكم بدليل الرفع في لفظ رجل وامرأتين، وليس معناها ما ذكرتم، وإلا لقال فرجلا وامرأتين بالنصب لأنه خبر كان ويكون التقدير فإن لم يكن الشاهدان رجلين يكونا رجلا وامرأتين فلما رفع على الابتداء كان تقديره فرجل وامرأتان يقومان مقام الشاهدين بحذف الخبر

(الوجه الثاني) قوله تعالى ﴿فرجل وامرأتان﴾ [البقرة: ٢٨٢] أطلق، وما خص موضعا فيعم **جوابه** أن آخر الآية مرتبط بأولها، وأولها ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ [البقرة: ٢٨٢] ثم قال تعالى ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ [البقرة: ٢٨٢] على أنا لو سلمنا العموم خصصناه بالقياس على جراح القود بجامع عدم قبولهن منفردات، ولأن الحدود أعلاها الزنا، وأدناها السرقة، ولم يقبل في أحدهما ما يقبل في الآخر فكذلك الأبدان أعلى من الأموال فلا يقبل فيها ما يقبل في الأموال، ولأن القتل وحد القطع في السرقة وحد الخمر ليس ثبتا بالنص، ولا بالقياس على الزنا لعدم اشتراط أربعة فيه، ولا بالقياس على الأموال لأنها لا تثبت بالنساء فتعين قياسها على الطلاق

(والوجه الثالث) أنها أمور لا تسقط بالشبهات فتقبل فيها النساء كالأموال، **وجوابه** الفرق بينهما بأن أحكام الأبدان أعظم رتبة لأن الطلاق ونحوه لا يقبلن فيه منفردات فلا يقبلن فيه مطلقا كالقصاص، ولأنا وجدنا النكاح آكد من الأموال لاشتراط الولاية فيه، ولم يدخله الأجل والخيار والهبة

(والوجه الرابع) أن النكاح والرجعة عقد منافع فيقبل فيهما النساء كالإجارات، **وجوابه** أن المقصود من الإجارة المال

(والوجه الخامس) أن الخيار والآجال ليست أموالا، ويقبل فيهما النساء فكذلك بقية صور النزاع، **وجوابه** أن المقصود منهما أيضا المال بدليل أن الأجل والخيار لا يثبتان إلا في موضع فيه المال

(والوجه السادس) أن الطلاق رافع لعقد سابق فأشبه الإقالة، **وجوابه** أن مقصود الطلاق غير المال، ومقصود الإقالة المال على أن حل عقد لا يثبت بالنساء، والنكول

(والوجه السابع) أنه أي الطلاق يتعلق به تحريم كالرضاع

(والوجه الثامن) أن العتق إزالة ملك كالبيع، **وجوابه** أن الرضاع يثبت بالنساء منفردات بخلاف الطلاق والعتق، وأيضا مآل العتق إلى غير ملك بخلاف البيع اهـ كلام الأصل، وسلمه أبو القاسم بن الشاط، والله أعلم

[الحجة الثانية عشرة اليمين الواحدة في الشهادة]

(الباب الحادي عشر) في بيان ما تكون فيه الحجة الثانية عشرة وكونها دافعة أو جالبة، ودليل قبولها، وفيه وصلان: (الوصل

الأول) في تبصرة ابن فرحون القضاء بالتحالف من الجهتين فيقضي لكل واحد منهما بيمينه، وينقسم المدعى فيه بينهما أو يفسخ." (١)

"فإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضا؛ لأنا لا نكفر في الحال بكفر واقع في المآل كما أنا لا نجعله مؤمنا في الحال بإيمان واقع في المآل وهو يعبد الأصنام الآن بل الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققها لا توقعها وإن قطعنا بوقوعها كما أنا نقطع بغروب الشمس وغير ذلك، ولا نرتب مسبباتها قبلها، وأما قول أصحابنا في التردد إلى الكنائس، وأكل الخنزير وغيره فإنما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمنا.

فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء أصحابنا أنا لا نكفره حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله به أو يكون سحرا مشتملا على كفر كما قاله الشافعي، وأما قول مالك أن تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية **الإشكال** **فقد** قال الطرطوشي وهو من سادات العلماء أنه إذا وقف لبرج الأسد

ـــــــS بنفسه كفرا، وإما ظاهرا، إن كان علامة الكفر بحسب الظاهر. قال: (فإن أرادوا الخاتمة فمشكل أيضا إلى وقوله، ولا نرتب مسبباتها قبلها) قلت إن أرادوا ذلك فمشكل كما قاله، وذلك صحيح.

قال: (وأما قول أصحابنا في التردد إلى الكنائس) قلت قوله في ذلك صحيح. قال: (وأما قول مالك أن تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية الإشكال) قلت ليس الأمر كما قال فإنه قول مستند إلى ظاهر الآية، وما قاله عن الطرطوشي وقال إن ذلك هو تعلمه لا يريد أن لا تعلم له سواه ليس كما قال بل تعلمه على وجهين أحدهما ليعرف حقيقته خاصة إما لتجنب أو لغير ذلك وهذا ليس بكفر

ـــــــQ- رضي الله تعالى عنهم -، وأما الوجوه التي احتج بها على المنع فثمانية

(الأول) قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو يمنع شهادة غير البالغ

(والثاني) قوله تعالى ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] والصبي ليس بعدل

(الثالث) قوله تعالى ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو نهي، ولا يتناول النهي الصبي فدل على أنه ليس من الشهداء، **والجواب** عن الثلاثة أن هذه الظواهر عامة، ودليلنا خاص فيقدم عليها على أن الأمر بالاستشهاد في الآية الأولى، والثانية إنما يكون في المواضع التي يمكن إنشاء الشهادة فيها اختيارا لأن من شرط النهي الإمكان، وهذا موضع ضرورة تقع فيه الشهادة بغتة فلا يتناول الأمر فيكون مسكوتا عنه على أن نمنع عدم اندراج الصبيان مع الرجال في الآية الأولى لاندراجهم معهم في قوله تعالى ﴿وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء: ١٧٦]

(والوجه الرابع) أنه لا يعتبر إقراره فلا تعتبر شهادته

(والوجه الخامس) أن الإقرار أوسع من الشهادة لقبوله من البر والفاجر فإذا كان لا يقبل فلا تقبل الشهادة **والجواب** عنهما أن إقرار الصبي إن كان في المال فنحن نسويه بالشهادة فإنهما لا يقبلان في المال أو في الدماء إن كانت عمدا أو عمد الصبي خطأ فيئول إلى الدية فيكون إقرارا على غيره فلا يقبل كالبالغ.

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٥٧/٤

(والوجه السادس) القياس على غير الجراح، **وجوابه** الفرق بتعظيم حرمة الدماء بدليل قبول القسامة، ولا يقسم على درهم

(والوجه السابع) أنها لو قبلت لقبلت إذا افترقوا كالكبار، وليس كذلك، **وجوابه** أن الافتراق يحتمل التعليم والتغيير، والصغير إذا خلي، وسجيته لا يكاد يكذب، والرجال لهم وازع شرعي إذا افترقوا بخلاف الصبيان

(والوجه الثامن) أنها لو قبلت لقبلت في تخريق ثيابهم في الخلوات أو لجازت شهادة النساء بعضهن على بعض في الجراح، **وجوابه** الفرق بتعظيم حرمة الدماء، وبأن اجتماعهم ليس لتخريق ثيابهم بخلاف الضرب والجراح، وأما النساء فلا يجتمعن للقتال، ولا هو مطلوب منهن اهـ كلام ابن فرحون، والأصل الذي سلمه ابن الشاط، والله سبحانه وتعالى أعلم

[الحجة الخامسة عشرة القافة حجة شرعية بثبوت الأنساب]

(الباب الرابع عشر) في بيان ما تكون فيه حجة القافة، والخلاف في قبولها، ودليله، وفيه وصلان

(الوصل الأول) في الأصل القافة حجة شرعية عندنا في القضاء بثبوت الأنساب، ووافقنا الشافعي وأحمد بن حنبل قال ابن القصار وإنما يجيزه مالك في ولد الأمة يطؤها رجلان في طهر واحد، وتأتي بولد يشبه أن يكون منهما، والمشهور عدم قبوله في ولد الزوجة، وعنه قبوله، وأجازه الشافعي فيهما اهـ.

وفي التبصرة، ولا تعتمد القافة إلا على أب موجود بالحياة قال بعضهم أو مات، ولم يدفن قيل، وتعتمد على العصبة قال ولا يحكم بقول القائف إلا في أولاد الإماء من وطء سيدين في طهر واحد دون أولاد الحرائر على المشهور، وقيل يقبل في أولاد الحرائر قاله ابن وهب، واختاره اللخمي قال ابن يونس، وهو أقيس، والفرق على المشهور بين الحرائر والإماء ما ذكره الشيخ أبو عمران قال إنما خصت القافة بالإماء لأن الأمة قد تكون بين جماعة فيطئونها في طهر واحد فقال تساووا في الملك والوطء، وليس أحدهما بأقوى من الأخرى فراشا فالفراشان مستويان وكذلك الأمة إذا ابتاعها رجل، وقد وطئها البائع ووطئها المبتاع في ذلك الطهر لأنهما استويا في الملك، وأما الحرة فإنها لا تكون زوجا لرجلين في حالة واحدة فلا يصح فيها فراشان مستويان، وأيضا فولد الحرة لا ينتفي إلا باللعان، وولد الأمة ينتفي بغير اللعان، والنفي." (١)

"مع جيش الإسلام فتأمل هذه المباحث كلها فالموضع مشكل جدا.

وقول الطرطوشي إذا قال صاحب الشرع من دخل الدار فهو كافر قضينا بكفره عند دخول الدار فهو فرض محال، ولا يخبر صاحب الشرع عن إنسان بالكفر إلا إذا كفر وقولهم هو دليل الكفر ممنوع وقولهم لأن

ـــــــsقال: (فالموضع مشكل جدا) قلت إذا صح أن كون أمر ما كفرا أمر وضعي شرعي وثبت بدليل شرعي فلا إشكال. قال: (وقول الطرطوشي إذا قال صاحب الشرع من دخل الدار إلخ) قلت: ما قاله الطرطوشي صحيح، وليس فرض محال بل يكون ذلك القول إنشاء شرع لا إخبارا عن كفر من لم يكفر فذلك هو المحال. قال: (وقولهم هو دليل الكفر ممنوع) قلت: منعه ممنوع، وما قاله من شبهة التخصيص هو تقييد المطلق، وما قاله من التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد نقول بموجبه، ولا نعلم أحدا قاله، وما قاله من أن قوله تعالى يعلمون الناس ليس بتفسير لقوله تعالى كفروا ممنوع،

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٦٤/٤

وما قاله من أنه إخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر غير لائق بفصاحة الشارع، وما قاله من أنه يتعين حمل ذلك على أنه كان ذلك السحر مشتملا على الكفر ليس كذلك لاحتمال أن يكون تعليمه وتعلمه كفرا وهو الظاهر الذي لا معدل عنه، وأما قوله من أن معلم الكفر ومتعلمه ليرد عليه ليس بكافر صحيح، وما قاله من أن من قال إن التعليم والتعلم مطلقا كفر فهو خلاف القواعد، صحيح أيضا..

ـــــــQقد تكون من جهتها شبهة أو تكون مكرهة أو لأن اللعان يسقط الحد لقوله تعالى ﴿ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله﴾ [النور: ٨] الآية أو لأنه – عليه السلام – لا يحكم بعلمه فاندفع ما أوردوه من أن مما يدل على عدم اعتبار الشبهة في حديث المدلجي أو لأن أخباره عليه كان من جهة الوحي لا من جهة القيافة لأنها ليست في بني هاشم، وإنما هي في بني مدلج، ولم يقل أحد أنه – عليه السلام – كان قائلها، وثانيا أنه – عليه السلام – لم يحكم به لشريك، وأنتم توجبون الحكم بما أشبه، وثالثا أن المرأة لم تحد، وبالجملة فحديث المدلجي يدل دلالة قوية على أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – استدل بالشبه على النسب، ولو كان بالوحي لم يحصل فيه ترديد في ظاهر الحال بل كان يقول هي تأتي به على نعت كذا، وهو لفلان فإن الله تعالى بكل شيء عليم فلا حاجة إلى الترديد الذي لا يحسن إلا في مواطن الشك، وإنما يحسن هذا بالوحي إذا كان لتأسيس قاعدة القيافة، وبسط صورها بالأشباه، وذلك مطلوبنا فالحديث يدل على أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ما سر إلا بسبب حق، وهو المطلوب، ويؤيده أيضا قوله – عليه الصلاة والسلام – لعائشة في الحديث تربت يداك، ومن أين يكون الشبه فأخبر أن المني يوجب الشبه فيكون دليل النسب (والوجه الثالث) أن رجلين تداعيا ولدا فاختصما لعمر فاستدعى له القافة فألحقوه بهما فعلاهما بالدرة، واستدعى حرائر من قريش فقلن خلق من ماء الأول، وحاضت على الحمل فاستحشف الحمل فلما وطئها الثاني انتعش بمائه فأخذ شبها منهما فقال عمر الله أكبر، وألحق الولد بالأول (والوجه الرابع) أن الشبه علم عند القافة من باب الاجتهاد فيعتمد عليه كالتقويم في المتلفات، ونفقات الزوجات، وخرص الثمار في الزكوات، وتحرير جهة الكعبة في الصلوات، والمثل في جزاء الصيد من النعم، وكل ذلك تخمين وتقريب (والوجه الخامس) أنه إذا لم يعتبر الشبه لم يكن إلا إلحاق الولد بجميع المتنازعين كما لأبي حنيفة، ولم يجعل الله للولد آباء بل أبا واحدا في قوله تعالى ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ [الحجرات: ١٣] وقوله تعالى ﴿وورثه أبواه﴾ [النساء: ١١] .

وأما الوجوه الثمانية التي عارض بها أبو حنيفة حديث العجلاني: (فالأول) ما في الصحاح «أن رجلا حضر عند رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وادعى أن امرأته ولدت ولدا أسود فقال له – عليه السلام – في إبلك من أورق؟ فقال له نعم قال له ما ألوانها؟ قال سود فقال ما السبب؟ فقال الرجل لعل عرقا نزع» فلم يعتبر الشبه، **وجوابه** أن تلك الصورة ليست صورة النزاع لأنه كان صاحب فراش، وإنما سأله عن اختلاف اللون فعرفه – عليه السلام – السبب، ونحو لا نقول القيافة هي اعتبار الشبه كيف كان، والمناسبة كيف كانت بل نقول هي شبه خاص، ولذلك ألحق مجزز أسامة بن زيد مع سواده بأبيه الشديد البياض، ولم يعرج على اختلاف الألوان إذ لا معارضة بينها وبين غيرها، وهذا الرجل لم يذكر مجرد اللون فليس فيه شرط القيافة حتى يدل إلغاؤه على إلغاء القافة

(والوجه الثاني) قوله – عليه السلام – «الولد للفراش» ، ولم يفرق، وجوابه أنه محمول على الغالب والعادة

(والوجه الثالث) إن خلق الولد مغيب عنا فجاز أن يخلق من رجلين، وقد نص عليه بقراط في كتاب سماه الحمل على الحمل، وجوابه أنه خلاف العوائد، وظواهر النصوص المتقدمة تأباه، والشرع إنما يعني أحكامه على الغالب، وبقراط تكلم على النادر فلا تعارض

(والوجه الرابع) أن الشبه لو كان معتبرا مع أنه قد وقع من الولد، وجماعة لوجب إلحاقه بهم بسبب الشبه، ولم يقولوا به، وجوابه أن الحكم ليس مضافا لما يشاهد." (١)

"محدود بل بحسب الجناية والجاني والمجني عليه وقال أبو حنيفة: لا يجاوز به أقل الحدود وهو أربعون حد العبد بل ينقص منه سوط وللشافعي في ذلك قولان لنا إجماع الصحابة فإن معن بن زائدة زور كتابا على عمر – رضي الله عنه – ونقش خاتما مثل خاتمه فجلد مائة فشفع فيه قوم فقال أذكروني الطعن وكنت ناسيا فجلده مائة أخرى ثم جلده بعد ذلك مائة أخرى ولم يخالفه أحد فكان ذلك إجماعا؛ ولأن الأصل مساواة العقوبات للجنايات احتجوا بما في الصحيحين أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال «لا تجلدوا فوق عشر في غير حدود الله تعالى» والجواب أنه خلاف مذهبهم فإنهم يزيدون على عشر أو؛ لأنه محمول على طباع السلف – رضي الله عنهم – كما قال الحسن إنكم لتأتون أمورا هي في أعينكم أدق من الشعر إن كنا لنعدها

ـــــــSيجلد عشر جلدات فما دونها في غير الحدود فما المراد بذلك فالجواب أن المراد به جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهائم، والله تعالى أعلم. وأغفل أيضا التنبيه على ضعف قول إمام الحرمين أن الجناية الحقيرة تسقط عقوبتها وبيان ضعف ذلك القول بل بطلانه أن قوله العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيها ردعا، قول متناف من جهة أنه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجناية إلا أنها تؤثر فيها العادة الجارية ردعا فإن كانت بحيث لا تؤثر ردعا فليست بصالحة لها هذا أمر لا خفاء به، ولا إشكال، والله تعالى أعلم، وجميع ما قاله في الفروق الثلاثة بعده صحيح أو نقل وترجيح.

ـــــــQكثرة يلحق المقيمين منها ضرر فيقرع بينهم ذكره المازري

(الثاني والعشرون) في عتق العبيد إذا أوصى بعتقهم أو بثلثهم في المرض ثم مات، ولم يحملهم الثلث عتق مبلغ الثلث منهم بالقرعة اهـ زاد الأصل ولو لم يدع غيرهم عتق ثلثهم أيضا بالقرعة، وقاله الشافعي وابن حنبل – رضي الله عنهما –، وقال أبو حنيفة – رضي الله عنه – لا تجوز القرعة فيما إذا أوصى بهم، ويعتق من كل واحد ثلثه ويستسعى في باقي قيمته للورثة حتى يؤديها فيعتق، لنا ستة وجوه

(الأول) ما في الموطإ «أن رجلا أعتق عبيدا له عند موته فأسهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وأعتق ثلث العبيد» قال مالك

، وبلغني أنه لم يكن لذلك الرجل مال غيرهم

(الثاني) ما في الصحاح «أن رجلا أعتق ستة مماليك له في مرضه لا مال له غيرهم فدعاهم النبي – صلى الله عليه وسلم –

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/١٦٦

فجزأهم فأقرع بينهم اثنين، ورق أربعة»
(الثالث) إجماع التابعين - رضي الله عنهم - على ذلك قال عمر بن عبد العزيز وخارجة بن زيد وأبان بن عثمان وابن سيرين، وغيرهم، ولم يخالفهم من مصرهم أحد
(الرابع) القياس على قسمة الأرض التي وافقنا فيها أبو حنيفة - رضي الله عنه - إذ لا مرجح
(الخامس) أن في الاستسعاء مشقة وضررا على العبيد بالإلزام، وعلى الورثة بتأخير الحق، وتعجيل حق الموصي له، والقواعد تقتضي تقديم حق الوارث لأن له الثلثين
(السادس) أن مقصود الوصي كمال العتق في العبد ليتفرغ للطلعات، ويحوز الاكتساب والمنافع من نفسه، وتجزئة العتق تمنع من ذلك، وقد لا يحصل الكمال أبدا، وأما الأوجه الستة التي احتجوا بها
(فالأول) قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «لا عتق إلا فيما يملك ابن آدم» ، والمريض مالك الثلث من كل عبد فينفذ عتقه فيه، ولأن الحديث المتقدم واقعة عين لا عموم فيها، ولأن قوله اثنين يحتمل شائعين لا معينين، ويؤكده أن العادة تقتضي اختلاف قيم العبيد فيتعذر أن يكون اثنان معينان ثلث ماله، **وجوابه** أن العتق إنما وقع فيما يملك وما قال العتق في كل ما يملك فإذا نفذ العتق في عبدين وقع العتق فيما يملك، وقولهم إنه قضية عين فنقول هي وردت في تمهيد قاعدة كلية كالرجم وغيره فتعم، ولقوله - عليه السلام - «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» ، وقوله إنه يحتمل أن يكون شائعا باطل بالقرعة لأنها لا معنى لها مع الإشاعة، واتفاقهم في القيمة ليس متعذرا عادة لا سيما مع الجلب ووخش الرقيق
(والوجه الثاني) أن القرعة على خلاف القرآن لأنها من الميسر، وعلى خلاف القواعد لأن فيه الحرية بالقرعة، **وجوابه** أن الميسر هو القمار، وتمييز الحقوق ليس قمارا، وقد أقرع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين أزواجه وغيرهم، واستعملت القرعة في شرائع الأنبياء - عليهم السلام - ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾ [الصافات: ١٤١] الآية و ﴿إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ [آل عمران: ٤٤] وليس فيها نقل الحرية لأن عتق المريض لم يتحقق لأنه إن صح عتق الجميع، وإن طرأت ديون بطل، وإن مات، وهو يخرج من الثلث عتق من الثلث فلم يقع في علم الله تعالى من العتق إلا ما أخرجته القرعة
(والوجه الثالث) أنه لو أوصى بثلث كل واحد صح فينفذ هاهنا قياسا على ذلك، وعلى حال الصحة
(**وجوابه**) أن مقصود الهبة والوصية والتمليك، وهو حاصل في ملك الشائع كغيره، ومقصود العتق التخليص للطاعات والاكتساب، ولا يحصل مع التبعيض، ولأن الملك شائعا لا يؤخر حق الوارث كما تقدم في الوصية، وهاهنا يتأخر بالاستسعاء
(والوجه الرابع) أنه لو باع ثلث كل عبد جاز، والبيع يلحقه الفسخ والعتق لا يلحقه الفسخ فهو أولى بعدم القرعة لأن فيها تحويل العتق كما تقدم
(والوجه الخامس)." (١)

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٧٨/٤

"الصائل للتمكين والفرق بين ترك الغذاء أنه يحرم وبين ترك الدواء فلا يحرم أن الدواء غير منضبط النفع فقد يفيد وقد لا يفيد والغذاء ضروري النفع، ووافقنا الشافعي أنه لا يضمن الفحل الصائل والمجنون والصغير وقال أبو حنيفة: يباح له الدفع ويضمن واتفقوا إذا كان آدميا بالغا عاقلا أنه لا يضمن. لنا وجوه: الأول أن الأصل عدم الضمان. الثاني القياس على الآدمي. الثالث القياس على الدابة المعروفة بالأذى أنها تقتل، ولا تضمن إجماعا، ولا يلزمنا إذا غصبه فصال عليه؛ لأنه ضمن هنالك بالغصب لا بالدفع، وإلا إذا اضطر له لجوع فأكله فإنه يضمن؛ لأن الجوع القاتل في نفس الجامع لا في نفس الصائل والقتل بالصيال من جهة الصائل احتجوا بوجوه الأول أن مدرك عدم الضمان إنما هو إذن المالك لا جواز الفعل؛ لأنه لو أذن له في قتل عبده لم يضمن، ولو أكله لمجاعة ضمنه. الثاني أن الآدمي له قصد واختيار فلذلك لم يضمن والبهيمة لا اختيار لها؛ لأنه لو حفر بئرا فطرح إنسان نفسه فيها لم يضمنه، ولو طرحت بهيمة نفسها فيها ضمنت وجناية العبد تتعلق برقبته وجناية البهيمة لا تتعلق برقبتها. الثالث قوله – عليه السلام – «جرح العجماء جبار» فلو لم يضمن لم يكن جبارا كالآدمي **والجواب** عن الأول أن الضمان يتوقف على عدم جواز الفعل بدليل أن الصيد إذا صال على محرم لم يضمنه أو صال على العبد سيده فقتله العبد أو الأب على ابنه فقتله ابنه لا يضمنون لجواز الفعل وعن الثاني أن البهيمة لها اختيار اعتبره الشرع؛ لأن الكلب لو

S———. . . . .

———Qببقائه كما قال الشهاب قال وفي الاستدلال بالحديثين على ما نقله في القسم الثاني عن شفاء عياض نظر فإنه موضع قطع لا يكفي في مثله الظواهر مع تعين التأويل في الحديثين من جهة أن ظاهر حديث لئن قدر الله علي ليعذبني بنفي أن الله تعالى قادر ويحتمل أن يكون الله تعالى تارة قادرا أو تارة غير قادر وليس ظاهره نفي أنه قادر بقدرة وكذلك ظاهر حديث السوداء أن الله تعالى مستقر في السماء استقرار الأجسام، وهذا وإن كان غير مجمع على أنه كفر إلا أنه باطل قطعا لقيام الدليل على ذلك وقد أقرها النبي – صلى الله عليه وسلم – على ذلك فتعين التأويل هنا؛ لأن إقرار النبي – صلى الله عليه وسلم – على الباطل لا يجوز، قال، وما قاله في القسم الثالث صحيح وكذا ما قاله في القسم الرابع غير أن قوله باق بغير بقاء لم يرد من عبر به ظاهره لما فيه من التناقض بل مراده أن البقاء ليس بصفة ثبوتية، وما قاله في القسم الخامس صحيح وكذا ما قاله في السادس إلا أنه كان الأولى له إبدال قوله جهل يتعلق بالذات بقوله جهل بالصفات السلبية، وأن يحذف قوله مع الاعتراف بوجودها فإنه في كلامه كالمتناقض مع أن الجهل بسلب الجسمية ليس مذهب الحشوية بل مذهبهم إثبات الجسمية، وما في معناها إلا أن يطلق على كل مذهب باطل أنه جهل فذلك له وجه، وما قاله في القسم السابع صحيح، وكذا ما قاله في الثامن.

لكن إطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل لا على خصوص مذهب الفلاسفة، وإلا فمذهبهم الجزم بأن لا بعثة للأجسام والجهل في التاسع إن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق شيئا من الحيوانات الموجودات المعلوم وجودها فذلك كفر لا شك فيه، وإن أراد به الجهل بأن الله تعالى خلق حيوانا لا يعلم وجوده فذلك ليس بكفر، ولا معصية؛ لأن ذلك ليس براجع إلى الجهل لتعلق صفات الله تعالى به بل بوجود هذا المتعلق وبعض الصور التي قد يكلف الشرع بمعرفتها من ذلك لأمر يخصها

إن أراد بها مثل السحر الذي يكفر به فذلك وإلا فلا أدري ما أراد، وما قاله في العاشر نقل وترجيح، وما قاله فيما يتعلق بالجرأة على الله تعالى ليس بصحيح فإن التكفير لا يصح إلا بقاطع سمعي، وما ذكره ليس كذلك فلا معول عليه، ولا مستند فيه فما قاله في المسألة الأولى جوابا عما استشكله بعض العلماء من الفرق بين كون السجود للشجرة كفرا والسجود للوالد ليس بكفر قد تقدم أنه يفتقر إلى توقيف وتقدم ما يدفع الإشكال فلا تغفل، وما قاله في المسألة الثانية من لزوم الكفر لكل ممتنع من السجود ولكل حاسد ولكل عاص ليس بصحيح؛ لأنه لا يمنع في العقل أن يجعل الله تعالى حسدا ما وامتناعا وعصيانا ما دون سائر ما هو من جنسه كفرا إذ كون أمر ما كفرا أو غير كفر أمر وضعي وضعه الشارع لذلك فلا مانع من أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده، وما قاله في مدرك كفر إبليس في قضيته مع آدم هو الظاهر مع احتمال أن يكون كفره لامتناعه أو لحسده أو لهما أو مع ما ذكره من التجوير أو للتجوير خاصة إذ لا مانع من عقل ولا نقل من ذلك، وما قاله من الإجماع صحيح لكن لا بما علله به بقوله؛ لأنه من الجرأة العظيمة فإنه ليس بصحيح بل إنما كان ذلك لأنه من الجهل العظيم بجلال الله تعالى، وأنه منزه عن التصرف الرديء والجور والظلم، وأن ذلك ممتنع في حقه عقلا وسمعا، وما قاله في المسألة الثالثة صحيح إن كان ما بنى عليه كلامه صحيحا، والله أعلم. اهـ كلامه ملخصا. قلت: ومراده بما بنى عليه كلامه قوله فإن قال الكل سحر يلزمه أن سورة الفاتحة سحر وقد علمت مما مر عنه أن هذا اللزوم ونحوه ليس بصحيح إذ لا يمتنع عقلا جعل نوع من الرقى سحرا دون ما عداه بل سيصرح الأصل بالفرق الذي بعد هذا بذلك فافهم، والله سبحانه وتعالى أعلم." (١)

"يؤخذ فيها غنم؛ لأن صاحبها مفلس مثلا أو غير ذلك، وأما حكم سليمان – عليه السلام – لو وقع في شرعنا من بعض القضاة ما أمضيناه؛ لأنه إيجاب لقيمة مؤجلة، ولا يلزم ذلك صاحب الحرث؛ لأن الأصل في القيم الحلول إذا وجبت في الإتلافات؛ ولأنه إحالة على أعيان لا يجوز بيعا، وما لا يباع لا يعارض به في القيم فيلزم أحد الأمرين إما أن تكون شريعتنا أتم في المصالح، وأكمل الشرائع أو يكون داود – عليه السلام – فهم دون سليمان – عليه السلام – وظاهر الآية خلافه وهو موضع مشكل يحتاج للكشف والنظر حتى يفهم المعنى فيه. ووجه الجواب أن المصلحة التي أشار إليها سليمان – عليه السلام – يجوز أن تكون أتم باعتبار ذلك الزمان بأن تكون مصلحة زمانهم كانت تقتضي أن لا يخرج عين مال الإنسان من يده إما لقلة الأعيان وإما لعدم ضرر الحاجة أو لعظم الزكاة للفقراء بأن تقدم للنار التي تأكل القربان أو لغير ذلك وتكون المصلحة الأخرى باعتبار زماننا أتم فيتغير الحكم كما أن النسخ حسن باعتبار اختلاف المصالح في الأزمنة فقاعدة النسخ تشهد لهذا الجواب.

(سؤال) في قوله تعالى ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ [الأنبياء: ٧٨] المراد بالشهادة هاهنا العلم فما فائدة ذكره، والتمدح به هاهنا بعيد فإن الله تعالى لا يمتدح بالعلم الجزئي، وليس السياق سياق تهديد أو ترغيب حتى يكون المراد المكافأة كقوله تعالى ﴿قد يعلم ما أنتم عليه﴾ [النور: ٦٤] ﴿قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا﴾ [النور: ٦٣] ونحوه جوابه أن هذه القصص إنما وردت لتقرير أمر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لقوله تعالى

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/١٨٥

ـــــــS. . . . .

ـــــــQلي قلب فلان الجبار اهـ.

وقال الإمام أبو بكر بن العربي في كتابه الأحكام قد بينا في كتاب المشكلين أن من أقسام السحر فعل ما يفرق به بين المرء وزوجه ومنه ما يجمع بين المرء وزوجه ويسمى التولة، وكلاهما كفر والكل حرام كفر قاله مالك وقال الشافعي السحر معصية إن قتل به الساحر قتل، وإن أضر به أدب على قدر الضرر، وهذا باطل من وجهين. (أحدهما) أنه لم يعلم السحر، وحقيقته أنه كلام مؤلف يعظم به غير الله تعالى، وتنسب إليه فيه المقادير والكائنات.

(والثاني) أن الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه بأنه كفر؛ لأنه تعالى قال ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان﴾ [البقرة: ١٠٢] أي من السحر ﴿وما كفر سليمان﴾ [البقرة: ١٠٢] أي بقول السحر ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ [البقرة: ١٠٢] أي به وبتعليمه وهاروت وماروت يقولان ﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ [البقرة: ١٠٢] وهذا تأكيد للبيان اهـ.

وذلك؛ لأن مسألة إطلاق أن كل ما يسمى سحرا كفر في غاية **الإشكال على** أصولنا فإن السحرة يعتمدون أشياء تأبى قواعد الشريعة تكفيرهم بها كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة وكذلك يجمعون عقاقير ويجعلونها في الأنهار أو الآبار أو زير الماء أو قبور الموتى أو في باب يفتح إلى المشرق أو غير ذلك من البقاع ويعتقدون أن الآثار تحدث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها وبين تلك الآثار عند صدق العزم كما تقدم فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير، ولا بوضعها في الآبار، ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عن ذلك الفعل؛ لأنهم جربوا ذلك فوجدوه لا ينخرم عليهم لأجل خواص نفوسهم فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير لخواص طبائع تلك العقاقير، وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها؛ لأنها ليست من كسبهم، ولا كفر بغير مكتسب، وأما اعتقادهم أن الكواكب تفعل ذلك بقدرة الله تعالى فهذا خطأ؛ لأنها لا تفعل ذلك، ولا ربط الله تعالى ذلك بها، وإنما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله تعالى بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ كما إذا اعتقد طبيب أن الله تعالى أودع في الصبر والسقمونيا عقل البطن وقطع الإسهال فإنه خطأ، وأما تكفيره بذلك فلا.

وإن اعتقدوا أن الكواكب والشياطين تفعل ذلك بقدرتها لا بقدرة الله تعالى فقد قال بعض علماء الشافعية هذا هو مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرتها دون قدرة الله تعالى فكما لا تكفر المعتزلة بذلك لا نكفر هؤلاء وتفريق بعضهم بأن الكواكب مظنة العبادة فإن انضم إلى ذلك اعتقاد القدرة والتأثير كان كفرا مدفوع بأن تأثير الحيوان في القتل والضر والنفع في مجرى العادة مشاهد من السباع والآدميين وغير هذا.

وأما كون المشترى أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فإنما هو حزر وتخمين من المنجمين لا صحة له وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والثعابين فصارت هذا الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها فهو موضع نظر والذي لا مرية فيه أنه كفر إن اعتقد أنها مستقلة بنفسها لا تحتاج إلى الله تعالى؛ لأن هذا مذهب الصابئة وهو كفر صريح لا سيما إن صرح بنفي ما عداها.

وبهذا البحث يظهر ضعف قول الحنفية إن اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر، وإن اعتقد أنه تخيل وتمويه لم يكفر بل ينبغي لهم أن يفصلوا في هذا الإطلاق فإن." (١)

"باقية قاله أشهب وقال ابن القاسم: ليس فيما يصاب من الصحيحة إذا بقي من الأولى شيء إلا من حساب نصف الدية.

(الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة) اعلم أن هذا الفرق غريب عجيب نادر بسبب أن كتب الفرائض على العموم فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في أن أسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح، وهو في غاية الإشكال؛ لأن المراد بالثلاثة إما الأسباب التامة، وإما أجزاء الأسباب، والكل غير مستقيم، وبيانه أنهم يجعلون أحد الأسباب القرابة، والأم لم ترث الثلث في حالة والسدس في أخرى بمطلق القرابة، وإلا لكان ذلك ثابتا للابن أو البنت لوجود مطلق القرابة فيهما

ـــــــsقال (الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة) اعلم أن هذا الفرق غريب عجيب نادر بسبب أن كتب الفرائض على العموم فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في أن أسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح، وهو في غاية الإشكال؛ لأن المراد بالثلاثة إما الأسباب التامة، أو أجزاء الأسباب والكل غير مستقيم، وبيانه أنهم يجعلون أحد الأسباب القرابة، والأم لم ترث الثلث في حالة، والسدس في أخرى بمطلق القرابة، وإلا لكان ذلك ثابتا للابن أو البنت لوجود مطلق القرابة فيهما قلت: هذا الفرق ليس بغريب، ولا عجيب

ـــــــQفي أيام ملكة مصر بعد فرعون المسماة بدلوكا وضعوا السحر في البرايا، وصوروا فيه عساكر الدنيا فأي عسكر قصدهم، وأي شيء فعلوه من قلع الأعين أو ضرب الرقاب تخيل ذلك الجيش أو رجاله أنه وقع بذلك العسكر في موضعه فتحاشيهم العساكر فأقاموا ستمائة سنة، والنساء هن الملوك والأمراء بمصر بعد غرق فرعون وجيوشه كما حكاه المؤرخون.

وأما **الجواب** عن سحرة فرعون فمن وجوه. (الأول) أنهم تابوا فمنعتهم التوبة والإسلام العودة إلى معاودة الكفر الذي تكون به تلك الآثار ورغبوا فيما عند الله تعالى ولذلك قالوا ﴿لا ضير إنا إلى ربنا منقلبون﴾ [الشعراء: ٥٠] .

(الثاني) أنه يجوز أنهم لم يكونوا ممن وصلوا لذلك، وإنما قصد من يقدر من السحرة في ذلك الوقت على قلب العصا حية لأجل موسى - عليه السلام -.

(الثالث) أنه يجوز أن يكون فرعون قد علمه بعض السحرة حجبا وموانع يبطل بها سحر السحرة اعتناء به والحجب والمبطلات فيه مشتهرة عند أهله قال ودليل أن للسحر حقيقة الكتاب والسنة الإجماع أما الكتاب فقوله تعالى ﴿يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة: ١٠٢] ، وما لا حقيقة له لا يعلم، ولا يلزم صدور الكفر عن الملائكة؛ لأنه قرئ الملكين بكسر اللام أو هما ملكان، وأذن لهما في تعليم الناس السحر للفرق بين المعجزة والسحر؛ لأن مصلحة الخلق في ذلك الوقت كانت تقتضي ذلك ثم صعدا إلى السماء، وقولهما ﴿فلا تكفر﴾ [البقرة: ١٠٢] أي لا تستعمله على وجه الكفر كما

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/١٨٨

يقال خذ المال، ولا تفسق به أو يكون معنى قوله عز وجل ﴿يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة: ١٠٢] أي ما يصلح للأمرين.
وأما السنة ففي الصحيحين «أنه - صلى الله عليه وسلم - سحر فكان يخيل إليه أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن» الحديث وقد سحرت عائشة - رضي الله عنها - جارية اشترتها وفي الموطإ أن جارية لحفصة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - سحرتها وقد كانت دبرتها فأمرت بها فقتلت كما في التبصرة وأما الإجماع فقد كان السحر وخبره معلوما للصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - وكانوا مجمعين عليه قبل ظهور القدرية؛ ولأن الله عز وجل قادر على خلق ما يشاء عقب كلام مخصوص أو أدوية مخصوصة.
وأما الوجهان اللذان احتجوا بهما. (فالأول) قوله تعالى يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى فهو تخيل لا حقيقة له **وجوابه** أنه حجة لنا؛ لأنه تعالى أثبت السحر، وإنما لم ينهض بالخيال إلى السعي ونحن لا ندعي أن كل سحر ينهض إلى كل المقاصد.
(والثاني) أنه لو كانت له حقيقة لأمكن الساحر أن يدعي به النبوة فإنه يأتي بالخوارق على اختلافها، **وجوابه** أن إضلال الله تعالى للخلق ممكن لكن الله تعالى أجرى عادته بضبط مصالحهم فما يسر ذلك على الساحر وكم من ممكن يمنعه الله عز وجل عن الدخول في العالم؛ لأنواع من الحكم مع أننا سنبين بعد إن شاء الله تعالى الفرق بين السحر والمعجزات من وجوه فلا يحصل اللبس والضلال. اهـ بزيادة ما.

المقصد الثاني) السحر على الجملة نوعان الأول ما هو غير خارق للعوائد والثاني ما هو خارق للعوائد قاله ابن الشاط والنوع الثاني هو ما عرفه المناوي على الجامع الصغير بقوله هو مزاولة النفس الخبيثة لأقوال وأفعال يترتب عليها أمور خارقة اهـ.
وأشار بقوله مزاولة النفس الخبيثة إلى ما قاله الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتابه الملخص السحر والعين لا يكونان من فاضل، ولا يقعان ولا يصحان منه أبدا؛ لأن من شرط السحر الجزم بصدور الأثر وكذلك أكثر الأعمال من شرطها الجزم والفاضل المتبحر في العلوم يرى وقوع ذلك من الممكنات التي يجوز أن توجد، وأن لا توجد فلا يصح لفاضل أصلا." (١)
"درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر فيقدم المحرم ها هنا فيكون الورع الترك، وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوي الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب ويمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم وعلى هذا المنوال تجري قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جدا بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله، وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شريعة
ـــــــsدرء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر فيقدم المحرم ها هنا فيكون الورع الترك، وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوي الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب يمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم، وعلى هذا المنوال تجري قاعدة الورع، وهذا مع تقارب الأدلة أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جدا بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله، وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شريعة) قلت: لا يصح ما قاله من أن الخروج عن الخلاف يكون ورعا بناء على أن الورع في ذلك لتوقع العقاب وأي عقاب يتوقع في ذلك أما على القول بتصويب

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ١٩٣/٤

المجتهدين فالأمر واضح لا إشكال فيه.

وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون غيره فالإجماع منعقد على عدم تأثيم المخطئ وعدم تعيينه فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء على هذا الوجه

وأما الدليل

ــــــــــQالآخر قال حفيد ابن رشد في بدايته وهذا الاحتجاج على مذهب من يرى أنا مخاطبون بشرع من قبلنا. اهـ. (الثاني) أنه فرط فيضمن كما لو كان حاضرا. (الثالث) المرسل عن ابن شهاب أن «ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط قوم فأفسدت فيه فقضى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن على أهل الحوائط بالنهار حفظها، وأن ما أفسدته المواشي بالليل ضامن على أهلها» أي مضمون وجهه أنه بالنهار يمكن التحفظ دون الليل. (الرابع) أنكم قد اعتبرتم ذلك في قولكم إن رمت الدابة حصاة كبيرة أصابت إنسانا ضمن الراكب بخلاف الصغيرة فإنه لا يمكنه التحفظ منها والتحفظ من الكبير بالتنكيب عنه وقلتم يضمن ما نفحت بيدها؛ لأنه يمكنه ردها بلجامها، ولا يضمن ما أفسدت برجلها وذنبها.

وعمدة أبي حنيفة وجوه. (الأول) قوله – عليه السلام – «جرح العجماء جبار» وجوابه أن الجرح عندنا جبار إنما النزاع في غير الجرح واتفقنا على تضمين السائق والراكب والقائد. (الثاني) القياس على النهار، وما ذكرتموه من الفرق بالحراسة بالنهار باطل؛ لأنه لا فرق بين من حفظ ماله فأتلفه إنسان أو أهمله فأتلفه أنه يضمن في الوجهين وجوابه أن القياس على النهار لا يصح؛ لأنا لا نسلم بطلان الفرق المتقدم بالحراسة بالنهار؛ لأن إتلاف المال هاهنا كمن ترك غلامه يصول فيقتل فإنه لا يضمن؛ لأنه بسبب المالك، وأما ما ذكرتموه فليس كذلك. (الثالث) القياس على جناية الإنسان على نفسه، وماله وجناية ماله عليه وجنايته على مال أهل الحرب أو أهل الحرب عليه وعكسه جناية صاحب البهيمة وجوابه أنه قياس مخالف للآية؛ لأنه بالليل مفرط وبالنهار ليس بمفرط على أن تلك النقوض لا يمكن فيها التضمين؛ لأن أحدا منهم ليس من أهل الضمان وهاهنا أمكن التضمين.

(القول الثالث) لليث أن كل دابة مرسلة فصاحبها ضامن وعمدته أنه تعد من المرسل، والأصول على أن على المتعدي الضمان وجوابه أن محل كونه تعديا من المرسل إذا لم يتسبب المالك في الإتلاف، وإلا فالتعدي من المالك لا من المرسل كما يؤخذ مما تقدم فافهم. (القول الرابع) وهو مروي عن عمر – رضي الله عنه – وجوب الضمان في غير المنفلت، ولا ضمان في المنفلت؛ لأنه لا يملك قال في البداية فسبب الخلاف في هذا الباب معارضة الأصل للسمع ومعارضة السماع بعضه لبعض وذلك أن الأصل يعارض قوله – عليه السلام – «جرح العجماء جبار» ويعارض أيضا التفرقة التي في حديث البراء وكذلك التفرقة التي في حديث البراء تعارض أيضا قوله – عليه السلام – جرح إلخ. اهـ. فافهم. (تنبيهان الأول) أن قوله تعالى ﴿ففهمناها سليمان﴾ [الأنبياء: ٧٩] وإن اقتضى ظاهره أن حكم سليمان – عليه السلام – كان أقرب للصواب من حكم داود وهو خلاف ما تقتضيه أصول شريعتنا من أن حكم سليمان – عليه السلام – إيجاب لقيمة مؤجلة، ولا يلزم ذلك صاحب الحرث؛ لأن الأصل في القيم الحلول إذا وجبت في الإتلافات؛ ولأنه إحالة على أعيان لا يجوز بيعها، وما لا يباع لا يعارض به في القيم فلذا لو وقع حكمه – عليه السلام – في شرعنا من بعض القضاة ما أمضيناه بخلاف ما

لو وقع حكم داود – عليه السلام – في شرعنا فإننا نمضيه؛ لأن قيمة الزرع يجوز أن يؤخذ فيها غنم؛ لأن صاحبها مفلس مثلا أو غير ذلك وحينئذ فيلزم أحد الأمرين إما أن تكون شريعتنا أتم في المصالح، وأكمل الشرائع أو يكون داود – عليه السلام – فهم دون سليمان – عليه السلام – وهو خلاف ظاهر الآية إلا أنا إذا قلنا أن اختلاف المصالح." (١)

"الوجوب فقد ترك الندب فلم يجمع بين المذهبين، بل هذا مذهب مالك فقط، وإن لم يعتقد الوجوب لم يجزه المسح إلا بنية الندب فما حصل الجمع بين المذهبين، وكذلك المالكي إذا بسمل، وكل موضع اختلف فيه على هذا النحو يوردون فيه هذا السؤال، وليس بوارد بسبب أنا نقول: يعتقد في مسح رأسه كله الندب على رأي الشافعي والوجوب على رأي مالك وليس في ذلك الجمع بين الضدين فإن الندب والوجوب والأحكام الشرعية أضداد لكن الجمع بين الضدين إنما يمتنع إذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل أما اتحاد المحل فقط فلا يمتنع الجمع؛ لأن الصداقة ضد العداوة، والبغضة ضد المحبة، ويمكن أن يجتمع في القلب العداوة للكافرين، والصداقة للمؤمنين

ــــــــsالوجوب فقد ترك الندب فلم يجمع بين المذهبين بل هذا مذهب مالك فقط، وإن لم يعتقد الوجوب لم يجزه المسح إلا بنية الندب فما حصل الجمع بين المذهبين، وكذلك المالكي إذا بسمل، وكل موضع اختلف فيه على هذا النحو يوردون فيه هذا السؤال، وليس بوارد؛ لأنا نقول: يعتقد في مسح رأسه كله الندب على رأي الشافعي والوجوب على رأي مالك، وليس في ذلك الجمع بين الضدين الندب والوجوب فإن الندب والوجوب والأحكام الشرعية أضداد ولكن الجمع بين الضدين إنما يمتنع إذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل أما اتحاد المحل فقط فلا يمتنع؛ لأن الصداقة ضد العداوة، والبغضة ضد المحبة، ويمكن أن يجتمع في القلب العداوة للكافرين والصداقة للمؤمنين

ــــــــQفيها دية كاملة، وأما احتجاجهم بقوله – عليه السلام – «في العين خمسون من الإبل» وبقوله – عليه السلام – «في العينين الدية» **فجوابه** حمل الحديثين على العين غير العوراء؛ لأنهما عمومان مطلقان في الأحوال فيقيدان بما ذكرناه من الأدلة، وأما احتجاجهم بأن ما ضمن بنصف الدية ومعه نظيره ضمن بنصفها منفردا كالأذن واليد **فجوابه** الفرق المتقدم بانتقال قوة العين الأولى بخلاف الأذن واليد، ولو انتقلت القوة فيهما أيضا التزمناه، وأما احتجاجهم بأنه لو صح القول بانتقال النور الباصر لم يجب على الأول نصف الدية؛ لأنه لم يذهب نصف المنفعة **فجوابه** أنه لا يلزم اطراح الأول إذ لو جنى عليها فاحولتا أو عمشتا أو نقص ضوءهما فإنه يجب عليه العقل لما نقص ولا تنقص الدية عمن جنى ثانيا على قول عندنا، وهذا السؤال قوي علينا وكان يلزمنا أن نقلع بعين الأعور عينين اثنين من الجاني.

(تفريع) قال ابن أبي زيد في النوادر: فيها أي في عين الأعور ألف وإن أخذ في الأولى ديتها قاله مالك وأصحابه، وقال أشهب: يسأل عن السمع فإن كان ينتقل فكالعينين وإلا فكاليد وإن أصيب من كل نصف بصرها ثم أصيب باقيهما في ضربة فنصف الدية؛ لأنه ينظر بهما نصف نظرهما فإن أصيب باقي إحداهما فربع الدية فإن أصيب بعد ذلك بقية الأخرى فنصف الدية؛ لأنه أقيم مقام نصف جميع بصره فإن أخذ صحيح نصف دية إحداهما ثم أصيب بنصف الصحيحة فثلث الدية؛ لأنه أذهب من جميع بقية بصره ثلثه وإن أصيب ببقية المصابة فقط فربع الدية فإن ذهب باقيها والصحيحة بضربة

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٢١٢

فالدية كاملة أو الصحيحة وحدها فثلثا الدية؛ لأنها ثلثا بصره فإن أصيب بقية المصابة فنصف الدية بخلاف لو أصيبت والصحيحة باقية قاله أشهب، وقال ابن القاسم: ليس فيما يصاب من الصحيحة إذا بقي من الأولى شيء إلا من حساب نصف الدية اهـ.

[الفرق بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة]

(الفرق الثاني والخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وأجزاء أسبابها العامة والخاصة)

وهو أن أسباب التوارث التامة هي عبارة عن ماهية كل من القرابة والولاء والنكاح بشرط شيء أعني خصوص كون القرابة بنوة مثلا وخصوص كون الولاء علويا وخصوص كون النكاح زوجة أو زوجا، وأجزاؤها العامة هي عبارة عن ماهية كل من الثلاثة المذكورة بشرط لا شيء أعني مطلق القرابة من حيث هي مطلق القرابة، ومطلق الولاء من حيث هو مطلق الولاء، ومطلق النكاح من حيث هو مطلق النكاح، وأجزاؤها الخاصة هي عبارة عن ماهية كل من الثلاثة المذكورة لا بشرط شيء أي من إطلاق أو خصوص، وهي المشتركات أعني قرابة ما وولاء ما ونكاحا ما، وهذه أخص من الأجزاء العامة، وأعم من التامة وهي مراد الفرضيين بقولهم: إن أسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح قال ابن الشاط وما توهمه الشهاب من **الإشكال في** كلامهم هذا ليس كما توهم وبيان ذلك أنهم بين أمرين

(أحدهما) تعبيرهم عن الأسباب بلفظ التنكير

(وثانيهما) : التعبير عنها بلفظ التعريف فمن عبر منهم بلفظ التنكير لم يرد كل نسب، ولا كل ولاء، ولا كل نكاح بل أراد نسبا خاصا وولاء خاصا ونكاحا خاصا، ولا نكر في التعبير بلفظ النكرة عن مخصوص فإن اللفظ عليه صادق وله صالح ومن عبر منهم بلفظ التعريف لم يرد أيضا كل نسب، ولا كل ولاء، ولا كل نكاح بل أراد ما أراده الأول وأحال الأول في تقييد ذلك المطلق على تعيين أصناف الوارثين والوارثات وأحال الثاني في بيان المعهود بالألف واللام على ما أحال عليه الأول وذلك أن أسباب التوارث التامة إجمالا سبعة." (١)

"حاجة

(المسألة الثالثة)

قال الأستاذ أبو إسحاق الإدراك يضاده النوم اتفاقا والرؤيا إدراك المثل كما تقدم فكيف تجتمع مع النوم وأجاب بأن النفس ذات جواهر فإن عمها النوم فلا إدراك ولا منام، وإن قام عرض النوم ببعضها أمكن قيام إدراك المنام بالبعض الآخر؛ ولذلك فإن أكثر المنامات آخر الليل عند خفة النوم

(المسألة الرابعة) تقدم أن المدرك إنما هو المثال، وبه خرج **الجواب** عن كون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرى في الآن الواحد في مكانين فإن المرئي في المكانين مثالان فلا **إشكال إذا** تعددت المظروفات بتعدد الظروف إذ المشكل أن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٢١٥

يكون في مكانين في زمان واحد، وأجاب الصوفية بأنه – عليه السلام – كالشمس ترى في أماكن عدة، وهي واحدة، وهو باطل فإنه – عليه السلام – يراه زيد في بيته ويراه عمرو بجملته في بيته أو داخل مسجده والشمس إنما ترى من أماكن عدة، وهي في مكان واحد فلو رئيت داخل بيت بجرمها استحال رؤية جرمها في داخل بيت آخر، وهو الذي يوازن رؤية رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في بيتين أو مسجدين، **والإشكال لم** يرد رؤيته – عليه السلام – من مواضع عدة، وهو في مكان واحد إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته – عليه السلام – فأين أحدهما من الآخر مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فلا يتجه **الجواب** إلا بأن المرئي مثاله – عليه السلام – لا ذاته، وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غيره إنما يرى مثاله لا هو بذاته، وبه يظهر معنى قوله – عليه السلام –: «من رآني فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بي» وأن التقدير من رأى مثالي فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بمثالي، وأن الخبر إنما يشهد بعصمة المثال عن الشيطان، ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة أيضا كذلك معصومة عن تمثل الشيطان بمثلها وما عدا ذلك من المثل يمكن أن يكون حقا ويمكن أن يكون من قبل الشيطان وأنه تمثل بذلك المثال

(المسألة الخامسة)

قال العلماء: إنما تصح رؤية النبي – عليه السلام – لأحد رجلين أحدهما صحابي رآه فعلم صفته فانطبع في نفسه مثاله فإذا رآه جزم بأنه رأى مثاله المعصوم من الشيطان فينتفي عند اللبس والشك في رؤيته – عليه السلام –، وثانيهما: رجل تكرر عليه سماع صفاته المنقولة في الكتب حتى انطبعت في نفسه صفته – عليه السلام – ومثاله المعصوم كما حصل ذلك لمن رآه فإذا رآه

ــــــS. . . . .

ــــــQ ﴿ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم﴾ [البقرة: ١٠٩] ﴿ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء﴾ [النساء: ٨٩] ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾ [النساء: ٥٤] اهـ والغبطة تمني حصول مثل نعمة الغير لنفسك من غير تعرض لطلب زوالها عن صاحبها بل تشتهي مثلها لنفسك مع بقائها لذويها، وقد تخص باسم المنافسة.

وقد يعبر عنها بلفظ الحسد كما في قوله – صلى الله عليه وسلم – «لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وأطراف النهار ورجل آتاه الله – تعالى – مالا فهو ينفقه آناء الليل وأطراف النهار» أي لا غبطة إلا في هاتين على وجه المبالغة، وفي الزواجر: وليست الغبطة والمنافسة بحرام أي لعدم تعلقها بمفسدة ألبتة بل هي إما واجبة، وإما مندوبة، وإما مباحة قال – تعالى – ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ [المطففين: ٢٦] ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم﴾ [الحديد: ٢١] والمسابقة تقتضي خوف الفوت فالواجبة تكون في النعم الدينية الواجبة كنعمة الإيمان والصلاة المكتوبة والزكاة فيجب أن تحب أن تكون مثل القائم بذلك، وإلا كنت راضيا بالمعصية، والرضا بها حرام (والمندوبة) تكون في الفضائل والعلوم وإنفاق الأموال في الميراث.

والمباحة تكون في النعم المباحة كالنكاح، والمنافسة في المباحات لا يترتب عليها إثم لكنها تنقص من الفضائل، وتناقض الزهد والرضا بالمقضي والتوكل، وتحجب عن المقامات الرفيعة نعم هنا دقيقة ينبغي التنبيه لها، وإلا وقع الإنسان في الحسد الحرام من غير أن يشعر، وهي أن من أيس أن ينال مثل نعمة الغير فبالضرورة أن نفسه تعتقد أنه ناقص عن صاحب تلك النعمة وأنها تحب زوال نقصها، وزواله لا يحصل إلا بمساواة ذي النعمة أو بزوالها عنه، وقد فرض يأسه عن مساواته فيها فلم يبق إلا محبته لزوالها عن الغير المتميز بها عنه؛ إذ بزوالها يزول تخلفه.

وتقدم غيره بها، فإن كان بحيث لو قدر على زوالها عن الغير أزالها فهو حسود حسدا مذموما، وإن كان عنده من التقوى ما يمنعه عن إزالتها مع قدرته عليها، وعن محبة زوالها عن الغير فلا إثم عليه؛ لأن هذا أمر جبلي لا تنفك النفس عنه، ولعله المعنى بقوله – صلى الله عليه وسلم – «كل ابن آدم حسود» وفي رواية «ثلاثة لا ينفك المسلم عنهن الحسد والظن والطيرة، وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ» أي إن وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به، ويبعد ممن يريد مساواة غيره في النعمة فيعجز عنها سيما إن كان من أقرانه أن ينفك عن الميل إلى زوالها فهذا الحد من المنافسة يشبه الحسد الحرام فينبغي الاحتياط التام فإنه متى صفى إلى محبة نفسه ومال لاختياره إلى مساواته لذي النعمة بمحبة زوالها عنه فهو مرتبك في الحسد." (١)

"ليأمن الاختناق على نفسه، وقد دلت العادة على استحالة ذلك.

(الثاني) أن يسأل الله تعالى العافية من المرض أبد الدهر لينتفع بقواه وحواسه وأعضائه أبد الدهر، وقد دلت العادة على استحالة ذلك.

(الثالث) أن يسأل الله تعالى الولد من غير جماع أو الثمار من غير أشجار وغراس، وقد دلت العادة على استحالة ذلك فطالب ذلك مسيء الأدب على الله تعالى، وكذلك قول الداعي اللهم لا ترم بنا في شدة فإن عادة الله تعالى جارية قطعا بوقوع بعض الأنفس في الشدائد بل لا تكاد نفس تسلم من شدة في مدة حياتها، وكذلك قول الداعي خرق الله العادة في بقائك وهو كثير في العرف، وكذلك قوله أعطنا خير الدنيا والآخرة واصرف عنا شر الدنيا والآخرة لا يجوز لأن من المحال أن يحصل هذا المدعو به لهذا الداعي فلا بد أن يقصد بهذا العموم الخصوص إذ لا بد أن يفوت هذا الداعي رتبة النبوة ومرتبة الملائكة ودرجات الأنبياء في الجنة، ولا بد أن يدركه بعض الشرور ولو سكرات الموت ووحشة القبر فلا بد أن يقصد بهذا العموم الخصوص وقس على هذه نظائرها

ـــــــSليأمن الاختناق على نفسه، وقد دلت العادة على استحالة ذلك) قلت قد أجاز ذلك على وجه القصد لطلب الولاية وحكمه بأنه إساءة أدب دعوى عرية عن الحجة وتكثيره الأمثلة لا حاجة إليه. قال (وكذلك قول الداعي اللهم لا ترم بنا في شدة فإن عادة الله جارية قطعا بوقوع بعض الأنفس في الشدائد بل لا تكاد نفس تسلم من شدة في مدة حياتها، وكذلك قول الداعي خرق الله العادة في بقائك وهو كثير في العرف، وكذلك قول اللهم أعطنا خير الدنيا والآخرة واصرف عنا شر الدنيا والآخرة لا يجوز؛ لأن من المحال أن يحصل هذا المدعو به لهذا الداعي، فلا بد أن يقصد بهذا العموم الخصوص إذ لا بد أن يفوت هذا الداعي رتبة النبوة ومرتبة الملائكة ودرجات الأنبياء في الجنة فلا بد أن يدركه بعض الشرور ولو

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٤٤/٤

سكرات الموت ووحشة القبر فلا بد أن يقصد بهذا العموم الخصوص وقس على هذا نظائرها) قلت ليس كون هذه الأمور واقعة على وجه الخصوص بموجب أن لا تطلب إلا على وجه الخصوص بل يجوز أن تطلب على وجه العموم وغايته أن نقول طلب مثل ذلك طلب للممتنع عادة على معنى أن يقصد الطالب بطلبه أن يصير وليا فتخرق له العادة فقد جوز ما منع.

ـــــــQالنور كما أن الوزير والسلطان والرعية في نور العدل فهذا مثال، وليس بمثل، وقال الله – تعالى – ﴿الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة﴾ [النور: ٣٥] الآية، ولا مماثلة بين نوره وبين الزجاجة والمشكاة وعبر النبي – صلى الله عليه وسلم – عن اللبن في المنام بالإسلام والحبل بالقرآن، وأي مماثلة بين اللبن والإسلام وبين الحبل والقرآن إلا في مناسبة، وهو أن الحبل يتمسك به في النجاة، واللبن غذاء الحياة الظاهرة، والإسلام غذاء الحياة الباطنة فكل من هذه مثال، وليست بمثل اهـ المراد فمن هنا قال الأصل: إن **جواب** الصوفية عن استشكال كون رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كيف يرى في مكانين في الآن الواحد بأنه – عليه السلام – كالشمس ترى في أماكن عدة، وهي واحدة باطل فإن **الإشكال لم** يرد في رؤيته – عليه السلام – من مواضع عدة، وهو في مكان واحد حتى يصبح **الجواب** عنه بذلك بل إنما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته – عليه السلام – مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فأين أحدهما من الآخر فلا يتجه **الجواب** إلا بأن المرئي مثاله – عليه السلام – لا ذاته.

وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غير ذلك إنما يرى مثاله لا هو بذاته وبه يظهر معنى قوله – صلى الله عليه وسلم – «من رآني فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بي» وأن التقدير من رأى مثالي فقد رآني حقا فإن الشيطان لا يتمثل بمثالي، وأن الخبر إنما يشهد بعصمة المثال عن الشيطان، ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة كذلك معصومة عن تمثل الشيطان بمثلها وما عدا ذلك من المثل يمكن حقا ويمكن أن يكون من قبل الشيطان، وأنه تمثل بذلك المثال اهـ.

[المسألة الخامسة تصح رؤية النبي عليه السلام لأحد رجلين]

(المسألة الخامسة)

قال العلماء: إنما تصح رؤية النبي – عليه السلام – لأحد رجلين (أحدهما) صحابي رآه فعلم صفته فالطبع في نفسه مثاله، فإذا رآه جزم بأنه رأى مثاله المعصوم من الشيطان فينتفي عنه اللبس، والشك في رؤيته – عليه السلام –، وثانيهما: رجل تكرر عليه سماع صفاته المنقولة في الكتب حتى انطبعت في نفسه صفته – عليه السلام – ومثاله المعصوم كما حصل ذلك لمن رآه فإذا رآه جزم برؤيته مثاله – عليه السلام – كما يجزم به من رآه فينتفي عنه اللبس والشك في رؤيته – عليه السلام – وأما غير هذين فلا يحل له الجزم بل يجوز أن يكون رآه – عليه السلام – بمثاله ويحتمل أن يكون من تخييل الشيطان،

ولا يفيد قول المرئي لمن رآه أنا رسول الله، ولا قول من يحضر معه هذا رسول الله؛ لأن الشيطان يكذب لنفسه ويكذب لغيره فلا يحصل الجزم." (١)

"هذه الأمور وحسن الإخبار بحصولها؛ لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الإشكال.

(الثاني) أن يقول الداعي اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، وقد جاء في الحديث الصحيح أن «صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة» فلا يجوز طلب شيء من ذلك.

(الثالث) أن يقول اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن، وقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في الحديث الصحيح «الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما» فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر وألحق بهذه المثل نظائرها

(القسم الخامس) في المحرم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وقولي بطريق الآحاد احتراز من المتواتر فإن طلب نفي ذلك من قبيل الكفر كما تقدم وله أمثلة (الأول) أن يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، وقد

ـــــــSهذه الأمور وحسن الإخبار بحصولها؛ لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها، والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الإشكال)

قلت **جوابه** هذا مبني على أن الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم الحصول ممنوع وذلك هو عين دعواه من غير حجة أتى بها.

قال (الثاني أن يقول الداعي اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، وقد جاء في الحديث الصحيح أن «صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة» فلا يجوز طلب شيء من ذلك. الثالث أن يقول اللهم اجعل صلواتي كفارة لما بينهن، وقد قال – صلى الله عليه وسلم – في الصحيح «الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما» فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر)

قلت ما قاله دعوى كما سبق مع أن هذين المثالين يتجه فيهما أن يكون دعاء بتحسين عاقبته وذلك مجهول عنده.

قال (القسم الخامس من المحرم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وقولي بطريق الآحاد احتراز من المتواتر فإن طلب نفي ذلك من قبيل الكفر كما تقدم) قلت قد تقدم الكلام على طلب نفي ما دل السمع القاطع على ثبوته وأنه ليس بكفر إلا على رأي من يكفر بالمآل وليس ذلك مذهبه. قال (وله أمثلة: الأول أن يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، وقد

ـــــــQأو عمه، ولأنه لم يكن من فعل الماضي اهـ لكن قال الأصل: بلغني عن بعض العلماء أنهم كانوا يتحاشون عن تقبيل أولادهم في أفواههم ويقبلونهم في أعناقهم ورءوسهم محتجين بأن الله – تعالى – حرم الاستمتاع بالمحارم والاستمتاع هو أن

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٤/٢٦٩

يجد لذة بالقبلة فمن كان يجد لذة بالقبلة بها امتنع ذلك في حقه.

ومن كان يستوي عنده الخد والفم والرأس والعنق وجميع الجسد عنده سواء، وإنما يفعل ذلك على وجه الجبر والحنان فهذا هو المباح، وأما غير ذلك فلا قال: وهذا كلام صحيح لا مرية فيه، ولقد رأيت بعض الناس يجد اللذة من تقبيل ولده في خده أو فمه كما يجده كثير من الناس بتقبيل امرأته ويعتقد أن ذلك بر بولده وليس كذلك بل هو لقضاء أربه ولذته وينشرح لذلك ويفرح قلبه ويجد من اللذة أمرا كبيرا.

ومن المنكرات أن يعمد الإنسان لأخته الجميلة أو ابنته الجميلة التي يتمنى أن يكون له زوجة مثلها في مثل خدها وثغرها فيقبل خدها، أو ثغرها أو هو يعجبه ذلك ويعتقد أن الله - تعالى - إنما حرم عليه قبلة الأجانب، وليس كذلك بل الاستمتاع بذوات المحارم أشد تحريما كما أن الزنى بهن أقبح من الزنا بالأجنبيات، وما من أحد له طبع سليم ويرى جمالا فائقا لا يميل إليه طبعه وقد يزغه عقله وشرعه، ورأيت الناس عندهم مسامحة كثيرة في ذلك، وقول مالك - رحمه الله -: إنه يقبل خد ابنته محمول على ما إذا كان هذا وغيره عنده سواء، أما متى حصل الفرق في النفس صار استمتاعا حراما، والإنسان يطالع قلبه ويحكمه في ذلك اهـ.

[المسألة الرابعة هل الانتهاء إلى البركات في السلام مأمور به مطلقا]

(المسألة الرابعة)

اختلف العلماء في رد السلام هل الانتهاء فيه إلى البركات مأمور به مطلقا وفي صورة واحدة، وهي ما إذا انتهى المبتدئ بالسلام إلى البركات فقط وهذا الخلاف مبني على الخلاف في قوله تعالى ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾ [النساء: ٨٦] قال ابن عطية في تفسيره قيل: إن أو للتنويع لا للتخيير وقيل: للتخيير اهـ قال الأصل: ومعنى التخيير أن الإنسان مخير في أن يرد أحسن أو يقتصر على لفظ المبتدئ إن كان قد وقف دون البركات، وإلا لبطل التخير لتعين المساواة ومعنى التنويع تنويع الرد إلى المثل إن كان المبتدئ انتهى للبركات، وإلى الأحسن إن كان المبتدئ اقتصر دون البركات اهـ والله - سبحانه وتعالى - أعلم.

[الفرق بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب]

[المسألة الأولى الوالدين يأمران بالمعروف وينهيان عن المنكر]

(الفرق الثاني والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب)

وهو أن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف واجب إذا اجتمعت فيه شروط ثلاث

(الشرط الأول) أن يعلم ما يؤمر به وينهى." (١)

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٢٨١/٤

"ذلك على ألسنة السماسرة في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع كقولهم الصلاة والسلام على خير الأنام. قال مالك كم يقولون هذا على سبيل العادة من غير قصد الدعاء والتقرب إلى الله تعالى وهو خبر ومعناه الدعاء وكما يقول المتحدثون في مجالسهم ما أقوى فرس فلان أبلاها الله بدنية أو سبع ونحو ذلك مما يجري هذا المجرى ولا يريدون شيئا من حقيقته فهذا كله مكروه، وقد أشار بعض العلماء إلى تحريمه، وقال كل ما يشرع قربة لله تعالى لا يجوز أن يقع إلا قربة له على وجه التعظيم والإجلال لا على وجه التلاعب، فإن قلت قد كان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول نحوا

______S. . . . .

______Qبهذه النعمة أي إظهارها والتحدث بها على حد ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ [الضحى: ١١] اهـ وهذا مناف جميع مواطن طلب تحصيل الحاصل فافهم. قال ابن الشاط ومساق قوله – صلى الله عليه وسلم – «رفع عن أمتي» الحديث أي الذي رواه الطبراني وغيره مشعر بالمدح لهذه الأمة فيتعين لذلك اختصاصها بذلك الرفع ويلزم القول بهذا المفهوم لقرينة المدح ويكون هنا في هذا المقام شرط مجهول كما قاله المورد كما حكاه الله تعالى عن قوم في سياق المدح من قولهم ﴿ربنا وآتنا ما وعدتنا﴾ [آل عمران: ١٩٤] إلخ على دعوى الشهاب أن طلب تحصيل الحاصل معصية ويكون ما أطال به الشهاب في الجواب عن هذا الإيراد ليس بصحيح بل باطل وعلى تسليم جوابه عما أورد على دعواه المذكورة من إخبار الله تعالى عن أهل الأعراف في سياق مدحهم لا ذمهم بأنهم يقولون ﴿ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين﴾ [الأعراف: ٤٧] إلخ يبقى هو مطالبا بدليل المنع من مثل ذلك الدعاء ولم يأت بدليل ولا شبهة اهـ كلام ابن الشاط بتصرف.

[القسم الرابع من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع على ثبوته]

(والقسم الرابع) أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع على ثبوته وله أمثلة: منها أن يقول جعل الله موت من مات من أولادك حجابا من النار، ومنها أن يقول اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة، ومنها أن يقول اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن. قال الأصل: فالدعاء بهذه الأدعية الثلاثة ونظائرها معصية لما مر من أنه طلب لتحصيل الحاصل. أما الأول فلأنه قد دل الحديث الصحيح على أن «من مات له اثنان من الولد كانا حجابا له من النار» ، وأما الثاني فلأنه قد جاء في الحديث الصحيح أن «صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة» ، وأما الثالث فلأن قوله – صلى الله عليه وسلم – في الحديث الصحيح «الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما» قال وأما ما يقال من أن أمره – صلى الله عليه وسلم – لنا بأن ندعو له بقولنا اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته إنك لا تخلف الميعاد مع إنه قد ورد في الحديث الصحيح أن «الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح وأرجو أن أكون إياه وأن المقام المحمود هو الشفاعة» ، وقد أخبرنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه أعطيها فيلزم أحد الأمرين إما إباحة الدعاء بما هو ثابت وإما الإشكال على الإخبار عن كونه أعطيها – عليه السلام – فيدفعه أن العلماء ذكروا في هذا الحديث أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أعلم أنه أعطي هذه الأمور مرتبة على دعائنا وأعلم أن دعاءنا يحصل له ذلك فحسن أمرنا بالدعاء له؛ لأنه سبب هذه الأمور وحسن الإخبار بحصولها؛ لأنه أعلم بوقوع سبب حصولها والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا. اهـ.

وتعقبه ابن الشاط بأن جوابه هذا عما ذكر من أمر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لنا بأن ندعو له بما ذكر مبني على أن الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم الحصول ممنوع وذلك هو عين دعواه من غير حجة أتى بها على أنه يتجه في المثال الثاني والثالث أن يكون دعاء الداعي بها بتحسين عاقبته وذلك مجهول عنده اهـ. قلت بل يتجه في جميع أمثلة هذا القسم كالذي قبله ما تقدم عن الجلال السيوطي أن من الدعاء بتحصيل الحاصل من قبيل التحدث بالنعمة أي أو الحمل عليه فافهم.

[القسم الخامس في المحرم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته]

(والقسم الخامس) أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وله أمثلة: منها أن يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، ومنها أن يقول اللهم اكفني أمر العري يوم القيامة حتى تستتر عورتي عن الأبصار، ومنها أن يقول اللهم إذا قبضتني إليك وأمتني فلا تحيني إلى يوم القيامة حتى أستريح من وحشة القبر. قال الأصل: فكل واحد من هذه الأدعية الثلاثة وأمثالها مستلزم لتكذيب حديث من أحاديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الصحيحة والواردة بطريق الآحاد فيكون معصية لا كفرا؛ لأن الكفر إنما يكون بجحد ما علم ثبوته بالضرورة أو بالتواتر أما الأول فلأنه قد دلت الأحاديث الصحيحة أنه لا بد من دخول طائفة من المسلمين النار وخروجهم منها بشفاعة وبغير شفاعة ودخولهم النار إنما هو بذنوبهم فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل أحد النار وما عد من آداب الدعاء من أن الإنسان إذا قال اللهم اغفر لي أن يقول ولجميع المسلمين فليس فيه رد على النبوة حيث أراد الداعي بقوله اللهم اغفر لي المغفرة من حيث الجملة وشرك معه جميع المسلمين فيما طلبه.

وكذا إن أراد مغفرة جميع ذنوبه وشرك معه جميع المسلمين مريدا في حقهم المغفرة من حيث الجملة وصح التعميم في." (١)

"إيراد السؤال والإشكال، والجواب عنه في أحسن مقال، فإن لم يسعفه الجواب بقي ماثلا في انتظار حل أولي الألباب. كما حشد القرافي كتابه بالفروق بين المسائل، والتمييز بين المتشابه والمتماثل، هذا مع توشية (١) الكتاب بفوائد مهمة، وتحليته بزوائد جمة، وتوشيحه بنكت جميلة، وتدبيجه بقواعد جليلة.

فلا جرم أن أضحى الكتاب معينا ارتوت منه كتب عديدة، وينبوعا نهل منه أصوليون نابهون مادة فريدة، كالطوفي في شرح مختصر الروضة، والسبكي وابنه في الإبهاج في شرح المنهاج، والعلائي في كتبه، والإسنوي في منهاج السول، وابن جزي في تقريب الوصول، والزركشي في البحر المحيط وتشنيف المسامع، وحلولو المالكي في الضياء اللامع، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير، وابن النجار في شرح الكوكب المنير، وغيرهم جم غفير (٢) .

ثانيا: شهرة مؤلف الكتاب، ونبوغه في علم الأصول، حتى عد أحد ثلاثة علماء عصره الذين انعقد الإجماع علة أفضليتهم قاطبة في الديار المصرية (٣) .

---

(١) الفروق للقرافي = أنوار البروق في أنواء الفروق القرافي ٣٠٢/٤

ولما مات القرافي عليه رحمة الله قال فيه ابن دقيق العيد رحمه الله: ((مات من يرجع إليه في علم الأصول)) (٤) ، ولهذا سجله الإمام السيوطي رحمه الله ضمن طبقة من كان بمصر من الأئمة المجتهدين (٥) .

فالإمام القرافي بحق تميز بانفرادات في مسائل أصولية بارزة، وبتحريرات نفيسة راسخة راكزة، فيها جدة وحداثة، نبعت من جهبذ بحاثة، تمتعت شخصيته بذكاء خارق، وعبقرية فذة، تشهد له اختياراته ومناقشاته، وترجيحاته وتصحيحاته، ونقوده وردوده، ونظراته الثاقبة، وتقريراته الصائبة.

ولقد رأيتني وأنا حفي بالبحث في الكتاب، كلف بحزنه وسهله، شغف بقراءته ودراسته أزداد قناعة بعد قناعة ساعة بعد ساعة ببراعة الشهاب القرافي وشموخه، وتألق نجمه وسطوعه.

ثالثا: الرغبة في الاطلاع على أصول فقهاء المدينة، دولة الإسلام، ومنبع العلم

---

(١) التوشية: التحسين والتزيين، مصدر وش. معجم المقاييس في اللغة، مادة " وشي ".

(٢) انظر: ص ١٤٨ - ١٥٣ القسم الدراسي.

(٣) انظر: ص ٤٨ القسم الدراسي.

(٤) انظر: ص ٤٨ القسم الدراسي.

(٥) انظر: ص ٤٨ القسم الدراسي.." [١]

"عبد الوهاب المالكي وهو مجلدان، وكتاب الإشارة للباجي، وكلاما لابن القصار في الأصول. .)) .

فهذه النصوص تبرهن على صحة التسمية الأخيرة، ولكن هذا يوقعنا في **إشكال وسؤال**، وهو: هل كتاب التنقيح حقا اختصار للمحصول؟

والجواب عنه: لا، ليس هو في واقع الأمر اختصارا للمحصول بالمعنى المعهود للاختصار الذي لا يغادر أصله في صغيرة ولا كبيرة. والحجة على هذا الادعاء: أن المصنف نفسه أعلن في صراحة تامة بأن اعتماده في هذا المختصر الأصولي كان على أخذ جملة كتاب: " الإفادة " للقاضي عبد الوهاب، وكتاب: " الإشارة " للباجي، و" مقدمة " ابن القصار في أصول الفقه، وكتاب " المحصول " للرازي. وهذا ظاهر جدا في الكتاب؛ فإنه طافح بآراء المالكية الأصولية، وهذا غير موجود في المحصول. فإذا كان الكتاب في أصله خلاصة لما ورد في الكتب الأربعة المتقدمة، بالإضافة إلى ما ضم إليها من مباحث وفوائد أصولية قد لا توجد في غيره، فإن تسميته بـ" اختصار المحصول " فيها تجوز وتسمح قد لا يغتفر إلا بالنظر إلى أنه التزم ترتيب وتبويب المحصول، وإلا فالكتاب بمباحثه وفوائده ومادته يأخذ صبغة خاصة، وصفة استقلالية تجعلنا لا نستطيع أن نستغني عنه بكتاب.

وزبدة القول في المسألة: أن كتاب " تنقيح الفصول "كتاب قائم بنفسه، مستقل بذاته، يستحق أن يسمى: تنقيح الفصول في علم الأصول. لكن لما كثر اعتماد القرافي في إنشائه للكتاب على تبويب وترتيب المحصول، مع نقل كثير من عباراته -

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ٤/١

ولو بالمعنى – استحق أيضا أن يوسم بأنه: تنقيح الفصول في اختصار المحصول. والله تعالى أعلم.

أما نسبته إلى القرافي، فهي نسبة لا يرتقي إليها شك، ومن الدلائل عليها:

١ – مجيء ذكر الكتاب في كتب القرافي الأخرى، ومنها: نفائس الأصول

(١ / ٣٣٣) ، الأمنية في إدراك النية، ص (٥٨) ، العقد المنظوم في الخصوص والعموم (٢ / ١٦١) .." [1]

"المبحث الثاني

عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه

المطلب الأول: عنوان الكتاب

لم يضع مصنفه عنوانا محددا له، فكل الذي ذكره في هذا الصدد أن أطلق عليه اسم " شرح " فقط.

قال في نسخ الشرح الخطية ((أما بعد: فإن كتاب " تنقيح الفصول في اختصار المحصول "كان قد يسره الله علي ليكون مقدمة أول كتاب " الذخيرة في الفقه "، ثم رأيت جماعة كثيرة رغبوا في إفراده عنها، واشتغلوا به، فلما كثر المشتغلون به رأيت أن أضع له شرحا يكون عونا لهم على فهمه وتحصيله. . .)) .

فالمصنف قد نسج للمتن تسمية خاصة به، وهي: " تنقيح الفصول في علم الأصول "كما جاء في نسخ المتن الخطية (١) .

ولما طفق يشرح متنه لم ينسج لشرحه تسمية خاصة به سوى أنه ذكر كلمة

" شرح "، وترددت هذه الكلمة في تضاعيف الكتاب حيث قال: ((وفي هذه المواطن مباحث ومثل كثيرة نقلتها في كتاب " شرح المحصول "، وجعلتها مسائل خلاف مستقلة، ومعها مباحث شريفة هنالك، لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك)) (٢) .

كما أن المصنف أشار إلى كتابه هذا " شرح تنقيح الفصول " في كتابه " العقد المنظوم في الخصوص والعموم " ولم يتجاوز كلمة " شرح "، فقال: ((إشكال عظيم صعب، لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء، والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له جوابا يرضيني، وإلى الآن لم أجده، وقد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرهما، مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن، وهو. . . إلخ)) (٣) .

---

(١) انظر: المبحث السابق، ص (٦٣) ، فقد تم تحرير هذا الاختلاف ومناقشته.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٢٥ (المطبوع) .

(٣) العقد المنظوم ٢ / ١٦١.." [2]

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ٦٥/١

(٢) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ٧٦/١

"لهم حجة قوية، حتى يخلص إلى القول الفصل فيها مستخدما أسلوب تقرير القاعدة في الحجاج، وأحيانا تتساوى أدلة الطرفين في نظره، فلا يغلب رأيا على رأي، ثم هو يفصح عن منشأ الخلاف وسببه، وعن ثمرته في بعض الأحايين.

- كما يلاحظ في منهجيات القرافي في كتبه سعيه الحثيث على إيراد الإشكالات والسؤالات التي قد تنشأ في خاطر القاريء، ثم يجيب عنها إن أسعفه **الجواب**، وإلا يتركها كما هي، إن استبد **الإشكال في** نفسه، وعجز عن **الجواب** عنه. وهذا مما امتاز به القرافي عن غيره.

- حرص القرافي على إثبات الفروقات بين المسائل المتشابهة كلما أمكنه ذلك وهذه خصيصة تميز بها منهج القرافي في تآليفه.

- من عادته وديدنه إثبات ما يحضره من فوائد وقواعد، وتنبيهات وتفريعات، واستطرادات قد تكون خارجة عن الموضوع في ثنايا كتبه، وقد سطرها تحت عنوانات صغيرة، كقوله: فائدة، تنبيه، فرع. . . إلخ.

- له عناية فائقة بالحدود والتعريفات، مقارنة وشرحا واعتراضا وترجيحا، هذه العناية تحكم ببراعة القرافي ودقته حيال تعامله مع الألفاظ والاصطلاحات.

تلكم هي أبرز خصائص منهج القرافي في سائر كتبه، وتيكم هي الخطوط العريضة لهذا المنهج. فالقرافي يبدو من خلاله أنه متابع لغيره في بعض الخطوات، لكن له انفرادات تميز بها دون أن يشركه فيها غيره.

وإن القاريء لكتاب " شرح تنقيح الفصول " بفحص وتأمل يمكنه تلمس تلك السمات المنهجية العامة في هذا الكتاب.

فإلى بيان المنهج الذي انتهجه القرافي وترسم خطاه في الجوانب التفصيلية التالية:

أولا: تعامل المؤلف مع المتن:

سبقت الإشارة إلى أن الكتاب متنا وشرحا يعتبر وحدة واحدة لا يمكن الفصل بينهما (١) ، ولكن كيف كان المؤلف يشرح المتن؟

---

(١) انظر: ص ٦٣ من القسم الدراسي.." (١)

"٤ - طول النقل وقصره

غالب نقولاته جاءت متوسطة المقدار، قد تقصر أحيانا حتى تغدو جزء سطر (١) ، وتزيد حتى تبلغ قريبا من الصفحة (٢) . وهذا نادر جدا. والغالب عليها مجيئها في بضع أسطر.

ثامنا: العناية بإثبات الفروق، وإيراد الإشكالات:

انتهج القرافي في تأليفه لكتابه وكتبه الأخرى منهج تبيان الفروق بين المسائل العلمية، فقد حرص على إظهار جملة وافية من الفروق الدقيقة بين المسائل التي ربما يقع فيها الاشتباه، من أمثلة ذلك:

أ - قال: ((ووجه الفرق على هذا المذهب. . .)) (٣) .

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١٠٣/١

ب – وقال: ((ومع هذا الفرق أمكن أن يقولوا بالمنع مطلقا. . .)) (٤) .

جـ – وقال: ((فظهر الفرق بين العدم والإعدام)) (٥) .

وقد رصدت جملة ما ذكر فيه الفرق بين مسائل هذا القسم الذي أحققه، فبلغت ما يقارب خمسة وعشرين فرقا.

أما الإشكالات فالقرافي صاحب عقلية تتقد ذكاء وفطنة، لهذا تميز منهجه بإثارة إشكالات وجيهة قوية في خضم المناقشات، ومعركة الحجاج والخصام. قد يكون هو المورد لها أو غيره، ثم يجيب عنها إجابة موفقة مسددة، كما في:

أ – قوله: ((غير أن هاهنا إشكالا، وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين، والجمهور على سماع الفرق، فيبطل قوله: إن سماع الفرق ينافي تعليل الحكم بعلتين؟ **والجواب**: ...)) (٦) .

---

(١) انظر: القسم التحقيقي ص ٩٦.

(٢) انظر: القسم التحقيقي ص ١٥٢ – ١٥٣.

(٣) انظر: القسم التحقيقي ص ١١٠.

(٤) انظر: القسم التحقيقي ص ٦٨.

(٥) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٩٤.

(٦) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٦٢.." [1]

"ب – قوله: ((سؤال: قال بعض فضلاء العصر: قول العلماء التخيير يقتضي التسوية يشكل، فإن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أتي بقدحين ... **جوابه**: أن الحكم الشرعي كان في القدحين واحدا ...)) (١) ، وفي أحايين كثيرة تعتاص هذه الإشكالات على الناظر فيها، فتبقى جاثمة في مكانها بانتظار إجابة مسعفة أو تسليم بها بلا محيص، فمن ذلك:

أ – قوله: ((سؤال: استدل جماعة من العلماء بهذه الآية (٢) ، وهي غير مفيدة للمقصود، بسبب أن الفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه. . .)) (٣) .

ب – قوله: ((غير أن هاهنا إشكالا، وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع، بل ظن خاص عند سبب خاص، فما ضابط هذا الظن الحاصل

هاهنا؟ ...)) (٤) .

هذا، وقد أحصيت – في هذا القسم الذي أحققه – ما يناهز خمسة عشر إشكالا أو سؤالا.

تاسعا: استعمال عنوانات صغيرة في الكتاب:

مما يلفت نظر المطالع في هذا الكتاب احتواؤه على عناوين صغيرة كثيرة، مثل: فائدة، تنبيه، قاعدة، فرع، سؤال، تفريع، مسألة. . . وهكذا.

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١١٩/١

لهذا أمكنني الجزم بأن هذه طريقة منهجية متميزة سلكها القرافي في كتابه عن قصد، وهي ظاهرة قرافية فاشية في معظم كتبه. وفي هذا الجدول إحصاء تقريبي لعدد هذه العنوانات التي جاءت في القسم الذي أحققه (٥) .

العنوان ... فائدة ... قاعدة ... سؤال ... فرع ... تنبيه ... مسألة ... تفريع ... المجموع الكلي
عدد التكرار ... ١٥ ... ٤٠

(١) انظر: القسم التحقيقي ص ١٣.
(٢) وهي قوله تعالى: س فاعتبروا يا أولي الأبصار ش [الحشر: ٢] .
(٣) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٠٦.
(٤) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٨١.
(٥) انظر: ص ٦٥٦ من القسم الدراسي لمعرفة العدد الإجمالي لهذه العناوين في كل الكتاب.." [١]

"هـ - لما عرف العام في المتن قال - في الشرح - ((وسبب هذه العبارة والاحتياج إليها **إشكال كبير**، عادتي أورده، ولم أر أحدا قط أجاب عنه، وهو: ...)) (١) ، ثم سرد **الإشكال**، وذكر محاولات المجيبين عنه، واعترض عليهم، وقال أخيرا ((فهذا الملجيء لهذا الحد الغريب)) (٢) .

هذا الخلق الكريم من القرافي الذي لمسناه من عباراته المتواضعة التي تشهد بيقين على صدق تحريه للحق، وشدة تواضعه وتراجعه أقول هذا الخلق لم يفارق تلابيب القرافي حتى في آخر تأليف له. فهو يقول في كتابه " العقد المنظوم في الخصوص والعموم " (٢ / ١٦١) ((**إشكال عظيم** صعب، لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له **جوابا** يرضيني، وإلى الآن لم أجده، قد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرها مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن. . .)) .

(١) شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ٣٨.
(٢) المصدر السابق ص ٣٩.." [٢]

"ولنأخذ أمثلة سريعة تبرهن صحة الادعاء باستقلالية شخصية القرافي، وبروزها بصورة واضحة في جوانب عديدة:

(١) مخالفته لبعض آراء العلماء، من ذلك:

أ - مخالفته للجمهور والأكثرين:

- قال: ((اختلف الفضلاء في مسمى لفظ " المضمر " حيث وجد، هل هو جزئي أو كلي؟ فرأيت الأكثرين على أن

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١/١٢٠

(٢) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١/١٣٢

مسماه جزئي – ثم ساق حججهم وقال – والصحيح خلاف هذا المذهب، وعليه الأقلون، وهو الذي أجزم بصحته، وهو أن مسماه كلي. . .)) (١) .

وقال: ((وأما النكرة في سياق النفي، فهي من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين، يقولون: النكرة في سياق النفي تعم، وأكثر هذا الإطلاق

باطل)) (٢) .

ب – مخالفته لجمهور المالكية إن لم يكن جميعهم، كما في مسألة التعليل بالاسم، فالقرافي لم ينقل سوى الاتفاق على عدم جواز التعليل بالاسم، بينما أكثر المالكية على جوازه مطلقا (٣) .

جـ – مخالفته للقاضي عبد الوهاب في قوله باشتراط تقدم الوجوب في القضاء (٤) .

د – مخالفته لأبي إسحاق الشيرازي في بيان المراد بالقياس في اللغات (٥) .

هـ – مخالفته لشيخه العز بن عبد السلام في **الجواب** عن **إشكال وهو** أن القول بأن النهي لا يقتضي التكرار يلزم منه ألا يوجد عاص في الدنيا ألبتة (٦) .

ومخالفته لعيسى بن أبان في قوله يشترط في قبول الخبر ألا يخالف الكتاب (٧) .

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ٣٤ – ٣٥.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ١٨١.

(٣) انظر: المسألة: ص ٣٨١ من القسم التحقيقي مع التعليق رقم (٥) .

(٤) انظر: القسم التحقيقي ص ٣٨٩ – ٣٩٠.

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ١٦٩.

(٦) انظر: القسم التحقيقي، ص ٢٦٠.

(٧) انظر: القسم التحقيقي، ص ١٧٨.." [١]

"وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيئا، فهو حصر بحسب بعض الاعتبارات، وهو كثير في القرآن الكريم)) (١) .

ب – قال: ((فائدة: ما ضابط الإصرار الذي يصير الصغيرة كبيرة؟ قال بعض العلماء: حد ذلك أن يتكرر منه تكرارا يخل بالثقة بصدقه، كما تخل به ملابسة الكبيرة، فمتى وصل إلى هذه الغاية، صارت الصغيرة كبيرة، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص، واختلاف الأحوال، والنظر في ذلك لأهل الاعتبار، والنظر الصحيح من الحكام وعلماء الأحكام الناظرين في التجريح والتعديل – ثم قال – فائدة: ما تقدم من أن الكبيرة تتبع عظم المفسدة، فما لا تعظم مفسدته لا يكون كبيرة، استثنى صاحب الشرع من ذلك أشياء حقيرة المفسدة، وجعلها مسقطة للعدالة، موجبة للفسوق لقبح ذلك الباب في نفسه، لا لعظم المفسدة، وذلك كشهادة الزور، فإنه فسوق مطلقا، وإن كان لم يتلف بها على المشهود عليه إلا فلسا واحدا،

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١/١٣٧

ومقتضى القاعدة أنها

لا تكون كبيرة إلا إذا عظمت مفسدتها، وكذلك السرقة والغصب لقبح هذه الأبواب في أنفسها)) (٢) .

(٣) توضيح معاني الأحاديث المشتبهة

يقع في بعض الأحاديث إشكال في التوفيق بينها، وقد وقفت على بعض المواضع المفيدة التي أجاب فيها القرافي عن هذا الاشتباه والإشكال. منها:

أ – قوله: ((فائدة: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: ((لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما)) (٣) فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب (٤) ،

فما الفرق وما الجواب؟ الجواب من وجهين، أحدهما: ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام قدس الله روحه، فقال: إن منصب الخطيب حقير قابل للزلل، فإذا نطق

---

(١) المصدر السابق ص ٦١.

(٢) انظر: القسم التحقيقي ص ٢٣٣ – ٢٣٥.

(٣) هذا الحديث ملفق من حديثين. انظرهما في مبحث المآخذ على الكتاب ص ١٦٠ من القسم الدراسي.

(٤) حديث الخطيب ذكره المصنف قبل ذلك وهو الذي قال في خطبته: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصيهما فقد غوى. فقال له النبي – صلى الله عليه وسلم –: ((بئس الخطيب أنت. قل: ومن يعص الله ورسوله)) رواه مسلم (

٨٧٠) .." (١)

"قال: ((حجة الفريق الآخر: أنا نعلم بالضرورة أن السامع إذا توهم أن المخبرين متهمون. . .)) .

جـ – قال: ((وقال القاضي أبو بكر رحمه الله: العقليات قسمان: ما يخل الجهل به بصحة الإجماع، والعلم به كالتوحيد والنبوة ونحوهما، فلا يثبت بالإجماع، وإلا جاز ثبوته بالإجماع، كجواز رؤية الله تعالى. . .)) (١) . قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بإزاء هذه العبارة ((والظاهر أن العبارة حرفت)) (٢) .

د – قال: ((قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: يجب اتباعه – صلى الله عليه وسلم – في فعله، إذا علم وجهه وجب اتباعه في ذلك الوجه. . .)) (٣) . والعبارة الأسد هي: ((قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: يجب اتباعه – صلى الله عليه وسلم – في فعله إذا علم وجهه)) مع حذف ما بعده؛ لأنه تكرار محض أورث ركاكة في الجملة.

(٣) الاستطرادات البعيدة.

وقع المصنف في استطرادات عما هو بصدد الكلام فيه، وهي وإن كانت خارجة عن جادة الموضوع إلا أنها تحوي فوائد عظيمة، وما كثرة هذه الاستطرادات المبثوثة في الكتاب إلا دليل على الركام المعرفي الهائل عند القرافي الذي وجد طريقه

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١/١٤٣

للتنفيس فيها، والحال أنها ظاهرة عمت عصره. من هذه الاستطرادات:

أ - سؤال بعض الفضلاء له عن إشكال حول التخيير يقتضي التسوية، بينما الخمر واللبن لا يستويان وقد خير النبي - صلى الله عليه وسلم - بينهما يوم الإسراء، ثم جوابه عن هذا السؤال، وهذا الاستطراد نبع من كلامه عن مسألة طريقة معرفة وجه فعله - صلى الله عليه وسلم -، إما بالنص أو بالتخيير بينه وبين غيره. . . إلخ (٤) .

ب - لما تحدث القرافي عن سد الذرائع باعتباره أحد أدلة المجتهدين، استطرد

فقال: ((تنبيه: ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد، والمصلحة المرسلة،

---

(١) انظر: القسم التحقيقي ص ١٢١.

(٢) حاشية منهج التوضيح والتصحيح ٢ / ٩٥.

(٣) انظر: القسم التحقيقي ص ١٠ السطر ٣.

(٤) انظر: القسم التحقيقي ص ١١، ١٣.." [1]

"حالي في شرح المحصول وهاهنا: أني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع. أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه، إنما الصعوبة في الحد على ذلك

الوجه)) (١) .

(٢) استشكاله لنوع دلالة العام أهي مطابقية أم تضمنية أم التزامية؟

قال: ((قلت هذا سؤال صعب، وقد أوردته في شرح المحصول، وأجبت عنه بشيء فيه نكارة، وفي النفس منه شيء)) (٢)

.

)

٣) استشكاله لنقل الأصوليين الخلاف في أقل الجمع دون التفريق بين جموع القلة والكثرة، فكيف يصح دخول جموع الكثرة في محل النزاع في أقل الجمع؟!.

قال في تنقيح الفصول في الباب السابع في أقل الجمع ((وعندي أن محل النزاع مشكل؛ لأنه إن كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين لم يمكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ، وقد اتفقوا على ذلك. وإن كان في غيرها من صيغ الجموع، فهي على قسمين: جمع قلة. . . وجمع كثرة. . . فإن كان الخلاف في جموع الكثرة فأقلها أحد عشر، فلا معنى للقول بالاثنين والثلاثة، وإن كان في جموع القلة فهو مستقيم)) (٣) .

ثم قال في الشرح - بعد توضيح هذا الإشكال: ((بل الذي تقتضيه القواعد أن يقولوا: أقل مسمى الجمع المنكر من جموع القلة: اثنان أو ثلاثة، وأقل جموع الكثرة المنكرة: أحد عشر، هذا متجه لا خفاء فيه، أما التعميم فمشكل جدا)) (٤) .

والقرافي حتى بعد تأليفه لما أعتقد أنه آخر كتبه في حياته ما زال هذا الإشكال قائما عنده فها هو يقول في كتابه العقد

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١/١٧٠

المنظوم (٢ / ١٦١) : ((إشكال عظيم صعب لي نحو عشرين سنة أورده على الفضلاء والعلماء بالأصول والنحو، فلم أجد له جوابا يرضيني، وإلى الآن لم أجده، وقد ذكرته في شرح المحصول، وكتاب التنقيح، وشرح التنقيح، وغيرهما مما يسره الله تعالى علي من الموضوعات في هذا الشأن. . .)) ثم
أورده.

---

(١) شرح تنقيح الفصول (المطبوع) ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٣.

(٤) المصدر السابق ص ٢٣٥.." (١)

"﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾ (١) ونحوه لتعذر علينا نصب الفعل دليلا.

مسألة تعارض الفعلين

وإذا فعل صلى الله عليه وسلم فعلا وعلم بالدليل أن غيره مكلف بذلك الفعل، ثم يرى غيره يفعل ضد ذلك الفعل، فيعلم أن هذا الفاعل لهذا الضد خارج من حكم ذلك الفعل المتقدم (٢) ، ويبقى غير هذا الذي أقره (٣) عليه* السلام مندرجا في حكم ذلك الفعل.

أو يعلم بالدليل أنه عليه الصلاة والسلام يلزمه فعل في وقت فيراه (٤) قد فعل ضد ذلك الفعل [في ذلك الوقت] (٥) ، فيعلم نسخه عنه صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وما بعده، فهذا هو معنى المسألتين الأخيرتين (٦) في هذا الفصل . (٧)

فائدة: قال الإمام فخر الدين (٨) : التخصيص والنسخ في الحقيقة ما لحق إلا الدليل الدال على وجوب التأسي، فإنه تناول* هذه الصورة وقد خرجت منه (٩) .

سؤال: قال العلماء: من شرط الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ أو أقوى، والفعل أضعف، فكيف جعلوه في هذا المقام ناسخا مع ضعفه عن المنسوخ؟ (١٠) .

---

(١) الحشر، من الآية: ٧.

(٢) قال حلولو عن هذه الصورة من التعارض " وهذا يرجع إلى التخصيص بالإقرار" التوضيح ص٢٥١.

(٣) في س: ((لقوله)) وهو تحريف ظاهر لا يتحقق به المعنى.

(٤) في ن: ((فرآه)) ، والفاعل مقدر، تقديره " أحد ".

(٥) ساقط من ق.

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ١/١٨٧

(٦) في ق، ن: ((الآخرتين)) وهو صحيح أيضا ومفردها: آخرة مؤنث آخر بمعنى أخير وهو صحيح أيضا. انظر مادة " أخر " في: مختار الصحاح.

(٧) مشى المصنف في مسألة تعارض الفعلين مع القائلين بإمكان وقوعه، وسيورد بعد قليل نقلا عن الآمدي والغزالي باستحالة وقوع التعارض بينهما.

(٨) انظر: المحصول ٢٦٢/٣.

(٩) لكن المصنف أورد إشكالا على قول الإمام حيث قال في نفائس الأصول (٢٣٥٨/٦) : ((يعسر الجمع بين هذا وبين ما تقدم من أن الفعل دليل على الوجوب في حقنا، وإذا كان دليلا قد نصبه صاحب الشرع أمكن لحوق التخصيص له كسائر الأدلة، وكذلك يلحقه النسخ إذا علم أن العموم مراد منه في جميع الأزمنة ... إلخ))

(١٠) انظر السؤال **وجوابه** أيضا في نفائس الأصول (٢٣٤٧/٦) : علما بأن بعض العلماء يغلط من يشترط في الناسخ أن يكون أقوى من المنسوخ أو في مرتبته، بل يكفي مجرد صحة الخبر. وسيأتي مزيد تعليق على هذا الشرط في مباحث النسخ ص (٨٣) هامش (٣) .." [(١)]

"وهذه الطريقة مشكلة بسبب أن وجود (١) النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنع وجود الإجماع، لأنه عليه الصلاة والسلام شهد لأمته بالعصمة فقال: ((لا تجتمع أمتي على خطأ)) (٢) وصفة المضاف غير المضاف إليه، وهو عليه الصلاة والسلام لو شهد لواحد في زمانه عليه الصلاة والسلام بالعصمة لم يتوقف ذلك على أن يكون بعده عليه الصلاة والسلام، فالأمة أولى (٣) .

ثم إنه نقض هذه القاعدة بعد ذلك فقال* (٤) : يمكن نسخ القياس في زمانه عليه الصلاة والسلام بالإجماع، فصرح بجواز انعقاد الإجماع في زمانه عليه الصلاة والسلام (٥) .

---

(١) ساقطة من س.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ فيما اطلعت عليه من كتب السنة، بل فيها لفظ " ضلالة " بدلا من " خطأ "، والحديث رواه الإمام أحمد في مسنده ٦ / ٣٩٦، وأبو داود (٤٢٥٣) ، والترمذي (٢١٦٧) ، وقال عنه: غريب من هذا الوجه، وابن ماجة (٣٩٥٠) وقال البوصيري: إسناده ضعيف. قال ابن حجر في: تلخيص الحبير (٣ / ٢٩٥) : ((حديث مشهور له طرق كثيرة، لا يخلو واحد منها من مقال)) وقال الزركشي: ((واعلم أن طرق هذا الحديث كثيرة ولا يخلو من علة وإنما أوردت منها ذلك ليتقوى بعضها ببعض)) المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٦٢. وقال الحاكم - بتصرف - في مستدركه (١ / ١١٦) : ((لابد أن يكون له أصل وله شواهد، لا أدعي صحتها ولا أحكم بتوهينها، بل يلزمني ذكرها لإجماع أهل السنة على هذه القاعدة من قواعد الإسلام)) . وانظر كلاما للخطيب البغدادي في الحديث في: الفقيه والمتفقه ١ / ٤٢٤. والحديث حسنه الألباني بطرقه في سلسلة الأحاديث الصحيحة، الجزء الثالث (١٣٣١) .

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ٢٠/٢

(٣) انظر: نفائس الأصول ١ / ٢٥٠٠. **والجواب** عما أورده مشكلة أن يقال: إن الإجماع لا ينعقد بمخالفته، ومع موافقته العبرة بسنته، وحينئذ يتوجه النسخ إلى مستند الإجماع. انظر: المعتمد ١ / ٤٠، الإحكام لابن حزم ١ / ٥٣٠، الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢ / ١٩، الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٥ / ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٤) أي: الرازي في محصوله ٣ / ٣٥٨.

(٥) قال تاج الدين الأرموي عن هذا التناقض في كتابه: الحاصل من المحصول (٢ / ٦٦٤) : ((وفيه إشكال)) ، وعبر عنه سراج الدين الأرموي في: التحصيل من المحصول (٢ / ٢٨) بأن فيه نظر. وذكر هذا التناقض ابن السبكي في الإبهاج (٢ / ٢٥٤ - ٢٥٥) دون أن يجيب عنه. وأما الأصفهاني فاعتذر عنه بأنه وقع سهوا من الإمام، انظر: الكاشف عن المحصول (٥ / ٣٠٨) ، وبمثله أجاب الإسنوي في نهاية السول

(٢ / ٥٩٤) . أما العبادي في الآيات البينات (٣ / ١٧٩) فلم يرتض **جواب** السهو وقال بأن قول الرازي بإمكان نسخ القياس في زمانه صلى الله عليه وسلم بالإجماع، أي: على تقدير انعقاده.." [1]

"يفصل بين قليلهم وكثيرهم. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا تجتمع أمتي على خطأ)) (١) ، وغير ذلك من الأدلة السمعية.

حجة الاشتراط: أنا مكلفون بالشريعة وأن (٢) نقطع بصحة قواعدها في جميع الأعصار، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم [فيختل العلم] (٣) بقواعد الدين.

وجوابهم: أن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم، فإذا تعذر سبب حصول (٤) العلم سقط التكليف به، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم أسبابه أو شرائطه (٥) .

العبرة في الإجماع بأهل كل فن

وأما أن (٦) العبرة بأهل ذلك الفن [خاصة؛ فلأن غير أهل ذلك الفن] (٧) كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن، والعامة لا عبرة بقولهم. وينبغي على رأي القاضي أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون في كل فن، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام (٨) .

وأما قولي في الفقيه: " الحافظ " والأصولي: " المتمكن " فهو قول* الإمام فخر الدين رحمه الله (٩) ، وفيه **إشكال من** جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع (١٠) ، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقودا (١١) ، فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في ق: ((وأنا)) .

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من س.

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول - رسالة ماجستير القرافي ٢/٩٥

(٤) ساقطة من ق.

(٥) في ق: ((شروطه)) .

(٦) ساقطة من ن.

(٧) ما بين المعقوفين ساقط من س.

(٨) سبق الكلام في تحرير نسبة هذا القول للقاضي الباقلاني.

(٩) انظر: المحصول (١٩٨/٤) . وحجة الإمام في التفريق بينهما: أن الفقيه الحافظ للأحكام غير المتمكن من الاجتهاد كالعامي فلا عبرة بقوله. وأما الأصولي المتمكن من الاجتهاد - وإن لم يكن حافظا للأحكام - فلديه القدرة على التمييز بين الحق والباطل، فاعتبر قوله قياسا على غيره.

(١٠) اختلفوا في اشتراط معرفة التفاريع الفقهية، والأصح عدم الاشتراط وإلا لزم الدور، إذ كيف يحتاج إليها وهو الذي يولدها بعد حيازة منصب الاجتهاد؟!. وقيل: يشترط معرفته بجمل من فروع الفقه يحيط بالمشهور وببعض الغامض. وقيل: المراد بالفروع مواضع الإجماع والاختلاف خاصة؛ لئلا يفتي على خلاف الإجماع. انظر: تقريب الوصول ص٤٣٤، البحر المحيط للزركشي ٢٣٧/٨، رفع النقاب القسم ٥٥٣/٢.

(١١) في س: ((مفقود)) وهو خطأ نحوي؛ لعدم انتصابه على أنه خبر كان.." [(١)]

"لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه، ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور، بل ادعينا أنه قد يحصل، [وذلك لا ينافي] (١) عدم حصوله في كثير من الصور (٢) .

وعن الثاني أن الأحكام قسمان، قسم: لا يجوز ثبوته للآحاد بل لمجموعها فقط، كإرواء مجموع القطرات من الماء، وإشباع مجموع لقم الخبز، وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك، فهذه أحكام ثابتة للمجموعات دون الآحاد (٣) . ومنها (٤) : ما يثبت للآحاد فقط، كالألوان (٥) والطعوم والروائح، فإنها (٦) يستحيل (٧) ثبوتها إلا للآحاد. أما المجموعات فأمور ذهنية، والأمور الذهنية لا يمكن أن تقوم بها كيفيات الألوان وغيرها، فحصول (٨) العلم عند (٩) مجموع إخبارات (١٠) المخبرين كحصول الري والشبع ونحوهما، فلا يلزم ثبوته للآحاد، فاندفع الإشكال.

وأما وجه الفرق بين الحاضرات والماضيات (١١) : فلأن الماضيات غائبة (١٢) عن الحس فيتطرق إليها احتمال الخطأ والنسيان، ولذلك (١٣) الدول المتقادمة (١٤) لم يبق عندنا شيء من أحوالها. وأما الحاضرات فمعضودة بالحس، فيبعد تطرق الخطأ إليها.

---

(١) ما بين المعقوفين في س هكذا: ((ذلك، فلا يتنافى)) .

(٢) في هذا الجواب نظر، إذ يفتح باب التشكيك في بعض صور المتواتر في إفادته العلم، والدعوى إنما كانت في إفادة كل صور التواتر للعلم لا أكثره، فمتى حكمنا بتخلف صورة واحدة انهدمت الدعوى. والله أعلم.

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ١٧٩/٢

(٣) في ق: ((الأفراد)) .

(٤) في س، ق: ((ومنه)) . وهذا هو القسم الثاني من أقسام الأحكام.

(٥) في س: ((كالأوزان)) وهو غير متجه.

(٦) في ن: ((فإنه)) وهي ساقطة من ق.

(٧) في ق: ((فيستحيل)) .

(٨) في ن: ((فحصل)) .

(٩) في س: ((غير)) وهو تحريف.

(١٠) في ق: ((إخبار)) .

(١١) هذه حجة من اعترف بأن المتواتر يفيد العلم في الحاضرات دون الماضيات.

(١٢) في س: ((غابت)) .

(١٣) في ق: ((وكذلك)) .

(١٤) المتقادمة: أي القديمة الماضية، من: تقادم الشيء؛ بمعنى: قدم وطال عليه الأمد. انظر: المعجم الوسيط مادة "قدم".."

(١)

"ويعرض بين مفهوم العلة والصفة **جواب** عن سؤال مقدر وهو إن علة الإسكار صفة، فقولي بعد ذلك مفهوم الصفة تكرار بغير فائدة، فأردت أن أبين بالفرق المذكور أن الصفة قد تكون متممة للعلة لا علة، فهي أعم من العلة؛ فإن الزكاة لم تجب في السائمة لكونها تسوم وغلا لوجبت الزكاة في الوحوش، وإنما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم أتم منها مع العلف، وفي كون الاستثناء من باب المفهوم **إشكال من** جهة أن (إلا) وضعت للإخراج فينبغي أن يكون الاتصاف بالعدم في المخرج مدلولا بالمطابقة، فلا يكون مفهوما لأن المفهوم هو من باب دلالة الالتزام.

وجواب هذا السؤال أن (إلا) وضعت للإخراج من المنطوق ولا يلزم من ذلك دخول المستثنى في عدمه باللفظ بل بدلالة العقل على أن النقيضين لا ثالث لهما، وحينئذ يتعين من الخروج من أحدهما الدخول في الآخر، أما لو فرض لهما ثالث لا يلزم الدخول في العدم بل في ذلك الثالث، أو في العدم فلا يتعين العدم؛ فحينئذ إنما استفدنا الاتصاف بالعدم من جهة دلالة العقل لا من اللفظ، فكان الاتصاف بالعدم مدلولا التزاما لا مطابقة، وإنما المدلول مطابقة هو نفس الخروج من المتقدم، أما الدخول في نقيضه فمن جهة العقل، وكذلك نقول في مفهوم الغاية، وأما مفهوم الحصر فقد نقل أبو علي في المسائل الشيرازيات أن (ما) في (إنما) للنفي وأن النفي في المسكوت بها، فعلى هذا يكون منطوقا لا مفهوما، وهو الذي يقوى في نفسي، هذا إن كان الحصر بإنما، وأما بالنفي قبل إلا نحو «ما قام إلا زيد» فظاهر أنه ليس مفهوما، وأما في تقديم المعمولات أو المبتدأ مع الخبر فيترجح أنه مفهوم، وسيأتي له باب – إن شاء الله تعالى – وفي مفهوم العدد إشكال، وتفصيله

---

(١) جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول – رسالة ماجستير القرافي ٢/٢٠٠

مبسوط في المحصول، وشرحه يقدح في اعتباره، والجمهور على عدم قدحه فلذلك تركته، ومفهوم اللقب إنما ضعف لعدم رائحة التعليل فيه فإن الصفة تشعر بالتعليل وكذلك الشرط ونحوه، بخلاف اللقب لجموده بعد التعليل فيه.." (١)

"الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم؛ وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين، فإذا اندرج فيها المكروه، ويكون الطلاق من أشد المكروهات فيفهم الحديث حينئذ، وإلا يتعذر فهمه، لأن (أفعل) في لسان العرب لا يضاف إلا لجنسه، فلا تقول زيد أفضل الحمير. (وأبغض) صيغة تفضيل وقد أضيفت إلى المباح المستوي الطرفين فيكون المبغوض بل الأبغض مستوي الطرفين وهو محال.

فالواجب ما ذم تاركه شرعا والمحرم ما ذم فاعله شرعا، وقيد الشرع احتراز عن العرف، والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم، والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم، والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع.

تنبيه: ليس كل واجب يثاب على فعله ولا كل حرام يثاب على تركه أما الأول فكنفقات الزوجات والأقارب والدواب ورد المغصوب والودائع والديون والعواري فإنها واجبة، فإذا فعلها الإنسان غافلا عن امتثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حينئذ. وأما الثاني فلأن المحرمات يخرج الإنسان عن عهدتها بمجرد تركها وإن لم يشعر بها فضلا عن القصد إليها حتى ينوي امتثال أمر الله تعالى فيها، فلا ثواب حينئذ، نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب.

قوله ما ذم فاعله عليه إشكال من جهة أنه قد لا يفعل فلا يوجد فاعله ولا الذم المترتب عليه، وكذلك قولهم تاركه قد لا يوجد تاركه بأن يفعل الواجب وهو كثير، فتخرج هذه الصور كلها من الحد فلا يكون جامعا.

وجوابه: أن التحديد قد يقع بذوات الأوصاف، كقولنا ما رجح فعله على تركه وقد

يقع بحيثيات الأوصاف نحو هذا ومعناه هو الذي بحيث إذا ترك ترتب الذم عليه، وهذه الحيثية ثابتة له فعل أو ترك؛ فتنبه لهذه القاعدة فهي غريبة وقد بسطتها في شرح المحصول.." (٢)

"الباب السادس في العمومات

وفيه سبعة فصول

الفصل الأول في أدوات العموم

وهي نحو عشرين صيغة، قال الإمام: «وهي إما أن تكون موضوعة للعموم بذاتها نحو كل، أو بلفظ يضاف إليها كالنفي ولام التعريف والإضافة وفيه نظر» .

قد تقدم في الباب الأول حد صيغة العموم والكلام عليها تحريرا وإشكالا وجوابا، وأما تقسيم الإمام فخر الدين إياها إلى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل، وجميع، ومن، وما وإلى ما لا يفيد العموم إلا بلفظ يضاف إليها نحو النفي، كقولنا لا رجل في الدار، فإنه لولا النفي لم يبق إلا مطلق النكرة، وهي لا تفيد العموم بنفسها، أو لام التعريف نحو «اقتلوا المشركين» (١) ، فإنه لولا لام التعريف لم يبق إلا الجمع المنكر، وهو لا يفيد العموم، أو الإضافة نحو عبيدي أحرار، فلولا الإضافة لم يحصل

---

(١) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٥٦

(٢) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٧١

العموم، ولم يعمم العتق، بل كان يلزمه عتق ثلاثة أعبد فقط، هذا معنى كلامه.

ومعنى قولي فيه نظر أن: من، وما، أيضا لا يفيدان العموم إلا بإضافة آخر يضاف إليهما، وهي الصلة في الخبرية، نحو رأت من في الدار، أو لفظ هو شرط نحو من دخل داري فله درهم، أو لفظ مستفهم عنه نحو من عندك، فلو نطقنا: ممن

---

(١) ٥ التوبة.." (١)

"حجة عدم الاشتراط: قوله تعالى: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» (١) ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وغير ذلك من الأدلة السمعية.

حجة الاشتراط أنا مكلفون بالشريعة وأن نقطع بصحة قواعدها في جميع الأعصار، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم فيختل العلم بقواعد الدين.

وجوابهم: أن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم، فإذا تعذر سبب العلم سقط التكليف به، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم أسبابه أو شرائطه، وأما أن العبرة بأهل ذلك الفن خاصة فلأن غير أهل ذلك الفن كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن، والعامة لا عبرة بقولهم، وينبغي على رأي القاضي أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون في كل فن، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام.

وأما قولي في الفقيه: الحافظ والأصولي: المتمكن فهو قول الإمام فخر الدين، وفيه **إشكال من** جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقودا، فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ.

والقاضي عبد الوهاب ذكر عبارة تقرب من السداد فقال: إذا أجمع الفقهاء وخالفهم من هو من أهل النظر ومشاركو الفقهاء في الاجتهاد، غير أنهم لم يتوسموا بالفقه ولم يتصدوا له، فالأصح اعتبار قولهم، فهذه العبارة تقرب لأنه لم يسلب عنهم إلا التصدي للفقه والتوجه إليه، فأمكن أن يكون كل واحد منهم نم أهل الاجتهاد، وحكى في اعتبارها ألوا قولين، قال: وقيل أيضا لا يعتبر بقول من لا يقول بالقياس؛ لأن المقايسة هي طريق الاجتهاد، فمن لا يعتبرها لم يصلح للاجتهاد، قال وهذا غير صحيح، فإنه لو لم يعتبر من لا يعتبر بعض المدارك لألغينا من لا يعتبر المراسيل، والأمر للوجوب أو للعموم أو غير ذلك، وما من طائفة إلا وقد خالفت في نوع من الأدلة، وأما أن إجماع غير الصحابة حجة فلظواهر النصوص، والأدلة الدالة على كون الإجماع حجة.

---

(١) ١١٥ النساء.." (٢)

"وقولي: (عادة) احتراز من العقل، فإن العلم التواتري عادي لا عقلي، لأن العقل يجوز الكذب عن كل عدد وإن عظم، وإنما هذه الاستحالة عادية.

---

(١) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/١٧٨

(٢) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٣٤٢

وأكثر العقلاء على أنه مفيد للعلم في الماضيات الحاضرات. والسمنية (١) أنكروا العلم واعترفوا بالظن، ومنهم من اعترف به في الحاضرات فقط.

لنا أن نقطع بدولة الأكاسرة والأقاصرة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم من بني أمية وبني العباس من الماضيات وإن كنا لا نقطع بتفصيل ذلك، ونقطع بوجود دمشق وبغداد وخراسان وغير ذلك من الأمور الحاضرة، فقد حصل العلم بالتواتر من حيث الجملة.

احتجوا بأن كثيرا ما نجزم بالشيء ثم ينكشف الأمر بخلافه فلو كان التواتر يفيد العلم لما جاز انكشاف الأمر بخلافه ولأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب فيجوز على المجموع لأن كل واحد من الزنج لما كان أسود كان مجموعهم أسود.

والجواب ن الأول: أن تلك الصور إنما حصل فيها الاعتقاد، ولو حصل العلم لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور، بل ادعينا أنه قد يحصل، وذلك لا ينافي عدم حصوله في كثير من الصور. وعن الثاني أن الأحكام قسمان: قسم لا يجوز ثبوته للآحاد بل لمجموعها فقط، كإرواء مجموع القطرات من الماء، وإشباع مجموع لقم الخبز، وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك، فهذه أحكام ثابتة للمجموعات دون الآحاد. ومنه ما يثبت للآحاد فقط كالألوان والطعوم والروائح فإنها يستحيل ثبوتها إلا للآحاد أما المجموعات فأمور ذهنية، والأمور الذهنية لا يمكن أن تقوم بها كيفيات الألوان وغيرها فحصول العلم عند مجموع إخبارات المخبرين كحصول الري والشبع ونحوهما فلا يلزم ثبوته للآحاد فاندفع الإشكال.

---

(١) السمنية: بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الأصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار.." (١)

"غلب على الظن اعترافه لزم العمل به، وعامة الفقهاء جوازوا روايته وأنكرها المتكلمون، وقال بعض المحدثين ليس له أن يقول إلا أخبرني قراءة عليه.

وكذلك الخلاف لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث أرويه عنك قال نعم وهو السادس، وفي مثل هذا اصطلاح المحدثين وهو من مجازا التشبيه، شبه السكوت بالإخبار.

إذا غلب على الظن احترافه لزم العمل به لأن العمل بالظن واجب، غير أن هنا إشكالا وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع، بل ظن خاص عند سبب خاص، فما ضابط هذا الظن الحاصل هنا، فإن قلنا يكفي مطلق الظن ضعف من حيث القواعد، وإن قلنا المطلوب ظن خاص ضعف ضبطه، ووجه تجويز الرواية أمران: أحدهما قياسا على العمل، وثانيهما إن الظن حصل باعترافه فتجوز الرواية، كما لو قال نعم.

حجة المنع: أن الرواية هي التحمل والنقل، وهو لم يأذن في شيء فيتحمل عنه، والتحمل بغير سماع ولا ما يقوم مقام السماع لا يجوز، وقوله أخبرني قراءة عليه معناه أن إخباره لم يكن بإسماعي لفظا من قبله، لأنه ساكت بل إخباري قراءة عليه، فكأنه فسر الإخبار بأنه قرأ عليه، فإن قراءة منصوب على التمييز والتمييز مفسر، وأما قوله نعم فهو أقوى من الأول لوجود

---

(١) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٣٥٠

التصريح **بالجواب** من حيث الجملة.

وسابعها: إذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له سمعته، فإنه لا يكون محدثا له وبه، وإنما أذن له في التحدث عنه.

وثامنها: الإجازة تقتضي أن الشيخ أباح له أن يحدث به، وذلك إباحة للكذب، ولكنه في عرف المحدثين معناه أن ما صح عندك أني سمعته فاروه عني، والعمل عندنا

بالإجازة جائز خلافا لأهل الظاهر في اشتراطهم." (١)

"انفردت إحدى العلتين وهي البكارة ثبت الجبر كالمعنسة عل الخلاف، أو الصغر ثبت الجبر كالثيب الصغيرة، أو اجتمعا معا ثبت الجبر كالبكر الصغيرة، فإذا ورد السائل الفرق يقول القائس: فرقك معنى مناسب هو علة أخرى في الأصل مع المشترك بين صورة الأصل وصورة النزاع، وقد اجتمعنا معا في الأصل، فترتب الحكم وانفرد المشترك في صورة النزاع وهو إحدى العلتين، فترتب الحكم عليه، ولا يضر عدم الفارق في صورة النزاع، لأن عدم إحدى العلتين لا يمنع ترتب الحكم، فلذلك قال إن سماع الفرق مبني على أن الحكم لا يعلل بعلتين. غير أن هنا **إشكالا** وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين، والجمهور على سماع الفرق فيبطل قوله إن سماع الفرق ينافي تعليل الحكم بعلتين.

والجواب: أن الفرق قد يصلح للاستقلال بالعلية، كما نقول في الصغر مع البكارة، وقد لا يصلح للاستقلال، كما يفرق بزيادة المشقة ومزيد الغرر من باب صفة الصفة التي لا تصلح للتعليل المستقل، فما لا يصلح للاستقلال يمكن أن يسمع مع جواز التعليل بعلتين لأن قول السائل السابق حينئذ لا يتجه وهو الذي قال به الجمهور، وما يصلح للاستقلال لا يمكن إيراده إذا جوزنا التعليل بعلتين، فهذا تلخيص هذا الموضع.

الفصل الخامس في تعدد العلل

يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم نحو وجوب الوضوء على من بال ولامس ولا يجوز بمستنبطتين لأن الأصل عدم الاستقلال فيجعلان علة واحدة.

حجة الجواز في المنصوصتين: أن لصاحب الشرع أن يربط الحكم بعلة وبغير علة وبعلتين فأكثر، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ثم إن المصالح قد تتقاضى ذلك في وصفين كما قلنا في الصغر والبكارة، فينص الشرع عليهما وعلى استقلال كل واحد منهما تحصيلا لتلك المصلحة، وتكثيرا لها.

حجة المنع: أنه لو علل بعلتين لاجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو

محال، وإلا لاستغنى بكل واحد منهما على كل واحد منهما فيلزم،." (٢)

". . . . .

---

(١) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٣٧٧

(٢) شرح تنقيح الفصول القرافي ص/٤٠٤

لثبوته واستقراره فهو لا يفر، كالجبل في ثباته، والشاب يحتمل أن قوامه شبه بالرمح لطوله واعتداله، أو لحسن تثنيه واهتزازه. وهذه الاحتمالات متساوية، يظهر الفرق بتقديرها بين مجاز الاستدلال والاستعمال، فإن من قال: زيد في الحرب جبل، احتمل أن علاقة المجاز كل واحدة من المعاني الثلاثة المذكورة، فإذا حملنا كلامه على تقدير إرادة أحدها، كنا قد حكمنا عليه بما لا علم لنا به، وهو غير جائز، لأنه كذب على ذلك القائل.

والجواب: أنا إن فرضنا تعدد العلاقة وتساويها كما ذكرتم، بقي ذلك المجاز بالنسبة إليها من باب المجمل، يتوقف على البيان الخارجي، وحيث لا تتعدد العلاقة وتتساوى، يتعين الظاهر منها والأظهر، فلا يلزم ما ذكرتم، ويزول الإشكال.." (١)

". . . . .

نقل، وإزالة، وتغيير كما سبق، وكل ذلك محال على القديم.

الثالث: أن الحكم المنسوخ ؛ إما أن يكون حسنا أو قبيحا، فإن كان حسنا، امتنع رفعه، لوجهين:

أحدهما: أن رفع الحسن قبيح.

الثاني: أن رفعه يوجب انقلاب الحسن قبيحا، إذ لولا قبحه لما رفع.

والتقدير: أنه قبل رفعه حسن ؛ فلزم من ذلك انقلاب الحسن قبل النسخ قبيحا بعده، لكن هذا قلب للحقائق، وهو محال، وإن كان قبيحا ؛ فابتداء شرعه أقبح من رفع الحسن ؛ لأن رفع الحسن هو تفويت خير، وشرع القبيح إيقاع شر، وهو أقبح ؛ لأن إيقاع الشر مضر، وتفويت الخير قد لا يضر.

الرابع: أن رفع الحكم يفضي إلى أن يكون الحكم مرادا لله عز وجل، غير مراد له، وذلك تناقض.

وبيان ذلك: أنه من حيث أثبته، قد أمر به وأراده، ومن حيث رفعه، قد نهى عنه ولم يرده ؛ فلزم أن يكون مرادا، غير مراد.

الخامس: أن النسخ يدل على البداء، وهو أن الشارع بدا له ما كان خفي عنه، حتى نهى عما أمر به، أو أمر بما نهى عنه، لكن البداء على الشارع محال.

قوله: «وأجيب عن الأول» ، إلى آخره، هذه أجوبة الإشكالات المذكورة.

فالجواب عن الأول – وهو قولهم: الحكم إما ثابت ؛ فلا يرتفع، أو غير ثابت،." (٢)

". . . . .

الوجه الثاني: أن الاستثناء إنما يرفع حكم بعض النص، ولا يصح أن يكون مستغرقا، والنسخ يجوز أن يرد على جميع حكم النص فيرفعه ؛ فيصح أن يوجب أربع ركعات، ثم ينسخها بأن يقول: لا تصلوها، ولا يصح أن يقول: صلوا أربعا إلا أربعا أو إلا ثلاثا كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) شرح مختصر الروضة الطوفي ٥٣١/١

(٢) شرح مختصر الروضة الطوفي ٢٦٢/٢

وهاهنا تحقيقان:

أحدهما: قولنا: الاستثناء يرفع حكم بعض النص تجوز باعتبار دخول المستثنى في المستثنى منه لفظا، وإلا فالاستثناء في التحقيق بيان لأنه أحد المخصصات.

الثاني: قولي: والنسخ يجوز أن يرفع حكم جميع النص، أجود من قول الشيخ أبي محمد: إن النسخ يرفع جميع حكم النص ؛ لأن النسخ قد يرفع جميع حكم النص، وقد يرفع بعضه، كما نسخ خمس رضعات من عشر، وكما إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز، وهو بعض حكم النص.

ويتعلق بهذا **إشكال خطر** لي على الفرق بين النسخ والتخصيص ولم يتحقق لي **الجواب** عنه، وهو أن يقال: إذا جاز ورود النسخ والتخصيص على بعض حكم النص اشتبها ؛ فبماذا يفرق بينهما؟ فإن قيل: بأن النسخ رفع، والتخصيص بيان.

قلنا: صورتهما هاهنا مشتبهة ؛ فلا يعرف أيهما الرفع من البيان.

فإن قيل: يفرق بينهما بأن النسخ يكون بعد العمل بالنص، والتخصيص." (١)

". . . . .

أريد به الإنسان، وإن أريد بالأنيس ما حصل به أنس ؛ فهو جنس عام دخل فيه اليعافير والعيس وغيرهما، ولا إشكال.

وأما الأواري فقال الأصمعي: هي الأواخي من وتد أو حبل يدق في الأرض وتشد إليه الدابة.

قلت: فإذن هي من متعلقات ما يستأنس به، وهي الدواب ؛ فأجرى عليه حكم الأنيس مجازا.

وأهل العربية يسمون الاستثناء من غير الجنس منقطعا، ويقدرون إلا فيه بمعنى لكن، لاشتراكهما في معنى الاستدراك ؛ لأن لكن موضوعة له يستدرك بها المتكلم خللا وقع في كلامه أو غيره، وكذلك إلا يستدرك بها نحو ذلك على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

قوله: «وجواز استثناء أحد النقدين من الآخر عند بعضهم استحسان» .

هذا **جواب** عن سؤال مقدر، وتقديره: كيف تمنعون الاستثناء من غير الجنس، وتجيزون استثناء الذهب من الورق، والورق من الذهب، وهما جنسان؟ وقد نص على ذلك الخرقي في «المختصر» .

وتقرير **الجواب** أن في صحة استثناء أحد النقدين من الآخر خلافا بين العلماء، وهو قولان لأحمد رضي الله عنه، فإن منعناه على أحد القولين، لم يرد علينا، وإن صححناه ؛ فهو استحسان مستثنى عن الدليل.

ووجه الاستحسان أن الذهب والفضة هما أثمان المبيعات، وقيم." (٢)

---

(١) شرح مختصر الروضة الطوفي ٢/٥٨٦

(٢) شرح مختصر الروضة الطوفي ٢/٥٩٦

". . . . .

«وأما» المقدمة «الثانية» وهي أن الاعتبار مأمور به فلقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] ، أمر بالاعتبار، والأمر للوجوب، فيكون الاعتبار الذي منه القياس واجبا.

قوله: «مع قطع النظر عما في سياقه» . هذا دفع لسؤال مقدر، وهو أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ هو في سياق قوله – عز وجل – في وصف الكفار، وهم قريظة والنضير: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] ، ولا معنى لقول القائل: يخربون بيوتهم، فقيسوا الأرز على البر في تحريم التفاضل.

ووجه دفع السؤال أن يقال: احتجاجنا بالأمر بالاعتبار مع قطع النظر عما في سياقه من تخريب الديار، وهذا جواب دافع للسؤال المذكور.

لكن هناك سؤال آخر يفسد الاستدلال بالآية، وتقريره: أن الأمر بالاعتبار في الآية فعل في سياق الإثبات، والفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه، فالتقدير: اعتبروا اعتبارا ما، وذلك يحصل بفرد من أفراد الاعتبار، ولا يتعين القياس، وإنما يصح الاستدلال بها لو كانت عامة ليندرج فيها محل النزاع، وليس الأمر كذلك، وغالب الأصوليين خصوصا المتأخرين يحتجون بالآية على إثبات القياس، وعليها من الإشكال ما قد رأيت.

الوجه «الرابع: قوله» – عليه السلام –: أرأيت لو تمضمضت؟ ، أرأيت." (١)

". . . . .

فيه الأصل ولم أتأمله، لأن هذا التعليل إنما يصح في الترجيح من جهة المتن، فإذا ترجحت جهة المتن بموافقة الأصل، وجب تقديمها.

قلت: وقد يستشكل هذا بقوله – عليه السلام –: لا قطع إلا في عشرة دراهم وكونه قطع في ربع دينار، فإن الأول يقتضي إسقاط حد القطع عمن سرق ربع دينار إلى تسعة دراهم، والثاني يقتضي وجوب حد القطع عليه، فمقتضى ما ذكرتم من ترجيحه أن يكون في قطع سارق ربع دينار خلاف، بناء على الخلاف في ترجيحه. وكذلك اختلفت الرواية الصحيحة في استسعاء العبد في قيمة باقيه إذا كان المعتق لبعضه الآخر معسرا، فرواية الاستسعاء موجبة لحرية الباقي، فيجب تقديمها على مقابلها.

---

(١) شرح مختصر الروضة الطوفي ٣/٢٦٠

والجواب أنه لا **إشكال في** ذلك:

أما الأول، فلأن حديث لا قطع في عشرة دراهم فيه مقال، فلا." (١)

"ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب، وذلك مأخوذ من قولهم اختفى فلان أي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك إلا بالطلب وذلك مثل النباش والطرار، وهذا في مقابلة الظاهر

ثم المشكل، وهو الداخل في إشكاله وأمثاله مثل قولهم أحرم أي دخل في الحرم وأشتى أي دخل في الشتاء وهذا فوق الأول لا ينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن إشكاله، وهذا لغموض في المعنى

ـــــــQالمقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة، ولا يرد عليه من السؤال ما ورد على غيره فلا يحتاج إلى **جواب** ضعيف لا يقبله السائل.

(قوله ما اشتبه معناه وخفي مراده) قيل ما اشتبه معناه من حيث اللغة وخفي مراده أي الحكم الشرعي كما أن معنى السارق لغة، وهو آخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه في حق الطرار والنباش، وكذا حكمه، وهو وجوب القطع خفي في حقهما. والأشبه أنهما ينبئان عن معنى واحد بمنزلة المترادفين؛ ولهذا لم يذكر الأول في المختصر والتقويم، بعارض غير الصيغة أي خفي بسبب عارض لا أن يكون اللفظ خفيا في نفسه فإن آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما واختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعاني فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة؛ فلهذا خفيت الآية في حقهما، (وقوله لا ينال إلا بالطلب) تأكيد.

وفي قوله، وذلك أي الخفي مثل الطرار والنباش تسامح؛ لأنهما ليسا بخفيين بل آية السرقة خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود، وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ إلى جانب اللفظ، والأولى أن يقال، وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم، ويجوز أن يكون ذلك إشارة إلى العارض أي العارض الذي صارت الآية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد، وذكر شمس الأئمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به أن الخفاء في الصيغة، وهو السارق مثلا بالعارض، وهو ما ذكرنا لا أن يكون أصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ – رحمه الله –، وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولا اختلاف إذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الأول

[تعريف المشكل]

(قوله ثم المشكل) ، في ثم إشارة إلى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي؛ لأنه في أدنى درجات الخفاء وفوق المشكل. (وقوله، وهو الداخل في إشكاله) إشارة إلى مأخذه قال شمس الأئمة: المشكل مأخوذ من قولهم أشكل على كذا أي دخل

---

(١) شرح مختصر الروضة الطوفي ٣/٧٠٤

في أشكاله وأمثاله، وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال. وقال القاضي الإمام: هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما.

قوله (وهذا لغموض في المعنى) أي **الإشكال إنما** يقع لغموض في المعنى، قيل نظيره قوله تعالى، ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ [المائدة: ٦] ، فإنه مشكل في حق الفم والأنف؛ لأنه أمر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالإجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا وللفم والأنف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فأشكل." (١)

"ولنا أن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد، وكذلك سائر الأسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلقي أي أوقعي طلاقا أو افعلي تطليقا أو التطليق وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد أيضا، وكذلك الأمر بسائر الأفعال كقولك اضرب أي اكتسب ضربا أو الضرب، وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد إلا أنه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذي هو أقله فرد حقيقة وحكما

ـــــــQالمتعلق بالشرط، واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الأول لا كما زعم بعضهم أن هؤلاء فريق آخر غير الأولين الذين قالوا بالعموم بحديث الأقرع، والاحتجاج بطريقين.

أحدهما أن الأمر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لغة لما أشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما أشكل عليه علم أن المرة ليست بمقتضاه فيلزم أن يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على أن مقتضاه أحدهما، ولا يعارض بأنه لو كان موجبه التكرار لما أشكل عليه أيضا كما لو قال حجوا كل عام؛ لأنه قد عرف أن موجب الأمر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين أن الحرج فيه منفي، وفي حمله على موجبه حرج عظيم فأشكل عليه؛ فلذلك سأل ألا ترى أن النبي - عليه السلام - لما عرف وجه إشكاله كيف أشار في قوله «ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» ، إلى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج، وإلا كان موجبه التكرار، والثاني ما ذكر في التقويم وإليه أشار المصنف أن الأمر لو لم يحتمل الوجهين لما أشكل عليه؛ لأن موجب اللفظ إذا كان واحدا لا يشتبه على السامع إذا كان من أهل اللسان، ولما احتملهما والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله.

(ولنا أن لفظ الأمر أي سلمنا أن صيغة الأمر اختصرت لمعناها من طلب الفعل) ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفا كما قال الفريق الأول أو منكرا كما قال الفريق الثاني، وإليه أشار بقوله تطليقا أو التطليق وبين الفرد والعدد تناف؛ لأن الفرد ما لا ثلث فيه والعدد ما تركب من الأفراد والتركب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع أن الفرد موجود في العدد، فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع أنه ليس بموجود فيه أصلا فثبت أنه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الأفعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات أو عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ١/ ٥٢

مطلق الضرب الذي هو معنى واحد.

وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الأمر صيغة اختصرت إلى قوله فرد، وقوله، وكذلك أي وكلفظ الفعل الذي اقتضاه الأمر سائر أسماء المفرد أي جميع أسماء الأجناس التي صيغتها صيغة فرد، والمصادر أي سائر المصادر التي تقتضيها الأفعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض، والغرض من إيراده أن يبين حكم سائر أسماء الأجناس أنها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل الأمر التكرار، وأن يمنع كون اسم الجنس عاما أو قابلا للعموم على ما زعمه الخصوم؛ ولهذا قال وهما أي تطليقا والتطليق اسمان مفردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله (وكذلك الأمر) عطف على النظير أي ومثل قول الرجل طلقي الأمر بسائر الأفعال في أن الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد، والمقصود منه أن يبين أن كون المصدر المنكر أو المعرف الثابت بالأمر فردا ليس مختصا بقوله طلقي بل هو مستمر في جميع الأوامر.

قوله (إلا أنه أي المصدر الثابت بالأمر اسم جنس) جواب عما يقال أنه لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغي أن لا يصح في قوله طلقي نية الثلاث؛ لأنه عدد بلا شبهة كما لا يصح." (١)

"وأما النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل منه وهو حج الإسلام ومعنى قولنا إنه مشكل أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالح لأدائه أم أشهر الحج من العام الأول وقت متعين لأدائه ولا خلاف في الوصف الأول حتى إذا أخر عن العام الأول كان مؤديا فأما الوصف الثاني فهو صحيح عند أبي يوسف في الحال وأشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلاة فإذا أدرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الأول لا يصير كذلك إلا بشرط الإدراك وقال ـــــــQيتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية إنسان شجاع لأن الأول موضع اللفظ والثاني محتمله وهذا لأن التوقف إنما يثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك أصلا والضرورة فيما هو الموضوع الأصلي للوقت لا فيما هو محتمله فإذا كان الوقت عينا لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفذ عليه وإن كان غير رمضان فالأصل فيه النفل فلا ينفذ على غيره.

فلهذا كانت النية شرطا من أوله ليقع الإمساك من أوله من محتمل الوقت فإذا نوى من الليل صوم القضاء ينعقد الإمساك من أول النهار لمحتمل الوقت فيجوز وأما إذا انعقد الإمساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه إلى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فإنه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه أنه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه أنه لا يتضيق عليه وجوب الأداء وحكى عن أبي الحسن الكرخي أن عند أبي يوسف - رحمه الله - يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله أعلم

[النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل]

قوله (وأما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل) أي الذي لا يعلم أن وقته متوسع أم متضيق منه أي من الموقتة على تأويل المذكور وهو حج الإسلام إسناد الإشكال إلى الحج مجاز إذ الإشكال في وقته لا في نفسه وبيان الإشكال من وجهين

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ١٢٥/١

أحدهما بالنسبة إلى سنة واحدة وهو أن الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة ولا يستغرق الأداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلاة ومن حيث إنه لا يتصور في سنة واحدة إلا أداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني بالنسبة إلى سني العمر فإن الحج فرض العمر ووقته أشهر الحج وهي من السنة الأولى يتعين على وجه لا يفضل عن الأداء وباعتبار أشهر الحج من السنين التي يتأتى يفضل الوقت عن الأداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الأئمة - رحمه الله - وإلى الوجه الثاني أشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل ظرفا لأداء الحج ومعنى إشكاله أنه إذا أخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة وقع الشك **والإشكال في** أدائه فإنه إن عاش أدى وإن مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا في التقويم أيضا وهو الصحيح.

قوله (وأشهر الحج في كل عام) إلى آخره يعني لا يدري أوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من وجب عليه أم متضيق فإن عاش سنين كان أشهر الحج من كل عام صالحا لأدائه بمنزلة آخر الوقت في الصلاة وكان الوقت في حقه متوسعا وإن لم يعش كان أشهر الحج من العام الأول متعينا لأدائه وكان الوقت متضيقا كما بينا ولا خلاف في الوصف الأول وهو أن كل عام صالح لأدائه حتى إذا أخر عن العام الأول وأداه في عام آخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق لكون ذلك عاما من عمره فأما الوصف الثاني وهو تعيين أشهر الحج من العام الأول للأداء فهو صحيح أي ثابت مع الوصف الأول عند أبي يوسف - رحمه الله - يعني أشهر الحج من العام الأول متعين للأداء في الحال كوقت الصلاة للصلاة من غير نظر إلى أنه يعيش إلى القابل أم لا فيأثم بتأخيره عنه كما في الصلاة إلا أنه إذا أداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلاة. قوله." (١)

"فاعتبرت في القود؛ لأنه يقابل بالمحل من وجه حتى نافى الدية فأما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفي مسألة الحجر الشبهة في نفس الفعل فعم القود والكفارة؛ ولهذا قلنا: إن سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا للشافعي أيضا

ـــــــQوهذه المسألة ترد إشكالا على **الجواب** الذي ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه أن المسلم إذا قتل مستأمنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية أحمد بن عمران أستاذ الطحاوي عن أصحابنا ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف؛ لأن الشبهة المبيحة تنتفي عن الدم بعقد الأمان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا.

وجه الاستحسان أن الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فإنه حربي ممكن من الرجوع إلى دار الحرب فجعل في الحكم كأنه في دار الحرب ولهذا يرث الحربي ولا يرث الذمي وإن كانا في دار الإسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من أهل دارنا في العصمة، والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم؛ لأن أصل العصمة يثبت التقوم في نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم في ماله حتى يضمن بالإتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي فكما يسوى بين دية المسلم والذمي عندنا، فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن، ثم الشبهة في المسألة الأولى أعني مسألة المثقل أثرت في إيجاب الكفارة كما أثرت في إسقاط القصاص والشبهة في هذه المسألة أثرت في إسقاط

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٢٤٨/١

القصاص ولم تؤثر في إيجاب الكفارة. فأجاب وقال: الشبهة هاهنا في محل الفعل لا في الفعل فإن دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بأن قتل المستأمن في دارنا مستأمنا آخر أو قطع طرفه وجب القصاص، كذا في السير الكبير.

فاعتبرت في القود أي أثرت في إسقاطه؛ لأن القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المحل مع وجوب القصاص؛ لأن تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة ألا ترى أن المحرم لو قتل صيدا مملوكا لإنسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه أيضا؛ لأنه لا تنافي بينهما إذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لأمكن الجمع بينه وبين الدية أيضا. وإنما قال من وجه؛ لأن القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص.

فأما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه أي لا يدور بين الحظر والإباحة وليس فيه شبهة الإباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة إذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل.

وفي مسألة الحجر أي القتل بالمثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل خلقة على ما بينا ووضع الآلة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل. فعمت القود والكفارة أي أثرت في إسقاط القود وإيجاب الكفارة جميعا.

قوله (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن الكفارة المشروعة في الخطإ والمعقودة لا يجب في العمد والغموس قلنا: السجود المشروع في السهو لا يجب بالعمد أي." (١)

"والطمأنينة على ما فسره المخالف إنما يقع بغفلة من المتأمل لو تأمل حق تأمله لوضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان أمرا محتملا فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره، ولا يزيد التأمل إلا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم يقع له العلم به عن غفلة عن التأمل، ولو تأمل حق تأمله لوضح له الحق من الباطل فأما العلم بالمتواتر فلما يجب عن دليل أوجب علما بصدق المخبر به لمعنى في الدليل لا لغفلة من المتأمل، وصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورضي الله عنهم - كانوا قوما عدولا أئمة لا يحصى عددهم، ولا يتفق أماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا، وهذا يقطع الاختراع، ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرآن معجزة؛ لأنهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الأرواح فكان خبرهم في نهاية البيان قاطعا احتمال الوضع يقينا بلا شبهة إذ لو كان شبهة وضع لما خفي مع كثرة الأعداء واختلاط أهل النفاق قال الله تعالى: ﴿وفيكم سماعون لهم﴾ [التوبة: ٤٧] ذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك إذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين، وهذا مثله.

ــــــــQمع كون العقل صارفا عنه وداعيا إلى الصدق، وعدم دعوة الطبع والهوى إليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب أمر غير متصور عادة.

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٢٣٤/٢

وكذا الثالث؛ لأن كثرتهم وتفرق أماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة.، وكذا الرابع؛ لأن الداعي إما الرغبة أو الرهبة فإنه يحتمل أن المرء يقدم على الكذب لرغبته إلى الجاه والمال، وأنواع النفع أو لخوف الإضرار على نفسه، وماله، وأهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك، وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البعض على حشمة الأمر وجاهه، وماله بالكذب لكمال جاهه، وكثرة أمواله، وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه، وأتباعه نحو السلاطين والأمراء والرؤساء، وإذا لم يجز أن يكون كذبا تعين كونه صدقا إذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الأخبار فكان مفيدا للعلم.

واعلم أن فتح باب الاستدلال في هذه المسألة يفضي إلى تطويل الكلام ويزداد ذاك إشكالات واعتراضات لا يتم المقصود إلا بالجواب القاطع عنها، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد تدقيقات عظيمة، ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود مكة، ومحمد – صلى الله عليه وسلم – أظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسألة، والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر، وبناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين أن الحق ما ذكرنا أن حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين.

قوله (والطمأنينة على ما فسره المخالف) جواب عما يقال سلمنا أن تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة، ولذلك أثبتنا علم طمأنينة القلب، ولكن لا نسلم أن توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار إنسان، وأخبر بموته. فقال الطمأنينة أي الاطمئنان على ما فسره المخالف فإنه علم يتخالجه شك أو يعتريه وهم. وما مصدرية أي على تفسير المخالف إنما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من المتأمل حيث يكتفى بالظاهر، ولا يتأمل في حقيقة الأمر، ولو تأمل في الأمر حق تأمله وجد في طلب حقيقته لوضح له فساد باطنه فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره، ولا يزيده التأمل إلا تحقيقا فلا أي لا يوجب طمأنينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب طمأنينة فقال كالداخل، وهو متصل بقوله لوضح له فساد باطنه، جلسوا للمأتم أي للمصيبة والمأتم عند العرب النساء يجتمعن في فرح أو حزن والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم فلان قال ابن الأنباري: والصواب أن يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح. يقع له العلم أي علم الطمأنينة.

وقوله فأما العلم بالمتواتر نظير قوله فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى في الدليل، وهو انقطاع توهم المواطأة، وفي مثل هذا كلما زاد المرء تأملا ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الأشياء المحسوسة.

ثم أشار إلى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ورضي عنهم كانوا كذا وذكر أوصافا يؤثر كل واحد في قطع توهم الكذب من العدالة، وكثرة العدد واختلاف الأماكن وطول صحبة الرسول – عليه السلام – واتفاق الكلمة بعد الافتراق.

ثم قال: وهذا أي جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع أي الإنشاء والابتداء من عند أنفسهم عادة. وقوله، ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف إن صح ذلك أي، ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان.

ولفظ بعض الكتب، ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان، وكأنه جواب سؤال يرد على قوله، وهذا يقطع الاختراع بأن يقال توهم التواطؤ على الكذب." (١)

"وكذلك أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد فإنهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه، وأما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئاته وعلى أنه ألقي على واحد من أصحاب عيسى – عليه السلام – شبهه كما قص الله تعالى، ﴿ولكن شبه لهم﴾ [النساء: ١٥٧]

ـــــــQعلى صدق دعواه أيضا؛ لأن ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبي إذا ادعى شيئا لا يرده العقل؛ لأنه لو جاز ذلك أدى إلى اشتباه أمر النبوة فأما إذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد أن يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ إلى اشتباه الأمر على الناس فإن من ادعى أن الخمسة ثلث العشرة، وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه، ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم إن اللعين ادعى أنه رسول من أصلين قديمين يزدان وآهرمن، وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده وبطلانه فيجوز أن يظهر على يديه خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدي الدجال اللعين كما جاء به الأثر قوله.

(وكذلك) أي ومثل أخبار المجوس أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد فإن الذين دخلوا على عيسى – عليه السلام – وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة نفر أو ستة، واحتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت. وقد روي أنهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته، وإنما جعلوا لرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه، وقتلوه وزعموا أنهم قتلوا عيسى، وأشاعوا الخبر وبمثله لا يحصل التواتر. وكذلك أخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فإن خبر قتله منهم مسند إلى أربعة منهم يوحنا، ومتى ولوقا، ومرعش، وفي بعض الروايات يوحنا ويوفنا، ومتى، ومارقيش ويتحقق الكذب منهم.

قوله (وأما المصلوب) جواب عما يقال الصلب أمر معاين، وقد شاهده جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد، ولا يتأمل فيه عادة؛ لأن الطباع تنفر عن التأمل فيه مع أن الحلية والهيئة تتغير به أيضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا أن التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على أن العيسوية من النصارى، وهو فرقة كثيرة توافقنا أن عيسى – عليه السلام – لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة، وفي اليهود من يقول به أيضا كذا ذكر صاحب القواطع.

وقوله على أنه ألقي على واحد من أصحاب عيسى – عليه السلام – شبهه جواب آخر للسؤال المقدر يعني سلمنا أن التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد، ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى، وإنما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله: ﴿ولكن شبه لهم﴾ [النساء: ١٥٧] . وقد جاء في الخبر «أن عيسى – عليه السلام – قال لمن كان معه من يريد منكم أن يلقي الله شبهي عليه فيقتل، وله الجنة فقال رجل أنا فألقى الله تعالى شبه عيسى – عليه السلام – فقتل الرجل ورفع عيسى – عليه السلام – إلى السماء» .

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٢/٣٦٤

ثم يرد على هذا **الجواب** إشكال، وهو أن القول بإلقاء الشبه يؤدي إلى إبطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فإنه لما جاز إلقاء شبه عيسى على غيره جاز إلقاء شبه كل شيء على غيره. ويؤدي أيضا إلى أن ما نقل بالتواتر عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لا يكون موجبا للعلم؛ لأن من الجائز أن السامعين تلقوه من رجل ظنوه أنه رسول الله، ولم يكن بل ألقي شبه الرسول عليه. ويؤدي أيضا إلى أن الإيمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والإيمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن ألقي عليه شبه المسيح كان الإيمان به واجبا على زعمكم، وفي هذا قول بأن الله سبحانه أوجب على عباده." (١)

"فقلنا إن سؤر الحمار طاهر وهو منصوص عليه في غير موضع وكذلك عرقه

ـــــــوآخر بطهارته فإنه لا يصير مشكلا؛ لأن الأصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير إليه فبقي الماء طاهرا من غير **إشكال وهاهنا** الأصل بعد التساقط شيئان الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فبقي مشكلا، فإن قيل لما وجب تقرير الأصول، وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم أن يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك، قلنا من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء؛ لأنها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به إذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء إلا إزالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقريرا للأصول بل يكون عملا بأحد الأصلين وإهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية، وأعني به وقوع الشك والاشتباه فيها إلا أنها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم، فإن قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير إلى الخلف لا غير كما في مسألة الإناءين التي مر تقريرها قلنا لأن استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم إليه احتياطا، فأما في مسألة الإناءين فأحدهما نجس بيقين كما أن الآخر طاهر بيقين، وقد وجب عليه الاحتراز عن النصين كما وجب استعمال المطهر، وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير إلى الخلف.

ولا يقال وجب أن يسقط استعماله أيضا احترازا عن النجاسة كما في تلك المسألة؛ لأنه يحتمل أن يكون نجسا كما يحتمل أن يكون طاهرا؛ لأنا قد بينا أن الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة، ولهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به، وقوله (فقلنا إن سؤر الحمار طاهر) يشير إلى أن الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ – رحمهم الله –، ووجهه ما ذكرنا أن الماء عرف طاهرا بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السؤر طاهرا غير طهور، وهو منصوص في غير موضع أي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلاة إن أصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها أو عرقها ثوبا فصلى فيه أجزته الصلاة وإن فحش، وعن أبي يوسف – رحمه الله – لعاب الحمار إذا أصاب الثوب فصلى فيه أجزته وإن فحش، وعن محمد – رحمه الله – ثلاث مياه لو غمس فيه الثوب تجوز الصلاة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول ما يؤكل لحمه، وعند بعضهم الشك في طهارته؛ لأن اللعاب

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٢/٣٦٦

إن كان طاهرا كان الماء طاهرا أو طهورا ما لم يغلب اللعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا وإنما لا يتنجس الثوب والعضو به؛ لأن اليقين لا يزول بالشك لا؛ لأنه طاهر حقيقة.

وكأن هذا الاختلاف لفظي؛ لأن من قال الشك في طهوريته لا في طهارته أراد أن الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لا أنه ليس في طهارته شك أصلا؛ لأن الشك في طهوريته إنما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الأدلة في طهارته ونجاسته قوله (وكذلك عرقه) أي كسؤر الحمار عرقه في كونه طاهرا أو هذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح." [١]

"ولبن الأتان ولم يزل الحدث به عند التعارض ووجب ضم التيمم إليه فسمي مشكلا لا أنه يعني به الجهل وكذلك الجواب في الخنثى المشكل وكذلك جوابهم في المفقود، ومثال ما قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها أيضا الطلاق والعتاق في محل منهم يوجب الاختيار؛ لأن وراء الإبهام محلا يحتمل التصرف فصلح الملك فيه دليلا لولاية الاختيار فإذا طلق عينا ثم نسي لم يجز الخيار بالجهل.

وإذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب أن تبني عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الأصل وذلك خمسة أوجه: من قبل الحجة، ومن قبل الحكم، ومن قبل الحال، ومن قبل الزمان صريحا، ومن قبل الزمان دلالة.

أما من قبل نفس الحجة فأن لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المجمل والمتشابه من الكتاب أو المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد؛ لأن ركنها اعتدال الدليلين

ـــــQلأن «النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز» فلا بد من أن يعرق الحمار ولأن معنى الضرورة في عرقه ظاهر لمن يركبه، وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الإمام فخر الدين - رحمه الله - وفي لعاب الحمار والبغل وعرقهما إذا أصاب الثوب أو البدن عن أبي حنيفة - رحمه الله - ثلاث روايات: في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية الأمالي وفي رواية لا يمنع وإن فحش وعليه الاعتماد، وذكر شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - أن عرق الحمار نجس إلا أنه عفي عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد وهكذا روي عن أبي يوسف - رحمه الله - وذكر القدوري - رحمه الله - أن عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط.

قوله (ولبن الأتان) أي هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن محمد - رحمه الله - فإنه نقل عنه أن لبن الأتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط، وذكر الإمام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير وعن البزدوي أنه يعتبر فيه الكثير الفاحش، وعن عين الأئمة الصحيح أنه نجس نجاسة غليظة؛ لأنه حرام، وليس فيه ضرورة فسمي مشكلا لما قلنا.

ذكر في المبسوط أن سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان أبو طاهر الدباس - رحمه الله - ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز أن يكون الشك من أحكام الشرع فقال الشيخ - رحمه الله - ليس المراد منه أنه مشكوك في الحقيقة أو أنه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الأدلة ووجوب ضم التيمم إليه للاحتياط. لا أنه

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٣/٨٧

يعني به الجهل: أي لا أن يعني بهذه العبارة أن حكمه مجهول؛ لأن حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم إليه على ما بينا، قوله (وكذلك الجواب في الخنثى) أي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الأصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الإشكال الجواب في الخنثى المشكل أيضا وهو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به أحد الجانبين على الآخر أعني الذكورة والأنوثة فإنه لما أشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الأصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال أكبر النصيبين في الميراث أعني نصيبي الرجل والمرأة لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلاة احتياطا ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تشترى أمة تختنه من ماله أو مال بيت المال على ما عرف في كتاب الخنثى، والألف فيه للتأنيث كما في حبلى والبشرى وكان ينبغي أن يقال الخنثى المشكلة ويؤنث الضمير الراجع إليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء إلا أن الفقهاء نظروا إلى عدم تحقق التأنيث في ذاته فلم يلحقوا علامة التأنيث في وصفه وضميره تغليبا للذكورة.

وقد يوصف الرجل به أيضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر:

لعمرك ما الخناث بنو قشير ... بنسوان يلدن ولا رجال

قوله (وكذلك جوابهم) أي جواب علمائنا في المفقود فإنه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الأصول فجعل حيا في ماله حتى لا يورث عنه؛ لأن حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث." (١)

"وقد دل على هذا الأصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي ألف درهم إلا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده إلا مائة فإنها ليست علي وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا﴾ [النور: ٥] فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين

ـــــــQفي المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فإذا قال لفلان علي ألف إلا مائة صار عنده كأنه قال إلا مائة فإنها ليست علي فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لأول كلامه لا؛ لأنه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به، وصار عندنا كأنه قال لفلان علي تسعمائة وأنه لم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة وكأن الغزالي مال إلى هذا القول فإنه ذكر في المستصفى أن كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لا أنه يخرج من كلامه ما دخل فيه فإنه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فأما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال.

قال فإن قيل قوله اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة أو إن لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج أهل الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الإخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه وإتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض، ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فإذا ألحقا قبل الوقوف دفعا.

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٣/٨٨

وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل أن عقلية الاستثناء يعني معقوليته مشكلة؛ لأن في قول الرجل جاءني القوم إلا زيدا إن قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لإجماع أهل اللغة في الاستثناء المتصل أنه إخراج ما بعد إلا مما قبلها وإجماعهم مقطوع به في تفاصيل العربية.

ولأنا قاطعون إذا قال العربي له عندي دينار إلا ثمنا ونصف ثمن بأن يحسب المذكور بعد إلا، ثم يخرجه من الدينار، ثم يقطع بأن القدر بعده هو الباقي وإن قلنا هو داخل فيهم فكذلك؛ لأن المتكلم إذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجيء إليه؛ لأنه منهم فإذا أخرج بعد ذلك فقد نفي عنه المجيء فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدي إلى أن لا يكون الاستثناء في كلام إلا وهو كذب من أحد الطرفين وهو باطل فإن القرآن مشتمل عليه.

قال والصواب الذي يجمع رفع الإشكالين أن يقول لا يحكم بالنسبة إلا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فإذا قال المتكلم قام القوم إلا زيدا فهم القيام أولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وأن منهم زيدا وفهم إخراج زيد منهم بقوله إلا زيدا، ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا المفرد الذي أخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو أن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات وفيه توقية بإجماع النحويين وتوقية بأنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيدا فلا يؤدي إلى المناقضة المذكورة فاستقام الأمر في الوجهين جميعا.

قوله (وقد دل على هذا الأصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور أجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء قال القاضي الإمام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين أو دل على أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي وأصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الأصل ليس بمنقول عن السلف أو عن الشافعي نصا وإنما يستدل عليه بالمسائل.

، وبيان ذلك أي بيان أن المسائل تدل على ما ذكرنا أن الشافعي – رحمه الله – جعل قوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا﴾ [المائدة: ٣٤] معارضا لصدر الكلام فقال إنه تعالى استثنى." (١)

"كالسلطان يجيز لأوليائه بمواعيد كتبها بأسمائهم ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجزها من مال بعينه كان إذنا بالاستبدال فصار تغييرا مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل، وإنما التعليل لحكم شرعي، وهو كون الشاة صالحة للتسليم إلى الفقير وهذا حكم شرعي

ـــــQسقط عن الصورة بإذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل.

وذلك أنه – تعالى – وعد إرزاق العباد بقوله جل ذكره ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦] وأوجب لنفسه حقا في مال الأغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم أمر الأغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء إيفاء للرزق الموعود لهم عند الله – تعالى، وهو معنى قولهم: أمرنا بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى، وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين؛ لأن حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع إلا بمطلق المال فلما أمر الله – تعالى – الأغنياء بالصرف إلى الفقراء مع أن حقهم في مطلق المال دل ذلك على إذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز أي يعطى من الجائزة وهي العطية الراتبة

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ١٢٣/٣

بجوائز مختلفة ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون إذنا باستبدال هذا المال المعين الذي في يد هذا المأمور ضرورة وكمن أودع عينا عند آخر أمره بقضاء الديون عنها يصير ذلك أمرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ها هنا فتبين أن سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الأمر بالصرف إلى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فإن قيل: فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضروري؛ إذ لا يمكن إنجاز المواعيد المختلفة من المال المعين، ولا قضاء الدين من العين، فأما ها هنا فلا ضرورة؛ لأنه يمكن إيفاء الرزق الموعود من عين الشاة ألا ترى أنه لو أداها يجوز بالإجماع فلا حاجة إلى التغيير وإقامة الغير مقامها

قلنا: إنما نتكلم فيما إذا أدى عين الشاة لا فيما إذا أدى قيمتها فإن ذلك درجة أخرى فيقول: إذا أدى عين الشاة أيصير الفقير قابضا حقه من حيث إنها مال، وإن قيمتها عشرة دراهم مثلا أو من حيث إنها مال مقيد مسمى بأنها شاة أو لحم ولا **إشكال أنه** يقبضها من حيث إنها مال متقوم مطلق؛ لأنه هو الموعود وقبض حق الله – تعالى – يحصل مقتضى قبض حق نفسه، فإنه إنما يقبض الله – تعالى ما يصير قابضا إياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا مالا مقيدا؛ لأن المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة إلى إبطال قيد الشاة، ويصير حق الله – تعالى – مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه؛ إذ الأصل في كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد أن يجعل الحق الأول على وصف الحق الثاني ليتأدى الأول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كر حنطة، وعليه مائة درهم لآخر فقال للذي عليه الحنطة: أد الدراهم التي علي بمالي عندك من الحنطة فأدى الدراهم إلى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه، وانتقل حق صاحب الحنطة عنها إلى الدراهم في ضمن الأداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم، فإن قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه إلا أن الفرق أن هناك يحتاج إلى الاستبدال بمال آخر، وها هنا يحتاج إلى إبطال القيد وإذا ثبت أنه عند أداء الشاة يصير مؤديا حق الله – تعالى – بماليتها من حيث إنها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث إنها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فإذا أدى يجوز بطريق الدلالة، كذا في الطريقة البرغرية فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص أي اجتمع التغيير بالنص، والتعليل واقترنا لا أن التغيير حصل بالتعليل.

وإنما التعليل بحكم شرعي **جواب** عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد؛ إذ فائدته تعدية الحكم إلى محل لا نص فيه ولم يوجد ها هنا فأجاب بأن جواز الاستبدال ثبت مطلقا فيتناول الاستبدال." (١)

". . . . .

ــــــQوقيل: اللام في " المختلف " للعهد، أي المختلف لذاته بالحقيقة. فلا يرد النقض بالشخص والصنف ؛ لأن اختلاف الشخص والصنف بالحقيقة، لا لذاته، بل بواسطة النوع.

وهو ضعيف ؛ لأن المعهود مختلف بالحقيقة، لا مختلف بالحقيقة لذاته.

ويمكن أن يجاب [عن] **الإشكال بأنه** أراد بالحقيقة في قوله: " مختلف بالحقيقة ": الماهية من حيث هي هي، من غير اعتبار العوارض اللاحقة بها المصنفة أو المشخصة.

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين البخاري ٣/٣٣٦

واللام في قوله: بـ " الحقيقة " يفيد هذا المعنى. وحينئذ يخرج عنه الصنف والشخص ؛ لأن اختلافهما بالعوارض.
والنوع يطلق على معنى آخر، ويسمى نوعا حقيقيا، وهو ذو آحاد، أي مقول في جواب ما هو: ذو آحاد متفقة بالحقيقة.
فبقوله: " في جواب ما هو " خرج الفصل والخاصة، والعرض العام. وبقوله: " متفقة بالحقيقة " خرج الجنس.
والفرق بينهما أن الجنس الوسط، كالجسم النامي، نوع بالمعنى الأول ؛ لأن فوقه جنس يقال عليه وعلى غيره في جواب ما هو. ولا يكون." (١)
". . . . .
ـــــــQالقول بأن الاستثناء من النفي إثبات.
وإن اختار التقدير الثاني يكون معناه أن العلم مشروط بالحياة، والصلاة مشروطة بالطهارة، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.
وفيه نظر ؛ فإنه على التقدير الأول لا يلزم الاطراد لعدم ثبوت الصلاة عند وجود الطهارة، وعدم ثبوت العلم عند وجود الحياة ؛ لجواز انتفاء شرط آخر.
وعلى التقدير الثاني يكون الجواب مقررا لما استدل به الخصم ؛ فإن الدليل الذي استدل به الخصم لم يقتض إلا عدم ثبوت المستثنى في هذه الصورة.
ثم قال المصنف بعد الجواب عن إشكال الحنفية: إنما الإشكال في المنفي الأعم في مثل لا صلاة إلا بطهور، وفي مثل ما زيد إلا قائم ؛ لأنه إذا كان المراد المنفي الأعم، أعني الذي ينفي جميع الصفات المعتبرة - يكون التقدير في المثال الأول: لا صفة للصلاة من الصفات المعتبرة في وجودها من استقبال القبلة وستر العورة وغيرها، إلا صفة الطهارة.
وفي الثاني: لا صفة لزيد من الصفات المعتبرة في كونه زيدا إلا القيام.." (٢)
"أحدها: أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا وحرمت بعد أن لم تكن حراما والبعدية تصريح بالحدوث.
والثاني: أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد فتقول هذا الفعل حلال وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثا فصفة فعله أولى بأن تكون حادثة.
والثالث: أنه أي الحكم يكون معللا به أي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح فالنكاح علة في الحل وحرمت بالطلاق فالطلاق علة في التحريم.
"وأيضا فموجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنها". هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعا لجميع أفراد المحدود مانعا من دخول غيره فيه فمتى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد والمراد بالدلوك زوال الشمس هذا هو الصحيح وقيل غروبها وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد

---

(١) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب أبو الثناء الأصبهاني ٧٣/١
(٢) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب أبو الثناء الأصبهاني ٢٩٥/٢

أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد.

"وأيضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد" هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير أو للترديد والترديد ينافي التحديد لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام.

واعلم أن مدلول "أو" إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو وإما إبهام كقوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ ١ وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين وإما تخيير كخذ درهما أو دينارا فالشك والإبهام منافيان للبيان بلا إشكال والتقسيم ليس فيه بيان المقسم والحد إنما يؤتى فيه بما يفيد البيان أو التخيير والإباحة لا محل لهما هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان في الحدود.

"قلنا الحادث التعلق" هذا جواب عن الوجه الأول من تقرير المقدمة

---

١ سورة سبأ ٢٤.." (١)

"والثاني: وهو الذي أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ولا يكون الكعبي حينئذ مفاجئا بإنكار المباح وقد نقل القاضي في مختصر التقريب والغزالي في المستصفى أن المباح مأمور به دون الأمر بالندب والندب دون الأمر بالإيجاب وقد صرح في مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجبا ولا الإباحة إيجابا إذا عرفت ذلك فقد استدل الكعبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور وترك الحرام واجب فيلزم أن يكون فعل المباح واجبا من جهة وقوعه تركا لمحظور.

وأجاب عنه المصنف بأنا لا نسلم أن فعل المباح هونفس ترك الحرام يعني أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئا يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه في المباح وقد ضعف الآمدي وغيره هذا الجواب وقالوا هو صادر ممن لم يعلم غور كلامه فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وقوعه واجبا بعد التعيين وقال لا خلاص عنه إلا بمنع وجوب المقدمة قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجبا وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجبا آخر وله أن يجيب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة قال وبالجملة إن استعيد فهو في غاية الغوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٤٥/١

قلت: وهو صحيح ولكنا نقول للكعبي نحن لا ننكر أن الإباحة تقع ذرائع إلى الانكفاف عن المحظور كغيرها من الأفعال التي يلزم منها الانكفاف." (١)

"احدهما: أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا **إشكال فيه** لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها **إشكال لأن** شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وإنما يجب بتمامه فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لا أسلم اشترط مضي حول من وقت إسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت **وجواب** هذا **الإشكال بأنه** إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز فما كلفناه بمستحيل بل بممكن فإن استمر على كفره كان التكليف مستمرا وإن أسلم سقط ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله.

الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني.

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج.

وفي الزكاة ثلاثة أشياء:

الخطاب بأدائها وهو حاصل لما بيناه.

والثاني: ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضا لا يفترق الحال بين المسلم والكفار فيه.

الثالث: تعلقها بالمال وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما سنعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول:

والمباحثة الثانية: أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم ومن لا يقول بذلك يقول لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام." (٢)

"الصلاة لكن ظهر لي الآن ان العموم في الأحوال إنما جاء في هذه الآية من صيغة إذا فإنها ظرف والأمر معلق بها وهي شرط ايضا والمعلق على شرط يقتضي التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ويلزمها الأحوال وقررت مرة أخرى ان هذه القاعدة إنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ لا فيما إذا كان فعلا في سياق النفي كما لو قيل لا نقتل مسلما فإن الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه وقد دخل عليه حرف النفي فعمم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق النفي عاما في الأزمان لأن حكم الفعل حكم النكرة وهي في سياق النفي للعموم والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها حق لا سبيل إلى المصادمة بمنعها ولكن ما جعله القرافي لازما عليها غير مسلم له وذلك لان المقصود ان العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع بمعنى انه إذا عمل به في الأشخاص في حالة ما في زمان ما في

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ١/١٣١

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ١/١٧٨

مكان ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى أما في أشخاص أخر فيعمل به لأنه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالتوفية بعموم الأشخاص ان لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال الا حكم عليه والتوفيه بإطلاق ان لا يتكرر ذلك الحكم فكل زان يجلد إذا جلدناه لا نجلده مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى الا إذا زنا مرة أخرى لان تكرر جلده لا دليل عليه والفصل مطلق هذا ما قرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي ونقله عنه والدي أطال الله بقاءه في كتابه أحكام كل وهو من انفس مختصراته.

قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة وبه يظهر ان لا **إشكال عليها** ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والدي أيده الله وقد يعترض على هذا التقرير بان عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار وبان المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه وهما غير ان فلا يصلح ان يكون ذلك تأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي ان يهذب هذا **الجواب** ويجعل العموم والإطلاق في لفظ واحد بأن يقال المحكوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران.." (١)

"المسألة السادسة: خصوص السبب لا يخص

...

قال: السادسة خصوص السبب لا يخص لأنه لا يعارضه.

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأولى: في أن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف والتحبيق تفصيل وهو ان الخطاب إما ان يكون لسؤال سائل او لا فان كان **جوابا** فاما أن يستقل بنفسه أولا فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب **الجواب** ان كان عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان استقل فهو أقسام لأنه وإما ان يكون أمضى أو مساويا أو اعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في **جواب** من سأله عمن افطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط:

أحدها: ان يكون فيما خرج من **الجواب** ينبه على ما لم يخرج منه.

والثاني: ان يكون السائل مجتهدا او لا لم يفد التنبيه.

والثالث: ان لا تفوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد وأما المساوي فلا **إشكال فيه** وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما ان يكون اعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام: لما سئل عن ماء بئر بضاعة: "أن الماء طهور لا ينجسه شيء"

١ رواه أبو داود والترمذي وقال حسن.

---

١ رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: ماجاء في بئر بضاعة.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٢/٨٧

والترمذي، باب: ماجاء في الماء لاينجسه شيء.

كما رواه النسائي وابن ماجة.." (١)

"شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إنقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطيء في مسألة.

والأكثر على أنه يجوز.

واختار الآمدي خلافه وأعلم أن الجواب من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا الإشكال غير الوارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقا لأن المجتهد يعمل بما أداه إليه اجتهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم الخطيئة وإنها ممتنعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه.." (٢)

"الحاجة فهو احتمال مرجوح لكونه نادرا إذا الغالب في السؤال كونه وقت الحاجة وإذا كان ما ذكره الرسول عليه السلام جوابا عن السؤال معاد في الجواب تقديرا١ فيصير تقدير الكلام واقعت فاعتق فيرجع إلى نوع ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لأن الفاء وإعادة السؤال مقدر فيه والمقدر وإن ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة وما وقع من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة أيضا لأن معرفة كون الكلام المذكور جوابا عنه أو ليس جوابا لا يحتاج إلى دقيق نظر وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف أنه لا يجزم بكونه جوابا إلا وقد تيقن ذلك

قال "الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم والطوافات ثمرة طيبة وماء طهور وقوله أينقض الرطب إذا جف قيل نعم فقال فلان إذن وقوله لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بما ثم مجحته"

إذا ذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم أي لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثا ولغوا ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام

الأول أن يدفع السؤال في صورة الإشكال بذكر الوصف كما روي أن عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام: "إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات٢" رواه الأربعة أصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من

---

١ الداعي إلي هذا التقرير تحقق الإقتران بين الوصف والحكم في كلام واحد اذا لإقتران بينها في كلامين غير معقول "أهـ" مصححة

٢ رواه أبو داود: كتاب الطهارة باب: سؤر الهرة "١/ ١٨".والترمذي باب: سؤر الهرة "تحفة الأحوذي ١/ ٣٠٧"والنسائي

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٢/ ١٨٣

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٢/ ٣٧٢

كتاب الطهارة باب سؤر الهرة "٤٨/١". وفي بعض الروايات: "أو الطوافات" قال صاحب مطالع الأنوار يحتمل أن تكون للشك ويحتمل أن تكون للتقسيم ويكون ذكر الصنفين من الذكور والإناث" "المجموع للنووي١/٢٢٦"." (١)

"قرائن تصرفه عن موضعه إلى الاستهزاء والتكذيب ومن جملتها [الأداء والإبراد] ١ وتحريك الرأس الدال على شدة التعجب والإنكار، فيشبه أن يحمل قول الأصحاب إن صدقت وما في معناها. إقرار على غير هذه الحالة.

فأما إذا اجتمعت القرائن فلا يكون إقرارا، ويقال: فيه خلاف لتعارض اللفظ والقرينة كما لو قال لي عليك ألف فقال في **الجواب** مستهزئا لك على ألف فإن المتولي حكى فيه وجهين قال الشيخ الإمام رحمه اله الأقوى اتباع القرائن.

فصل:

وأما قولنا: إن الكناية تحتاج إلى النية فقد ينقض بقول ابن القاص في كتاب الطلاق من "التلخيص" لا تلزم الكنايات بغير نية إلا واحدة، أن يقال له طلقت؟ فيقول: نعم، أو هي، أو ما أشبه ذلك، ففيه قولان.

أحدهما: يلزمه وإن لم ينو طلاقا.

والثاني: لا يلزمه إلا بالنية. انتهى.

قلت: ومقتضى هذا أن يكون هذا كناية بلا خلاف وفي احتياجه إلى النية القولان، وهذا نظم عجيب، والمعروف في المذهب أن القولين في صراحته والأصح أنه صريح؛ فلم تسلم كناية عن الافتقار إلى النية.

الكلام في فعل يتنزل تارة منزلة الصريح، وتارة منزلة الكناية، وهو الإشارة قال الإمام في النهاية: بعد نقل المذهب في لعان الأخرس: الذي ينقدح في القياس أن كل مقصود لا يختص بصيغة فلا يمتنع إقامة الإشارة فيه مقام العبارة، وما يختص بصيغة فيغمض إعراب الإشارة عنه؛ ذكره بعدما قال: إنه يختلج في الصدر في تأدية كلمة اللعان بالإشارة إشكال؛ لا سيما إذا عينا لفظ الشهادة؛ لأن الإشارات لا ترشد إلى تفصيل الصيغ.

واعلم أنه رب مكان طلب الشارع في الإشارة دون غيرها؛ فليس هذا مما نحن فيه -ولا يغني عن الإشارة فيه سواها. وذلك كالإشارة بالمسبحة في التشهد إلى

---

١ سقط من ب.." (٢)

"بغير طلاق] ١ يوجب أن لا يقع طلاق، وعدم وقوع الطلاق يوجب أن يقع لوجود الصفة.

فجمع بينهما الشيخ أبو حامد وما فعله نظير ما يقال في تارك الصلاة أنه يقتل إذا خرج وقتها عن صلاحية الأداء، وقيل: دخوله في القضاء؛ لأنه في ذلك الوقت محقق أنه أخرجها عن وقتها، "إذا" لم يبق منه ما يسعها أداء كما لم يبق من هذا اليوم ما يسعها تطليقا، فوسعها طلاقا، فأمكن أن يحمل قوله: "إن لم أطلقك في هذا الزمان فأنت طالق فيه، ويعني بزمان الطلاق غير زمن عدمه، فلا تناقض، ويتجه الوقوع كما قال الشيخ أبو حامد.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج السبكي، تقي الدين ٥٠/٣

(٢) الأشباه والنظائر للسبكي السبكي، تاج الدين ٨٣/١

إلا أني أقول [لكن] ٢ أن يقال: يقع بعد مضي لحظة من أول اليوم فإن اللحظة الأولى صدق فيه أنه لم يطلقها اليوم.

فإن قلت: عدم الطلاق اليوم يستدعي جميعه.

قلت: لا نسلم، ألا ترى أنه لو علق الطلاق على اليوم لاكتفى بأوله.

فإن قلت: ذلك لأنه إذا وقع في أوله كان واقعا في جميعه.

قلت: لعل الضرورة تلجئ -هنا إلى حمل اليوم على بعضه خشية على الكلام من التهافت؛ فلا يكون وقوع الطلاق، في هذا الفرع، لازم النقيضين.

ولو قال: إن تركت طلاقك [فأنت طالق] ٣ ومضى زمان يمكنه أن يطلق فلم يطلق -طلقت.

ومثله: لو قال: إن سكت عن طلاقك ذكرهما الرافعي ولا **إشكال فيهما** -وإن تخيل أن كيف يقع الطلاق مع تركه والسكوت عنه.

فالجواب: أن زمن السكوت والترك لا طلاق فيه؛ وإنما هو صفة لطلاق يقع عقيبه فهو كما لو قال [إن] ٤ لم أطلقك فأنت طالق، ومضى زمان يمكنه أن يطلق فلم يطلق "فإنا تطلق" ويكون زمان الطلاق عقب زمان عدمه.

---

١ سقط في "ب".

٢ في "ب" يمكن.

٣ سقط في "ب".

٤ في "ب" إذا.." (١)

"تكلمنا عليها في ترشيح التوشيح؛ فالظاهر أنه إنما أتى "بمن" للجهل بالرامي [] ١ ومراده إن لم تخبرني براميه.

مسألة:

الموصول الحرفي: ما أول ما يليه بمصدر ولم يحتج إلى عائد، واحترزنا بقولنا: مع ما يليه عن اسم الفعل، نحو صه؛ فإنه يؤول بمصدر إن لم ينونن وينكره إن نون، والفعل المضاف إليه اسم زمان نحو: قمت حين قاموا، والضمير العائد على المصدر المفهوم من فعل قبله نحو: اعدلوا هو أقرب فإن هذه كلها مؤولة بمصادر لكن لامع ما يليها، بخلاف الموصول الحرفي، فإن تأويله بمصدر يكون مع ما يليه.

ويقيد عدم احتياجه إلى عائد، الذي إذا وصف به مصدر ثم حذف المصدر وأقيم هو مقامه؛ فإنه إذا ذاك يؤول مع ما يليه بمصدر إير أنه يحتاج إلى عائد؛ فليس بموصول حرفي، ومثاله:

قوله تعالى: ﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾ ٢ أي كالخوض الذي خاضوا. إذا عرف هذا فاعلم أن النحاة لم يزيدوا على أن الموصول الحرفي مؤول بمصدر، فيقدرون أن والفعل في نحو: يعجبني أن تقوم بالقيام، أما أن دلالتهما على القيام يكون سواء فلم يتعرضوا لذلك، وللشيخ الإمام رحمه الله كلام نفيس [فيه تقدم] ٣.

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي السبكي، تاج الدين ٢/٧٥

"باب المبتدأ":

مسألة:

لا بد أن يطابق الخبر المبتدأ فيتحد به معنى وإن غايره لفظا. ومن هنا نتطرق إلى جواب عن إشكال أذكره قائلا: اختلف أصحابنا فيما إذا قال: هذه الدار بعضها لزيد وبعضها لعمرو هل تجعل بينهما نصفين أو يكون مجملا.

يرجع فيه إلى إقراره ويقبل تفسيره بأن لزيد منها أكثر مما لعمرو-؟ على وجهين، نظيرهما إذا قال: أنت طالق ثلاثا بعضهن للسنة وبعضهن للبدعة.

وفي مسألة الطلاق هذه ثلاثة أوجه. الصحيح المنصوص: أنه يقع طلقتان في الحال الأول، وطلقة في الحال الثانية، لأن اللفظ محمول على [التشطير] ٤ فتكون

---

١ في "أ"، "ب" أو إلى من غيرها من خلل في العبارة والصواب حذفها ليستقيم الكلام.

٢ سورة التوبة آية "٦٩".

٣ سقط في "ب".

٤ في "ب" الشطر.." (١)

"بما لم أر وأحب الفتنة وأصلي بغير وضوء ولا تيمم، وأترك الغسل من الجنابة، وأقتل الناس، هل يكفر؟

الجواب: قيل أن أبا حنيفة سئل عن هذا فقال: لا يكفر.

أما قوله: "لا أرجو الجنة ولا أخاف النار" فيعني إنما أرجو وأخاف خالقهما.

وأراد "بالميتة والدم" الكبد والطحال والسمك والجراد.

وبقوله: أصدق اليهود والنصارى في قول كل منهم: إن أصحابه ليسوا على شيء كما قال تعالى حكاية عنهم: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء﴾ ١.

والهروب من رحمة الله فرار من المطر، والحق الذي يبغضه الموت لأنه حق ولكنا يكره الموت، ويشرب الخمر شربها في حال الاضطرار كما إذا غص بلقمة ولم يجد إلا الخمر.

ويحب الفتنة الأموال والأولاد على ما قال تعالى: ﴿أنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾ ٢.

وبالشهادة بما لم ير الشهادة بالله وملائكته وأنبيائه ورسله وهو الإيمان بالغيب وبالصلاة بغير وضوء ولا يتمم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

وبالناس الذين يقتلهم الكفار.

انتهى.

قلت: وكان في السؤال والجواب ما ينبغي تركه وتركته. وأقول: في إطلاق هذا القائل وجمعه بين هذه الأقوال المهمة ما ينبغي

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي السبكي، تاج الدين ٢/٢٣٧

أن يعزر عليه ولا شك في تحريم إطلاق مثل هذا الكلام لاسيما بحضرة من لا يفهم هذه الدقائق.

[و] ٣ قد أفتى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام بأنه لا يجوز إيراد الإشكالات القوية بحضرة العوام، لأنه سبب إلى إضلالهم وتشكيكهم.

---

١ سورة البقرة "١١٣".

٢ سورة الأنفال "٢٨".

٣ سقط من "ب".." [1]

"مسلما كذا نقله عنه الرافعي في آخر كتاب الردة وأقره

الثالث لو فعل شيئا وأنكره فقال له قائل إن كنت كاذبا فامرأتك طالق فقال طالق وقع الطلاق فإن ادعى أنه لم يرد طلاق امرأته فيقبل لأنه لم يوجد منه تسمية لها ولا إشارة إليها كذا قاله الرافعي في أثناء اركان الطلاق وقريب من ذلك ما إذا قال الزوج قبلت ولم يقل نكاحها ولا تزويجها والصحيح فيه عدم الصحة

ونظيره من البيع قالوا ينعقد ويكون صريحا وهو في غاية الإشكال فإن المقدر إن كان كالملفوظ به لزم الانعقاد في النكاح وإن لم يكن كذلك لزم أن لا يكون صريحا في البيع

الرابع ما ذكره الرافعي في الباب الرابع من أبواب الخلع إذا قالت المرأة طلقني على ألف فإن أجابها وأعاد ذكر المال فذاك وإن اقتصر على قوله طلقتك كفى وانصرف إلى السؤال على الصحيح لما ذكرناه وقيل يقع رجعيا ولا مال نعم إن قال قصدت الابتداء دون الجواب قبل وكان رجعيا فإن اتهمه حلفه

ولو قال المشتري لم أقصد بقولي اشتريت جوابك ففي البحر للروياني أن الظاهر القبول أيضا قال ويحتمل أن لا يلحق بالخلع." [2]

"نسلم بل الأول أيضا مذكور فإنه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم. "خامسها" أن هذا الحد ليس بمانع، لأن تصور دلائل الفقه إلخ يصدق عليه أنه معرفة بها أي علم لأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، ومع ذلك ليس من علم الأصول، فإن الأصول هو العلم التصديقي لا التصويري.

وقال: "والفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية" أقول لما كان لفظ الفقه جزءا من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه احتاج إلى تعريفه، فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم، ولقائل أن يقول: لم قال في حد الأصول معرفة وفي حد الفقه علم، وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان في الوجيز لفظ المعرفة هنا، وقوله بالأحكام احترز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال، قاله من الحاصل، ووجه ما قاله أن العلم لا بد له من معلوم، وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجا إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم، وإن احتاج فإن كان

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي السبكي، تاج الدين ٢/٣٢٥

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول الإِسْنَوي ص/٤٧٤

سببا للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب والشتم، وإن لم يكن سببا فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم، وإن لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد، فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة، لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال، وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى، وخطابه تعالى كلامه، وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته، فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالأحكام، يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أي العلم المتعلق بالأحكام، والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين، كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها، فإنه من مبادئ أصول الفقه فإن الأصولي لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتي، ولا التصديق بثبوتها في أنفسها، ولا التصديق بتعلقها فإنهما من علم الكلام، فإن قيل: الألف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للعهد لأنه ليس لنا شيء معهود يشار إليه، ولا الجنس لأن أقل جمع الجنس ثلاثة، فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك، ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع، وقال في ست وثلاثين لا أدري، فالجواب التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه، ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقه بكسر القاف أي فهم ولا من فقه بفتحها أي سبق غيره إلى الفهم لما تقرر في علم العربية أن قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجيه، وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الأعم، فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقه، وهذا من أحسن الأجوبة، وقد احترز الآمدي عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بالجملة غالبة من الأحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية." (١)

"حلالا إلا قول الله تعالى: رفعت الحرج عن فاعله، فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد، ولا يلزم من كون القول متعلقا بشيء أن يكون صفة لذلك الشيء، فإنا إذا قلنا: شريك البارئ معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقا بشريك الإله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفا بصفة وجودية وهو محال؛ لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف، وإلى هذا أشار بقوله: والحكم متعلق ... إلخ. وأما قولهم في الدليل الثالث: إن الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا: حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول، فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والإجارة وغير ذلك من أفعال العباد علل للأحكام الشرعية بل معرفات لها، إذ المراد من العلة في الشرعيات إنما هو المعرف للحكم، ويجوز أن يكون الحادث معرفا للقديم كما أن العالم المعروف للصانع سبحانه وتعالى؛ لأنا نستدل على وجوده به، وللعالم بفتح اللام وهو الخلق والجمع: العوالم قاله الجوهري، وإلى هذا أشار بقوله: النكاح والطلاق.

قوله: "والموجبية والمانعية أعلام" جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم: إن هذا الحد غير جامع؛ لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير، فقال: لا نسلم أن الموجبية والمانعية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام؛ لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة وإن سلمنا أنهما من الأحكام فليسا خارجين من الحد؛ لأنه لا معنى لكون الزوال موجبا إلا طلب فعل الصلاة، ولا معنى لكون النجاسة

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/١١

مانعة إلا طلب الترك، ولا نسلم أيضا أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد، فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع، والمعنى بالبطلان حرمته، فاندرجا في قولنا: بالاقتضاء أو التخيير، وإنما عبر في السؤال بالفساد، وفي الجواب بالبطلان إعلاما بالترادف. واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور، أحدها: وجوب الظهر ولا إشكال في أنه من الأحكام، والثاني: نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه، والثالث: كون الزوال موجبا الشرع وأنه لا معنى للشرعي إلا ذلك، وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم؟ إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية، وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضا؛ لأن الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه، وأما دعواه أن الصحة هي الإباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به، وأيضا يقال له: صحة العبادات داخلة في أي الأحكام الخمسة، فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع فيقال: بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. قوله: "والترديد في أقسام المحدود لا في الحد" جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم: إن في الحد صيغة أو وهي للشك، فقال: لا نسلم وقوع الشك في الحد." (١)

"عشرة، قال في المحصول هنا: وهو مشكل من وجهين أحدهما: أنه لو كان خبرا لتطرق إليه التصديق والتكذيب والأمر لا يتطرق إليه ذلك، الثاني: أنه لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه أو غيره، وهو محال لأنه ليس هناك غيره، قال: ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد١ من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمرا ولا نهيا، ثم صار فيما لا يزال كذلك، ولقائل أن يقول: إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر، فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام، فإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك بإفادة تصوره، ثم إقامة الدليل على أن الله تعالى موصوف به، ثم إقامة الدليل على قدمه، ولابن سعيد أن يقول: أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام كلام المحصول.

واعلم أن الإمام لما ذكرنا أن أمر الله تعالى معناه الإخبار، جعله عبارة الإخبار بنزول العقاب على من يترك، ثم استشكله بالوجهين السابقين، وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو؛ لأن الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه إخبارا بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأمورا تقليلا للإشكال؛ لأن سؤال العفو لا يرد عليه، وإنما يرد عليه الأولان فقط، وهو من محاسن كلامه، على أنا نجيب عن العفو بأن نقول: الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو. وقوله: "قيل: الأمر في الأزل ... إلخ" لما شبهنا أمر الله تعالى في الأزل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا، اعترضوا عليه بما سبق فأجبنا عنه، فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا: كيف يعقل الأمر في الأزل، سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء؛ لأن الأمر في الأزل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينتقل، عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهي، بخلاف أمر الرسول -عليه الصلاة والسلام- فإن هناك سامعا مأمورا يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين، ويحتمل أن يريد بقوله: ولا سامع أي: إن جعلناه خبرا، وبقوله: ولا مأمور أي: جعلناه أمرا حقيقة، والجواب عنه: أن نقول: إن أردتم أنه قبيح شرعا فممنوع، وإن أردتم أنه قبيح عقلا فمسلم، ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين، ومع هذا أي: ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسألتنا، وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون في الأزل لفظ

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوي ص/٢٠

هو أمر أو نهي، بل المراد معنى قويم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب، وهذا لا سفه فيه كما لا سفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد، وما قاله المصنف ضعيف من وجهين: أما الأول فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال، والنقص عقليان باتفاق، كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا، والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل، فإن وروده هنا مستحيل، وأما الثاني فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر، أي: لو كان لي ولد لكنت آمره.

---

١ عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان، متكلم من العلماء يقال له: ابن كلاب، قال السبكي: وكلاب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بهذا؛ لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه، مثل ما يجتذب الكلاب الشيء، له كتب منها: الصفات وخلق الأفعال، والرد على المعتزلة توفي سنة "٢٤٥هـ" "الأعلام: ٤/ ٩٠".." [(١)]

"فعل الواجبات، وإنما قلنا: إن الإيمان هو الإسلام لوجهين، أحدهما: أنه لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾ [آل عمران: ٨٥] الآية. الثاني: لو كان مغايرا له لامتنع استثناؤه منه؛ لأن الاستثناء إخراج بعض الأول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات: ٣٦، ٣٦] ووجه الاستدلال أن غير هنا بمعنى إلا، إذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين، فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل، فتقرر أنه استثناء، ثم إن هذا الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه، وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين، وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه، فيكون التقدير: فما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أي: منهم وأوقع الظاهر موقع المضمر، وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين، فثبت أن الإيمان هو الإسلام، وإنما قلنا: إن الإسلام هو الدين لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ وإنما قلنا: الدين فعل الواجبات لقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ [البينة: ٥] أي: دين الملة المستقيمة، فقوله: وذلك إشارة إلى كل ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة بتأويل المذكور فيكون دينا، ولك أن تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل: إشكال لأن من جملة مقدماته، أن الإسلام هو الدين، وأن الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس، والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد قرره غيره على الصواب، فقالوا: إن فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان، واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان، وهو المطلوب، وهكذا قرره الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل والآمدي ومن تبعه كابن الحاجب. قوله: "لنا: الإيمان في الشرع ... إلخ" شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال: الإيمان في الشرع أيضا هو التصديق كما هو في اللغة، لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد -صلى الله عليه وسلم- في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازا لغويا من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالدابة، والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام وغير الدين، فإن الإسلام والدين في اللغة هما

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/٦٤

الانقياد، وفي الشرع هما الأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم؛ ولهذا قال تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان فدل على المغايرة، وبهذا يظهر **الجواب** عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا﴾ فإن مدلول الآية إن ابتغى دينا يغاير الإسلام فهو غير مقبول، فإذا لم يكن الإيمان دينا كما بينا لم يلزم عدم قبوله، ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي، والمعنى أن الأعراب ما صدقوا محمدا، ولكن انقادوا له ضرورة وحينئذ فلا يلزم تغاير المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متغايرا." (١)

"والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية؛ لأن كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه، وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم، ومثل له بالطلاق فقال: إنه حقيقة في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما، ثم اختص في العرف بإزالة قيد النكاح فلأجل ذلك إذا قال الرجل لأمته: أنت طالق لا تعتق إلا بالنية، ثم قال: فإن قيل: فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال: **فالجواب** أنه إنما لم يحتج إلى النية؛ لأنا إن حملناه على المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام، وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه، فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق، ولم يذكرها في المحصول ولا المنتخب، وههنا أمور مهمة أحدها: أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم، فإن مرجع هذه المسألة إليهم ونقله عنهم القرافي أيضا، فقالوا: المجاز له أقسام أحدها: أن يكون مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة كالأسد الشجاع، فلا **إشكال في** تقديم الحقيقة، وهذا واضح. الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة، فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة، ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقا متساويا مع أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال: لأنه إجمالي عارض، فلا يتعين إلا بقرينة، وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمتساوي. الثالث: أن يكون راجحا والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فقد اتفقا على تقديم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية، مثاله: حلف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت. الرابع: أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف، كما قال: والله لأشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه، وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لأنه شرب من الكوز لا من النهر، لكنه المجاز الراجح المتبادر، والحقيقة قد تراد لأن كثيرا من الرعاة وغيرهم يكرع بفيه، وقال الأصفهاني في شرح المحصول: محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق كالمنقول الشرعي والعرفي، وورود اللفظ على غير الشرع وغير العرف، فأما إذا ورد من أحدهما فإنه يحمل على

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/١٢٤

ما وضعه له. الأمر الثاني: أن الحكم بالتساوي الموجب للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالراوية فإن كان فردا فلا، فإنه إذا قال القائل مثلا: ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا؛ لأنا إن حملنا." (١)

"وجب قبوله أيضا. قال: وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل، وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل، وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضا. وهذا موافق لكلامه أولا؛ فإنه أطلق عدم قبول المرسل، ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره. واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة، مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم: لاحتمال روايته له عن التابعين، وقال القرافي: لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع، كماعز وسارق رداء صفوان. قال: "فرعان: الأول: المرسل، يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم. الثاني: إن أرسل ثم أسند قبل، وقيل: لا؛ لأن إهماله يدل على الضعف". أقول: المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فإنه يقبل، ويحصل ذلك بأمور، منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله، وإن لم تقم الحجة بإسناده لكونه ضعيفا كما صرح به في المحصول، أو أرسله راو آخر يروي من غير شيوخ الأول، أو عضده قولصحابي، أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسله إلا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد، وهذه الستة نص عليها الشافعي، وممن نقلها عنه الآمدي وكذا الإمام، ما عدا الأول، وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضا. واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له، ومخالف لأصليه: الحاصل والمحصول، فإن قيل: ما فائدة قبوله والأخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح، مع أن القياس والمسند كافيان في إثبات الحكم؟ قلنا: فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث، فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر، إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول، وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب له وليس كذلك لما قلناه. قوله: "الثاني ... إلخ" اعلم أن الراوي إذا أرسل حديثا مرة ثم أسند أخرى، أو وقفه على الصحابي ثم رفعه، فلا إشكال في قبوله، وبه جزم الإمام وأتباعه. وأما إذا كان الراوي من شأنه إرسال الأحاديث إذا رواها، فاتفق أن روى حديثا مسندا، ففي قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح، وهذه هي مسألة الكتاب فافهم ذلك، وأرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه، وعلى هذا قال الشافعي كما قال في المحصول١: لا أقبل شيئا من حديثه إلا إذا قال فيه: حدثني أو سمعت، دون غيرهما من الألفاظ الموهمة. وقال بعض المحدثين: لا يقبل إلا إذا قال: سمعت خاصة. والمذهب الثاني: لا يقبل؛ لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم، إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم، ولا شك أن تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش، فإنه إيقاع في العمل بما ليس صحيحا، وإذا كان خائنا لم تقبل روايتهمطلقا، هذا حاصل ما قاله

---

١ انظر المحصول، ص٢٢٥، جـ٢.." (٢)

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوي ص/١٣٤

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوي ص/٢٧٨

"يجوز، وهذا المثال فيه نظر، فإنه قد نقل عن ابن حزم في المحلى أنه حكى قولا: أن المال كله للأخ. قوله: "قيل: اتفقوا" أي: احتج المانعون مطلقا بوجهين أحدهما: أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الأخذ به، فإنهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كلا من الفريقين الأخذ إما بقوله أو بقول الآخر، وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا. وأجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث، فإذا ظهر ذلك القول فقد زال الإجماع بزوال شرطه. واعترض الخصم على هذا الجواب فقال: لو صح ما ذكرتم لكان الإجماع على القول الواحد ليس بحجة؛ لأنه يمكن أن يقال فيه أيضا: وجوب الأخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني، فإذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الإجماع بزوال شرطه. وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وإن كان ممكنا أيضا في الإجماع الوجداني أي: الإجماع على القول الواحد، لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه، فليس لنا أن نتحكم عليه بوجوب التسوية بين الإجماع الوجداني والإجماع على القولين. وهذا الجواب ذكره الإمام وأتباعه، واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال بإجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الإجماع، فلو اعتبرنا الإجماع به للزم الدور. قوله: "قيل: إظهاره ... إلخ" هذا هو الاعتراض الثاني، وتقريره أن إظهار القول الثالث إنما يجوز إذا كان حقا؛ لأن الباطل لا يجوز القول به، والقول بكونه حقا يستلزم تخطئة الفريقين الأولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الأمة وهو غير جائز. وأجاب المصنف بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد، وأما فيما اختلفوا فيه فلا؛ لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الأمر. قال المصنف: وفيه نظر، ولم ينبه على وجه النظر، وتوجيهه أن الأدلة المقتضية لعصمة الأمم عن الخطأ شاملة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا مختصرو كلامه، بل أجابوا بأنا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين، بناء على أن كل مجتهد مصيب، سلمنا أن المصيب واحد، لكن التمكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا؛ لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا، وإن كان خطأ في نفس الأمر. وهذا الجواب فيه نظر؛ لإمكان جريانه في الإجماع الوجداني، وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة، ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولا، وصرح به الغزالي في المستصفى، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الأعصار فإنه لا يكون مانعا من إحداث الثالث؛ لأنا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا؟ فافهمه ينحل به إشكالات أوردت على الشافعي في مسائل. قال: "الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل؟ والحق: إن نصوا بعدم الفرق، أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة، لم يجز لأنه رفع، فجمع عليه، وإلا جاز، وإلا يجب." (١)

"الثوري١ ليس بحجة حتى يجوز التمسك به، بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة، ولم يجب الإمام ولا أتباعه عن هذا وكأنهم تركوه لوضوحه. قال: "الثالثة: يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافا للصيرفي. لنا الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف، وله ما سبق. الرابعة: الاتفاق على أحد قولي الأولين، كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد، والمتعة إجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين، لنا أنه سبيل المؤمنين، قيل: فإن تنازعتم أوجب الرد إلى الله تعالى قلنا: زال الشرط قيل: "أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم" ٢ قلنا: الخطاب مع العوام الذين في عصره، قيل: اختلافهم إجماع على

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوِي ص/٢٩٢

التخيير، قلنا: ممنوع". أقول: هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه، ينبني على أن انقراض العصر أي: موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع؟ فيه خلاف يأتي؛ فإن قلنا باعتبار موتهم فلا إشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف. وإن قلنا: إن موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب، أحدها: أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعا للإمام عن الصيرفي. والثاني: يجوز، واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب. والثالث: إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا، وهذا التفصيل هو مختار إمام الحرمين، فإنه قال بعد حكاية القولين الأولين: والرأي الحق عندنا كذا وكذا، واختاره أيضا الآمدي، وإذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان، اختار ابن الحاجب أنه يحتج به ونقله في البرهان عن معظم الأصوليين، واستدلال المصنف يقتضيه. "قولنا" أي: الدليل على الجواز إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها، ولك أن تقول: لا نسلم أن هذا الإجماع كان بعد استقرار الخلافة، وحينئذ فلا يطابق الدعوى؛ لأنهم أعم، سلمنا لكن الخلافة لا تتوقف على الإجماع، بل يجب الانتباه إليها بمجرد البيعة. قوله: "وله ما سبق" أي: وللصيرفي من الأدلة ما سبق في المسألة الأولى، وهو أن اختلاف الأمة على قولين إجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهادا وتقليدا. فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذي اتفقوا عليه، ويلزم من ذلك رفع الإجماع بالإجماع وهو باطل، وجوابه ما تقدم أيضا، وهو أن الإجماع على التغيير مشروط بعدم الاتفاق، فإذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه. المسألة الرابعة: إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون، فقال الإمام أحمد والأشعري وغيرهما: يستحيل اتفاقهم على أحد

---

١ الثوري: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله، أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم فأبى وخرج من الكوفة سنة "١٤٤هـ" فسكن مكة والمدينة، وله من الكتب: الجامع الكبير والجامع الصغير في الحديث، وكتاب في الفرائض، ومن كلامه: ما حفظت شيئا فنسيته، توفي سنة "١٦١هـ"، "الأعلام ٣/ ١٠٤".

٢ أخرجه ابن حجر في تلخيص الحبير "٤/ ١٩٠"، وأخرجه أيضا في لسان الميزان "٢/ ٤٨٨"، والعجلوني في كشف الخفاء "١/ ١٤٧".." (١)

"العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا، فإن أحد النقيضين لا بد أن يكون وجوديا، وإذا كان انتفاؤها وجوديا امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له؛ لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمر الوجودي، هذا غاية ما يقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة، أما التكلف فواضح، وأما الضعف فلأن هذه الطريقة تنعكس فيقال: العلة من الأمور الوجودية؛ لأن نقيضها عدمي وهو عدم العلية، وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف، ولم يجب الإمام به عن هذه الشبهة، وإنما أجاب به عن شبهة أخرى، وذلك أنهم قالوا: كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء، فإذا كان الموصوف بالعلية أمرا مركبا، فإن قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم أن يكون كل واحد منها علة مستقلة، وإن قام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية، ويكون حينئذ

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإسْنَوي ص/٢٩٤

للعلية نصف وثلث وهو محال، هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الإمام بكون العلية عدمية، وهو مطلق فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة، ونقل جوابها إلى الشبهة الأولى، وتبعه المصنف، والظاهر أنه إنما حصل عن سهو، وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما: لا نسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية، بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية. الثاني: أن هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز، سواء كانت مترتبة، أو في وقت واحد، كالنوم واللمس بالنسبة إلى الحدث. قال: "وهنا مسائل: الأولى: يستدل بوجود العلة عن الحكم لا بعليتها؛ لأنها نسبة تتوقف عليه، الثانية: التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى؛ لأنه إذا أثر معه فبدونه أولى، قيل: لا يسند العدم المستمر، قلنا: الحادث يعرف الأزلي كالعالم للصانع. الثالثة: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه. الرابعة: الشيء يدفع الحكم كالعدة، أو يرفعه كالطلاق، أو يدفع ويرفع كالرضاع. الخامسة: العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين". أقول: لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها الأولى: الإشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة، كما يقال: وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص، وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص؛ لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول، ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم، كما يقال: علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص، وإنما قلنا: إنه لا يجوز لأن العلية نسبة بين العلة والحكم، والنسبة متوقفة على المنتسبين، فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم، فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور، وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل، أحدهما: أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج. والثاني: أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق، وحينئذ فلا يلزم الدور. المسألة." (١)

"الله" ١.

والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني؛ فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة -والفقه فيما رووا أمر آخر- أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله.

على أن المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه؛ يجر إلى العمل به ويلجئ إليه، كما تقدم بيانه، وهو معنى قول الحسن: "كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرنا إلى الآخرة"٢.

وعن معمر؛ أنه قال: "كان يقال: من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله"٣.

وعن حبيب بن أبي ثابت: "طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية، ثم جاءت

---

١ أخرجه أحمد في "الزهد" "١٨٥"، وأبو داود في "الزهد" "رقم ١٨٢"، والطبراني في "الكبير" "٩/ ١٠٥/ رقم ٨٥٣٤"،

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول الإِسْنَوي ص/٣٥٣

وابن بطة في "إبطال الحيل" "ص٢١"، وأبو نعيم في "الحلية" "١/ ١٣١"، والبيهقي في "المدخل" "رقم ٤٨٦"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٤٠٠، ١٤٠١"، بإسناد كلهم ثقات؛ إلا أن عون بن عبد الله لم يدرك ابن مسعود، كما قال أئمة هذا الفن، وبالانقطاع أعله الهيثمي في "المجمع" "١٠/ ٢٣٥"؛ فإسناده ضعيف بسببه.

وذكره ابن الجوزي في "صفة الصفوة" "١/ ٤١٦".

٢ أخرجه ابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٥" بسند فيه عبد الله بن غالب مستور، والربيع بن صبيح صدوق، سيئ الحفظ؛ كما في ترجمتيهما في "التقريب".

٣ أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" "١١/ ٢٥٦"، ومن طريقه البيهقي في "المدخل" "٥١٩"، والخطيب في "الجامع" "٧٧٤، ٧٧٥"، وابن عبد البر في "الجامع" "رقم ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩" بإسناد صحيح.." [(١)]

"له؛ فكلاهما إبطال للحد على زعمك، فإذا جاز إبطاله مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولما لم يعد هذا إبطالا للحد؛ فلا يعد الآخر.

والثالث:

أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص؛ صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثلوا ذلك بقوله، عليه السلام: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" ١؛ فمنعوا -لأجل معنى التشويش٢- القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف، وذلك خلاف ما أصلت، وبالجملة؛ فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب: أن ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر.

= والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به، ويقول: إن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصا مما حده الشرع، الإشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعى الإشكال بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث، وقد وجه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: "فلا يصح قياس المجاوزة عليه"، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدرجا في قوله: "وهو نقص" يعني، وهذا إشكال، ثم أخذه مقدمة؛ فقال: فلتجز الزيادة". "د".

١ سيأتي تخريجه "ص٤١١"، والحديث في "الصحيحين" وغيرهما.

٢ أنكر هذه الكلمة جماعة من علماء اللغة؛ كأبي منصور، والحريري، وصاحب القاموس، وقالوا: إنها مولدة وصوابها التهويش، ومن المتأخرين من أجاز استعمالها وثوقا بذكر الجوهري لها في "صحاحه"؛ إذ هو مثبت فيقدم على النافي والمتحري للعربية الفصحى لا يكفيه في صحة الكلمة متى أنكرها طائفة من أئمة اللغة ولم يظفر لها بشاهد صحيح أن ترد في كتاب

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١/١٠٣

"الصحاح" الذي تركه مؤلفه في المسودة حتى يبيضه تلميذه إبراهيم بن صلاح الوراق، وتسربت فيه أغلاط كثيرة. "خ".." (١)

"أما الأول:

فليس القياس١ من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي -صلى الله عليه وسلم- على العمل بها؛ فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته.

وأما الثاني:

فسيأتي في باب العموم والخصوص٢ إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص٣، وإن سلم أنها تخصص؛ فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلت على ذلك؛ فالعقل مثله، فقوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات البارئ وصفاته؛ لأن ذلك محال٤، بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم

---

١ تأمل لتأخذ جواب أصل الإشكال الأول؛ لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة، أي؛ فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندعيه. "د".

٢ انظر: "٤/ ٤٤".

٣ ادعى المصنف فيما يأتي أن الشارع نقل ألفاظ العموم عن مدلولاتها اللغوية إلى معان أخر، وصار له في هذه العمومات عرف يخالف عرف اللغة؛ فيكون العام الذي يراه الأصوليون مخصوصا بمنفصل مستعملا عنده في المراد منه فقط، وبهذا يخرج عن العام الذي دخله التخصيص، وستطلع إن شاء الله تعالى على ما يطعن في هذه الدعوى. "خ".

٤ ودل الاستقراء للشريعة على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق، وجعل المحال جائزا أو واجبا، وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره، أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة؛ فإنه تسليم للإشكال، ونقض للأصل الذي أصله في المسألة؛ فتأمل. "د".." (٢)

"ولا زلت منذ زمان استشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية؛ فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة؛ أن جمهور مسائل الفقه١ مختلف فيها اختلافا يعتد به، فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلاف٢ وضع الشريعة.

وأيضا؛ فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١/١٣٢

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١/١٣٣

خلاف يطلب الخروج عنه، وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم٣: بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف

---

١ جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدا به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الخلافات غير معتد به خلافا، على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذا؛ فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر. "د".

٢ سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية. "د".

٣ كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: "المراد بهذا البعض هو الشيخ الإمام ابن عرفة التونسي، كما يعلم ذلك بمراجعة أوائل "البرزالي"؛ فإنه ذكر ورود السؤال من بعض فقهاء غرناطة -يعني: المصنف- عن الشيخ ابن عرفة في مسائل عديدة، من جملتها هذه المسألة؛ فذكر عن السائل المذكور البحث فيها من سبعة أوجه:

أحدها:

أن الورع إما لتوقع العقاب أو ثبوت الثواب، وإلا؛ فليس بورع، أما الأول؛ فالإجماع على عدم تأثيم المخطئ في الفروع، وإذا قلنا: إن كل مجتهد مصيب؛ فالأمر واضح. =." (١)

"عنه، وقد قال عليه السلام: "حفت الجنة بالمكاره" ١، هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه: بأن ما قررتم من الجواب غير بين؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده، والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه، وأما المقلد؛ فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين، والعامي -في عامة أحواله- لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين والذي دليله أضعف، ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؛ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر، وليس العامي كذلك، وإنما بني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به، والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يعتد به قليل٢؛ كالخلاف في المتعة٣، وربا النساء، ومحاش٤ النساء، وما أشبه ذلك.

---

١ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ١١/ ٣٢٠/ رقم ٦٤٨٧"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه ٤/ ٢١٧٤/ رقم ٢٨٢٣" من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٦٢/١

٢ أشرنا آنفا إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعا إلى ما سيقرره في موضعه، وأن القليل هو الذي يعتد به خلافا. "د".
٣ أبيحت المتعة في صدر الإسلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريما مؤبدا بقوله -عليه الصلاة والسلام- كما في "صحيح مسلم" "رقم ١٤٠٦ بعد ٢١": "قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة"، ومن حكمة تحريمه أنه يحط من شأن المرأة، ويجعلها كالأدوات المبتذلة يتناولها الرجال واحدا بعد آخر، ثم إن المقصد الأعظم من النكاح التناسل، ومصلحة الولد تستدعي أن يتربى بين أبوين يرتبطان بعاطفة وداد روحي وإخلاص في المعاشرة، وهذه الرابطة لا تستقيم حيث يعقد النكاح لأمد معلوم. "خ".
٤ جمع محشة، وهي من الألفاظ المكنى بها عن الاست، ومنه حديث ابن مسعود: "محاش النساء عليكم حرام" "خ".." (١)

"وأيضا؛ فتساوي الأدلة١ أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض؛ فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف، لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعي أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر؛ فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور، وهو شديد جدا، و "من يشاد هذا الدين يغلبه" ٢، وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبين جوابه بعد.
ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه، كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة.
وإذا تأملنا مناط المسألة؛ وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا، فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديدا في مخالفة النفس، وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع قبل النظر في

---

١ يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله: "ولا يعلم هل تساوت أدلتهم ... " إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له. "د".
٢ قطعة من حديث أوله: "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه ... "؛ أخرجه البخاري في "الصحيح" "كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ١/ ٩٣/ رقم ٣٩" عن أبي هريرة، رضي الله عنه.." (٢)

"ولم يرضه العلماء١، بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.
وفي القرآن: ﴿ولا تمش في الأرض مرحا﴾ [الإسراء: ٣٧] ؛ إذ٢ يشير إلى هذا المعنى.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٦٤/١
(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٦٥/١

وفي الحديث: "كل لهو باطل إلا ثلاثة" ٣، ويعني بكونه باطلا أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمرا ضروريا وهو النسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام؛ فإنهما يخدمان أصلا تكميليا وهو الجهاد٤، فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا بين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه٥.

وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية؛ فلنضعه [ها] هنا، وهي:

---

١ في الأصل: "العقلاء".

٢ في الأصل: "قد".

٣ مضى تخريجه قريبا.

٤ عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضروريا في حال، وتكميليا في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين. "د".

وكتب "خ" هنا ما نصه: "عد المصنف في المسألة الثالثة من كتاب المقاصد الجهاد في قسم الضروريات، وهو الذي يقتضيه تعريف الضروري بما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا؛ فإن هذا المعنى متحقق في الحرب التي يقصد بها دفاع الهاجمين أو مناجزة المتحفزين".

٥ هذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة "بخصوصه" "د".

قلت: ونحو ما سبق عند البغوي في "شرح السنة" "١٠/ ٣٨٣"، وابن القيم في "تهذيب سنن أبي داود" "٣/ ٣٧١"، وابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "٥/ ٥١٦، ٢١/ ٤٨، ٣٠/ ٢١٦، ٣٢/ ٢٢٣".." (١)

"إلى المسبب.

فإن قيل١: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه٢ من هذا الكتاب، فإذا طابقه صح، فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع؛ كان بذلك مخالفا له، وكل تكليف قد خالف٣ القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين؛ فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزم إذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك؛ لما مر أن المسببات غير مكلف بها، وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر إيقاع المكلف للأسباب٤ ليسعد من سعد ويشقى من شقي، فإذا قصد الشارع لوقوع

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٠٥/١

المسببات لا ارتباط له

---

١ هذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة. "د".

٢ في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب "المقاصد" "ص٢/ ٢٨٩ وما بعدها".

٣ ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقا، لا بموافقة ولا بمخالفة. "د".

٤ هذا جار على مذهب أهل السنة من أن الآثار صادرة عن قدرة الخالق مباشرة، ولكنه يوجدها عند وجود أسبابها المرتبطة بها في النظام العام ما لم يرد خرق السنن المعروفة لحكمة بالغة، وقالت القدرية: وهم المعتزلة أن الله أودع في العبد قدرة تصدر عنها آثارها بطريق الاختيار أو التوليد والسببية، ووافقوا الفلاسفة في قولهم: إن السبب يوجب أثره إلا أن يمنع منه مانع؛ فالسبب والمسبب عندهم مقدوران للعبد؛ إلا أن أحدهما مباشرة والآخر بواسطة. "خ".

قلت: قارن لزاما بـ"مجموع فتاوى ابن تيمية" "٩/ ٢٨٧، ٢٨٨ و١٠/ ٣٨٨-٣٩٣ و٤٨٤-٤٨٨".." (١)

"فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سببا شرعيا؛ فالطهارة مثلا سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث؛ فهو معنى رفض النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينهض سببا في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب١ لا إبطال المسببات.

فالجواب: أن الأمر ليس كذلك، وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصدا بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث، ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها؛ فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد؛ فالفرق بينهما ظاهر. ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال إنه يؤثر، ولم يفصل٢

---

١ أي: فيعود الإشكال الأول. "د".

٢ بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له. "د".

قلت: من نسب القول إلى مالك بأن رفض النية له أثر في بطلان الطهارة بعد تمامها لم يأخذه من نص كلامه، وإنما قاسوه على قوله: "من تصنع لنوم؛ فعليه الوضوء، وإن لم ينم". قالو: هذه عبادة يبطلها الحدث؛ فصح رفضها.

والقول بهذا قول عند الشافعية، والصحيح المشهور في مذهبهم أنها لا تبطل، ومن الغريب أن يحكي القرافي في "الذخيرة" "١/ ٢٤٤-ط المصرية، و٢/ ٥٢٠-ط دار الغرب" أن رفض الصلاة والصوم يؤثر ولو بعد الكمال، ويقول: "هذا هو المشهور عندهم"؛ إلا أنه استشكل هذا بأنه يقتضي إبطال جميع الأعمال، ولعل القول الفصل في هذه المسألة ما قاله ابن

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣١٦/١

رشد: "من ادعى أن التكليف يرجع بعد سقوطه لأجل الرفض؛ فعليه الدليل". انظر: "مواهب الجليل" "١/ ٢٤١"، و"المجموع" "١/ ٣٨٨"، و"نهاية الأحكام في بيان ما للنية من الأحكام" "٤٥ وما بعدها"، و"مقاصد المكلفين" "٢٣٩-٢٤٠"، وانظر رفض النية في أثناء العبادة: "المحلى" "٦/ ١٧٤" و"قواعد الأحكام" "١/ ٢١٤-٢١٥"، و"المجموع" "٦/ ٣٣١-٣٣٢" وما سيأتي "٣/ ١٦".." (١)

"لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث فعند ذلك كمل مقتضى اليمين والزهوق١ أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب٢ للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفا٣، والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات، فإن العقل إن لم يكن؛ فالتكليف محال عقلا أو سمعا، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف، وكذلك لا يصح أن يقال: إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان، وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال٤ بأمرين:

أحدهما:

أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية٥، وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

١ خروج أي روح. "ماء".

٢ إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإن كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني. "د".

٣ فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم، ولكن شرطه الموت. "د".

٤ أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ **فجوابه** يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته. "د".

٥ ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلا أن يقال: إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطا، وقد سلمه. "د".." (٢)

"والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك؛ فكذلك قوله: ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ [البقرة: ١٥٨] ، يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجبا١؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٤٣/١

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤١٤/١

الله﴾ [البقرة: ١٥٨] ، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أن نحمله٢ على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية٣: ﴿من شعائر﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا **إشكال فيه**، وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى٤، وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين

---

١ ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلا وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه. "د".

٢ أي: فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة "الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة" فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿من شعائر الله﴾ صارفا للفظ ﴿لا جناح﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط. "د".

٣ في النسخ المطبوعة: "ويكون مثل قوله في الآية"، وما أثبتناه من الأصل و"ط".

٤ إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. "د".." (١)

"كون الصوم أياما معدودات ليست بكثيرة؛ فهو تيسير أيضا ورفع حرج.

وأيضا؛ فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفا بها وفيها حرج كلي أو أكثري ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] .

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجا ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفا بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات؛ فكذلك نقول في محال الرخص: إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذا العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول:

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٨١/١

فظاهر، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها،

= فيها الرخصة والسهولة –في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهورا مثلا– ففي أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانيا قال: "وأيضا ... إلخ"؛ أي: إن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل الجواب عن الجميع قوله: "فإذا العزيمة ... إلخ"؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضا، وقوله: "ونحن نجد في بعض ... إلخ" تمهيد للجواب، ولا يخفى أن كلا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله. "د".." (1)

(1) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٤١/١

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٧٩/١

المسألة الرابعة عشرة: ٤٠٠

الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا وكذلك غير المشروعة ٤٠١

أمثلة على ذلك منها قتل الحر بالعبد ٤٠١

قد يكون ذلك يسبب مصلحة ليس ذلك سببا فيها ٤٠٢

وقد يكون يفعل ذلك لقصد وهو على وجهين ٤٠٢

- أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ٤٠٢

أمثلة على ذلك ٤٠٣." (١)

"أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع، أو نفع ما مندفع.

- ومنها: أن القرافي أورد إشكالا في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

"المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماها كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلويث الأيدي.... إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمن يؤثر وقيد١ النيران وملابسة الدخان وغير ذلك٢؟ فيلزم أن لا يبقى مباح ألبتة.

وإن أرادوا٣ ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول٤ عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا٥: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على

"١، ٢" انظر: "الاستدراك ٢".

٣ أي: حتى تبقى المباحات قائمة. "د".

٤ أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع، نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء، لكان تحكما وسفها وخلوا عن الحكمة، تعالى الله عن ذلك. "د".

٥" أي: **جوابا** عن **الإشكال بأن** إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئا من المباح، يعني: فإن قالوا: "نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الإشكال"، نقول لهمك يلزمكم الدور. "د".." (٢)

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٨٢/١

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٨/٢

"تركها، وكل مفسدة١ توعد الله على فعلها هي المقصودة، وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا، فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص، فيندفع الإشكال؛ لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على٢ ترك المصالح وفعل المفاسد، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد، لزم الدور٣، ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد [من الوعيد] ، للزمكم٤ أن تجوزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذ، فإن المعتبر هو٥ التكليف، فأي شيء كلف الله به كان مصلحة، وهذا يبطل أصلكم".

قال: "وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال، فهو أنه٦ يتعذر عليهم أن يقولوا: إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل٧؛ لأن المباحث فيها ذلك ولم يراع، بل يقولون: إن الله ألغى بعضها

"١، ٢، ٥، ٦" انظر: "الاستدراك ٣".

٣ وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد، ويأتي الشرع كاشفا ومقررا لما أدركه العقل، ويقولون أيضا: إنه يجب عقلا أن يتوعد الله على ترك المصلحة، فكأنهم يقولون: إن التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعا لإدراكه المصلحة، فلو قالوا: إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع، لزم توقف علم المصلحة على التوعد، وقدكان علم التوعد موقوفا على علم المصلحة، وهذا هو الدور بعينه. "د".

٤ وذلك؛ لأنهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقية لا اعتبارية، فإذاكانت تابعة لاعتبار الشرع أيا كان، فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس كذلك؛ لأنا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهي عنه فقط. "د".

٧ أي: فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه، وبالعكس، لا يمكنهم الإجابة بهذا؛ لأن المباحثات فيها المطلقان موجودان، وبقي مباحا لم يوجب ولم يمنع، ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات، فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها في غير المباحات مفضلا مطلق المصلحة في بعضها، فجعله مطلوبا، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظورا، ولا حجر عليه تعالى في ذلك، هذا إلا أنه يقال عليه: إنه تسليم بأن كون الفعل معتبرا مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه، فالقياس إنما يكون دليلا عند النص على علة القياس واعتباره لها، أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل، فإنه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام، فتأمله، وهو داخل فيما أشار إليه بقوله: "وإن كان يخل بنمط من الاطلاع ... " إلخ. "د". "استدراك ٤".." (١)

"في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر الجواب، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط، وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: ﴿ويفعل الله ما يشاء﴾ [إبراهيم: ٢٧] ، و ﴿يحكم ما يريد﴾ [المائدة: ١] ، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء لا غرو في ذلك١، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب٢ تزلزلت قواعد الاعتزال".

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٩/٢

هذا ما قاله القرافي٣.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها، لم يبق لهذا **الإشكال موقع**، أما على مذهب الأشاعرة، فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك٤، والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير [إخلال بالخروج٥ في

---

١ في "د": "لا غيره"، وفي الأصل و"خ": "لا غير وفي ذلك"، وكتب "م": "الذي يظهر لي أن أصل العبارة "لا غير ذلك" يعني إنهم يتمسكون بهذا الكلام، ولا يذكرون غيره"، والمثبت من "ط" و"النفائس".

٢ أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة. "د".

٣ ذكر ذلك في النفائس" "١/ ٣٥٢-٣٥٣"، وانظر مناقشته في "شرح الأسنوي" "١/ ١٣٠- ط السلفية".

٤ **جواب** عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر **الجواب**. "د".

٥ أي: مصور بالخروج عن الجادة، وقوله: "في جريانها" راجع لاستقراء الأحوال، أي: فإننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم، معطين كل ذي حق حقه، فلا يخلون بنظام، أي لا تفوتهم مصلحة، ولا تنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين، كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة، فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح، فقوله: "وفي وقوع الخلل" عطف على المعنى. "د".وفي "ط": "إخلال بالحدود".." (١)

"واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة١ في أنفسها.

وقد نزع إلى هذا المعنى أيضا٢ في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها "جواز الإقدام مع قيام المانع"، قال:

"هو٣ مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله، وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه، كقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] ، وفي الحديث: "لا ضرر ولا ضرار" ٤، وذلك مانع من وجوب

---

١ أي: فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم."د".

٢ أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة، فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذلك، فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا،

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٧٠/٢

ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد بها الدليل على الأصل الذي استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة، لكان تفسير الرازي لها جيدا، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذلك، لاتجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيرا عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين. "د". قلت: انظر كلام الرازي في "المحصول" "١/ ١٢٠".

٣ في "ط": "وهو".

٤ ورد من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر، وعائشة، وعمرو بن عوف، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة.

فحديث عبادة رواه ابن ماجه في "السنن" "كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ٢/ ٧٨٤/ رقم ٢٣٤٠"، وعبد الله بن أحمد في "زوائد المسند" "٥/ ٣٢٦-٣٢٧"،=." (١)

"هذه الأمور، والآخر أن صورة الإنسان مكرمة لقوله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠] ، ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [التين: ٤] ، وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد، ولا يلزمه المشاق والمضار.

وأيضا الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعد منها، واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس، وإن قلت على العبد كالكفر والإيمان، فما ظنك بغيرهما؟

وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعين؛ لأنه لا يمكن١ أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح، فإن أكل الميتة وغيره.

---

١ أي: لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص، فإن المانع فيها قوي، فذلك كانت رخصا -قال: إن هذا الجواب لا يحسم الإشكال؛ لأن بعض الرخص- كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذا، فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا، فتدخل أحكام الشريعة كلها؛ لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال، هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب، وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقة لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين، فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٧٢/٢

المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه، فللرازي أن يلتزم أن كل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعا. "د". وفي "ط": "لأنه يمكن" بحذف "لا".." (١)

"المسألة الثانية:

للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

أحدهما:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

والثاني:

من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة١.

فالجهة الأولى:

هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام، تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين -ممن ليسوا من أهل اللغة العربية- وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا **إشكال فيه**.

وأما الجهة الثانية:

فهي التي يختص٢ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب [الخبر والمخبر و] المخبر عنه والمخبر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: "قام زيد" إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت: "زيد قام"، وفي **جواب** السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: "إن زيدا قام"، وفي **جواب** المنكر

---

١ وتنتقل حيث انتقل المتبوع

٢ في نسخة "ماء/ ص ١٣٧": "اختص".." (٢)

"آية التنزيه، وإما راجعة إلى قواعد شرعية، فتتعارض أحكامها١، وهذا خاص مبني على عام٢ هو ما نحن فيه، وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

أحدها:

أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر للأدلة المتقدمة، وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة وزاول أحكام

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٧٥/٢

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٠٥/٢

التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها، حتى زايل الأمية من وجه، فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته، فنسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه، والنسبة إذا كانت محفوظة، فلا يبقى تعارض٣ بين ما تقدم وما ذكر في السؤال.

والثاني:

أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك، فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك.

والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك.

---

١ أي أن المسألة تكون محتملة الدخول تحت قواعد شرعية مختلفة، فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر، ويحصل الاشتباه. "د". وفي "ط": "تتعارض أحكامها".

٢ في "خ": "هام".

٣ كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا: "وعلى هذا، فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية"، وهنا يقول: "إنها أمور إضافية"، و"إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة"، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصا بالاعتقاديات، لأنا نقول: **الجواب** أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال، فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هذا إلا عين التسليم **بالإشكال على** ما سبق؟ "د".." (١)

"المسالة السادسة:

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة، فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال١، وإن كان سعيا في حظ النفس.

وأما الثاني، فعمل بالحظ والهوى مجردا.

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلا: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به، فأنا أستمتع٢ بالمباح وأعمل باستجلابه؛ لأنه مأذون فيه، وإما بالقوة ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه٣ من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه، فهذا في الحكم الأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحا، إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير٤ المباح مجراه في الصورتين.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٤٦/٢

فإذا تقرر هذا، فبيان كونه عاملاه بالحظ والامتثال أمران:

---

١ سيأتي استشكاله، إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد **الجواب** أثر **للإشكال في** نظره. "د".

٢ أي: يقضي شهوة نفسه؛ لأنه مأذون فيه، فقد جمع بين الأمرين كما ترى. "د".

٣ أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع، فيكون في قوة القول المذكور. "د".

٤ وهو المندوب. "د".

٥ أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى. "د".

قلت: وفي الأصل: "عاملا بالحق".." (١)

"خلاف١ ما وقع الكلام عليه.

فالجواب أن ما تعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول، فلا يخلو أن يكون الحظ [المطلوب] ٢ دنيويا أو أخرويا.

فإن كان أخرويا، فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعا، فطلبه من حيث أثبته صحيح؛ إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي، وذلك غير قادح في

---

١ لم يقل: "سقط كونه متعبدا بها" مع أن هذا هو محل **الإشكال على** أصل المسألة، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاما، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: "وأيضا إلى هنا"، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من **الإشكال**، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: "وأيضا"، واستنتج فيه قوله: "فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد"، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٤٤/٢

الغرض. "د". وفي "ط": "فالعامل ملتفتا إلى ... ".

٢ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ونسخة "ماء/ ص١٩٣".." (١)

"في معناه.

والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك، أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا **إشكال فيه**، وأما العاديات، فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه، لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه؛ فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، أما تعلق الوجوب بنفس العمل١؛ فلا **إشكال في** صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله، بخلاف قصد التعبد بالعمل؛ فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه؛ فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعا.

والثاني: من وجهي **الجواب** بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح في عبادة٢، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا؛ كأخذ٣ الأموال من أيدي الغصاب، وما افتقر منها إلى نية التعبد؛ فلا يجزيء فعلها بالنسبة إلى المكره في خاصة نفسه حتى ينوي القربة٤ كالإكراه

---

١ الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال بهذا النظر؛ فغير ممكن لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا بالنظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به. "د".

٢ في الأصل و"ط": "عادة".

٣ في الأصل: "لأخذ".

٤ قرر ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "٢٦/ ٣٠" الإجماع على أن الذي يؤدي العبادة خوفا من الضرب أو من السلطان، أو تقليدا للآباء والأجداد لا تقبل منه.." (٢)

"وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن "لا ضرر ولا ضرار" ١، وما تقدم واقع فيه الضرر؛ فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل، ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجانا، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهرا لما كان إمساكه مؤيدا٢ إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الإمام الطعام

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢/٣٥٧

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/١٨

من يد محتكره قهرا؛ لما صار منعه مؤديا٢ لإضرار الغير، وما أشبه ذلك٣.

فالجواب أن هذا كله لا **إشكال فيه**، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضا؛ فقد تعارض٤ هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، [وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك] ٥، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق، والحاصل أن

---

١ مضى تخريجه "٢/ ٧٢".

٢ في الأصل: "مؤيدا لأضرار ... مؤيدا".

٣ انظر في هذا: "الحسبة" "ص١٤-٢٥" لابن تيمية، و"الطرق الحكمية" "٢٨٦ وما بعدها"، و"شرح النووي على صحيح مسلم" "٣/ ٨"، "بداية المجتهد" "٢/ ١٣٨"، و"بدائع الصنائع" "٥/ ١٢٩"، و"الاختيار" "٣/ ١١٦"، و"المنتقى" "٥/ ١٧ للباجي، و"الاعتصام" "٢/ ١٢٠" للمصنف.

٤ في الأصل: "تعرض".

٥ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (١)

"لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه؟

فالجواب أنه لو كان كذلك -وقد تعين عليه القيام بذلك العام- لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق، نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد؛ فهذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هذا أنه واقع١ في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره -وإن كان لغيره غناء أيضا- فينحتم أو يترجح الطلب، والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل **إشكال وخلاف** بين العلماء، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

فصل:

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في "المدارك"٢ أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٦١

مجلسه لمناظرة المعتزلة،

---

١ كذا في "ط"، وفي غيره: "وقع".

٢ "٢/ ٥٨٩-٥٩٠ - ط بيروت".." (١)

"أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير أم لا؟ فإن قلت لا؛ كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت نعم؛ خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هذا نمط آخر، وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك؛ فهذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا **إشكال فيه**، وقد قال الله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥] .

وقال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ الآية [المائدة: ٢] .

ومسألة الحفظ من هذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص.

فالحاصل١ لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا؛ فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها:

ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال٢ أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني ٣:

ما يقتضي زوالها عينا؛ [فلا **إشكال أيضا** في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا] ٤؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

---

١ هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: "وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام ... " إلى قوله: "الجهة الرابعة" حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عباداتها، وعاداتها. "د".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "فلا شك".

٣ أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.." (٢)

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٩٦/٣

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٥٤/٣

"طلوع الشمس أو عند غروبها، وهذا الباب واسع جدا.

والثالث:

أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلف١ عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا٢ بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجبا، وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما٣ في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا﴾ [التوبة: ١٠٢] ، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني٤؛ لم يكن العمل الصالح صالحا٥، فلم يكن ثم خلط عملين، بل صارا٦ عملا واحدا؛ إما صالحا، وإما سيئا٧، ونص الآية يبطل هذا، وكذلك جريان

---

١ في "ف": "المكلف".

٢ كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: "إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضا؛ كالحج والجهاد مثلا في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره ... "إلخ ما ذكر هناك. "د".

٣ أي: بحيث يكون وجدوه الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيء وصفا للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله. "د".

٤ كذا في "ط"، وفي غيره: "للوصف الثاني"، وكتب "د": "لعل الأصل: "كالوصف الثاني"، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: "كالوصف للآخر".

٥ لو زاد هنا جملة "أو السيء سيئا"؛ لناسب قوله بعد: "إما صالحا، وإما سيئا". "د".

٦ في "د": "صار"، المثبت من الأصل و"م" و"ف".

٧ نوسع في البيان، وإلا؛ فسابقه يقتضي أنه سيء فقط. "ف"." (١)

"ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف؛ حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة؛ فلها شروط أيضا إن اختلت لم تعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص١ منه الأحكام "المفهوم"، وكله مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرع عنه متفقا٢ عليه.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه٣ على القرى بسبب اختلافهم فيه أولا، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم عن٤ خمسة وعشرين اعتراضا، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهرا جليا.

وأيضا؛ فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين:

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٢٢١

إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوما بالضرورة، وبل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضا، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها؛ فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جدا، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب أن هذا كله٥ لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

١ ف "ط": "يقتص".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "منه متفق".

٣ يقال: طم السيل القرى؛ علاها وغلب عليها. "ف".

٤ في "د": "من".

٥ الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: "بحسب التفسير المذكور"؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا **الجواب** خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي **جواب** الثاني في المسألة التالية حيث يقول: "وأما مسائل الخلاف وإن كثرت ... إلخ". "د".." (١)

"يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبة المحجوب أمره عن العباد؛ كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك.

وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها١؛ دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن؛ لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل، ولا تكليف يتعلق بمعناها، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها٢ ومناطاتها، والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر٣، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة؛ فلكل مأخذ يجري عليه، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب٤ ما في نفس الأمر؛ فخرج المنصوص٥ من الأدلة عن أن يكون متشابها

---

١ بل أثبتوا معانيها، وتركوا الخوض في كيفياتها، وانظر لزاما: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "٣/ ٥٤-٥٩ و٦/ ٣٥ و١٦/ ٣٩٠-٤٠١"، و"الرسالة التدمرية" "٢/ ١٤٤ وما بعدها - مع التحفة المهدية"، و"اجتماع الجيوش الإسلامية" "ص٧٧"، وكتابنا "الردود والتعقبات" "ص٦٧ وما بعدها".

نعم، من أطلق التشابه عليها مريدا بذلك حقائقها وكيفياتها؛ فهذا قد يسوغ لأن ذلك لا يعلمه إلا الله، انظر: "منهج

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٣١١

ودراسات لآيات الصفات" "ص٢٣، ٢٤" للشنقيطي، وتعليقنا المتقدم "٢/ ١٩٥، ٢٥٧"، والآتي على "ص٣٢٣-٣٢٦".

٢ أي: فيما يخرج عليه الدليل ويحمل عليه معناه؛ فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله: "وإنما قصاراه ... إلخ"، ويكون قوله: "إلى التشابه الإضافي وهو الثاني" راجعا إلى قوله مخارجها، وقوله: "أو إلى التشابه الثالث" راجعا إلى قوله ومناطاتها. "د".

٣ أي: إن قلنا: إن لله حكما في نفس الأمر في كل مسألة، وهو رأي المخطئة، فإن قلنا: إن حكم الله في كل مسالة هو ما وصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه؛ فيكون الأمر أظهر. "د".

٤ في الأصل: "لا في حسب".

٥ قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذلك قوله فيما سبق: "ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى ... إلخ"، ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم؛ لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضر الثالث كغيره من الأدلة الشرعية. "د".." (١)

"والثاني:

أن مثل١ هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده، زاعما أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذلك٢ لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كل آمر قاصدا للمأمور به، وكذلك النهي حرفا بحرف٣، وهو المطلوب.

والثالث:

أن هذا لازم في أمر التعجيز، نحو ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾ [الحج: ١٥] ، وفي أمر التهديد نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠] ، وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر٤ بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة٥،

---

١ إنما قال "مثله"؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل. "د".

٢ عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصوير هذا، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو جوابهم فهو جوابنا. "د".

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٣١٩

٣ أي: في الإشكالين جميعا. "د".

٤ أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره. "د".

٥ يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة. "د".." (١)

"المسألة الثالثة:

الأمر بالمطلق١ لا يستلزم الأمر بالمقيد، والدليل على ذلك أمور:

أحدها:

أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى أن يكون أمرا بالمطلق، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: "أعتق رقبة"؛ فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه: أعتق الرقبة المعينة الفلانية؛ فلا يكون أمرا بمطلق ألبتة.

---

١ أي: غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه، قال في "الإحكام" "٢/ ٢٦٩": "قال أصحابنا: الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها، [وذلك] كالأمر بالبيع؛ فإنه لا يكون أمرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل؛ إذ هما متفقان في مسمى البيع، ومختلفان بصفتهما، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل واحد من الأمرين؛ فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقا بالأخص؛ إلا أن تدل القرينة على إرادة أحد المعنيين"، ثم قال "٢/ ٢٧٠": "وهو غير صحيح؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجودا في جزئياته، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك، وهو محال، وعلى هذا؛ فليس معنى اشتراك الجزيئات في المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده؛ فليس في غير الأذهان"، ثم قال: "وطلب الشيء يستدعي كونه متصورا في نفس الطالب، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه؛ فلا يكون متصورا في نفس الطالب، فلا يكون أمرا به، ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق، ومن أمر بالفعل مطلقا لا يقال: إنه مكلف بما لا يطاق، فإذا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان، لا بالمعنى الكلي" ا. هـ.

قال "د": "أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند **الجواب** عن **الإشكال الأول**".

قلت: قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" "١٦/ ٧٩" أنه "ليس تقييد المطلق رفعا لظاهر اللفظ، بل ضم

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٣٧٦

حكم آخر إليه"، وهذا وما قاله المصنف مسلك حسن؛ فإنه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه، وانظر: "المسودة" "ص١٤٩"، و"المحصول" "٢/ ٢٥٤".." (١)

"**فالجواب** عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد١ من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنى اللفظ، [بحيث] ٢ لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: "أعتق رقبة"٣؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها٤ لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مماه في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوما من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي، والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم

---

١ وبهذا يكون قد قال في المسألة قولا وسطا؛ فالأمر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف؛ ليفيد أن له اختيارا خاصا يخلص من الإشكالات فيها. "د".

٢ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"ط".

٣ أي معناه: وإلا؛ فلفظ الرقبة لا صدق له، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حملة عليه حمل الكلي على جزئيه قطعا؛ رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها، وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقا في المسألة الرابعة. "د".

٤ في "ط": "فكأنها".

٥ كذا في "ط"، وفي غيره: "كما"، وكتب "د": "لعل الأصل: مما في الخارج".." (٢)

"يتملك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع، ويصح القصد إلى كل واحد منهما.

فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها، وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدان١ أو الجنة٢ أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٣٧٩

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٣٨٣

تكون موجودة٣، والغالب أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة؛ امتنع العقد عليها للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا؛ فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها٤ للنهي عن بيع الغرر والمجهول، بل العقد على الأبضاع٥ لمنافعها جائز، ولو انفرد العقد على منفعة البضع٦؛ لامتنع مطلقا إن كان وطئا، ولامتنع فيما سوى البضع أيضا إلا بضابط

---

١ في "اللسان": "الفدان بتشديد الدال: المزرعة" ا. هـ. "ف".

٢ الجنة: البستان والحديقة، وقيل: لا تكون الجنة في كلام العرب إلا وفيها نخل، فإن لم يكن فيها ذلك وكانت ذات شجر؛ فهي حديقة، وليست بجنة. "ف".

٣ وسيأتي أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضا. "د".

٤ أي: ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهي ساقط الاعتبار شرعا. "د".

٥ جمع بضع بالضم: وهو الفرج؛ فالكلام على تقدير مضاف، أي ذوات الفرج، والواقع أن العقد على الرقيق مطلقا إنما هو لمنافعه، وليس لمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته. "د".

ونحوه عند "م" مختصرا.

٦ على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله "سوى البضع"؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت إما مطلقا كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**: "وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب ... إلخ".." (١)

"الأصل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له، فإن اشترطه المشتري؛ فلا **إشكال**، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع١ من أجل بقاء التبعية أيضا؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه؛ فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل.

وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز٢ شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق٣، غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؟ فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهذا واضح جدا. **والجواب** عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا **إشكال في** حصوله على الجملة، ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل [هي] ٤ مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال، أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال: فغير صحيح لأن المنافع

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٤٣٥

١ وهو الغرر والجهالة. "د".

٢ أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا.... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هذا، وهو روح المسألة. "د".

٣ في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية. "د".

٤ ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و"م" و"ط"، وكتب "ف": "الأنسب: "هل هي مقصودة؟ " بذكر الضمير العائد على المنافع".." (١)

"يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك، هذا خلف، وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك [ما كان] ١ في معناه أو شبيها به.

فصل

- ومنها: بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه" ٢، ثم دعا له بعد ذلك؛ فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل٣ الطلب؛ فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له٤ كقوله: "إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض". قيل٥ وما بركات الأرض؟ قال: "زهرة الدنيا". فقيل: هل يأتي الخير بالشر؟ فقال: "لا يأتي الخير إلا بالخير، وإن هذا المال حلوة خضرة" ٦ الحديث.

وقال حكيم بن حزام: سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني، ثم سألته فأعطاني،

---

١ سقط من "ط".

٢ الحديث ضعيف جدا؛ كما بينته بإسهاب في التعليق على "٢/ ٤٤٨".

٣ في "ط": "وأصل".

٤ في "ط": "مشروعية اكتسابه".

٥ في "ط": "قال".

٦ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١/ ٢٤٤/ رقم ٦٤٢٧"

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٤٦/٣

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
قال "ف": "أي أنه في نضارته كثمرة حلوة المذاق خضرة اللون".." (١)

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٣٤/٣

ذكر الأدلة على حرمة البدع بعموم، ثم الاستشكال بأن من البدع
ما هو غير مذموم بل هو إما مندوب أو واجب ٣٨-٣٩
الجواب عن هذا **الإشكال بنقض** الأمثلة واحدا واحدا ٣٩." [(١)]

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣/٥٧٣

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٩٢/٣

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٩٦/٣

الجواب عن الرابع ٤٤٦

القصد إلى المنافع ٤٤٧

ضوابط المنافع بالكلية ٤٤٧

فصل: أقسام منافع الرقاب: ٤٤٨

الأول: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكما ولا موجودا ٤٤٨." (١)

"فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضا وفي الحقيقة ليس بمعارض؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية، ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخالفا فلا إشكال في أن لا معارضة١ هنا، وهو هنا محل التأويل لمن تأول، أو محل عدم٢ الاعتبار إن لاق بالموضع الاطراح والإهمال كما٣ إذا ثبت لنا أصل التنزيه كليا عاما ثم ورد موضع ظاهره التشبيه في أمر

١ أي: والعموم معتبر ويؤول الجزئي بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والأصول الدينية، وذلك حيث يكون الجزئي لا يليق به أن يطرح، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى، وقوله: "أو محل عموم الاعتبار" لعل الأصل: "اعتبار العموم" هكذا بالتقديم والتأخير، أي: مع طرح الدليل الجزئي وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع، وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا رائحة للتخصيص فيه، إلا أن الأول لقوة الجزئي سندا وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثاني لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة. "د".

٢ كذا في "ط"، وفي غيره: "عموم".

٣ تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة* وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة، كحديث: "ينزل ربنا إلى سماء الدنيا ... إلخ "، وكما في آية: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] ، وهكذا، وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه؛ كمثالي الملك المترف والنصاب لا في أصول العقائد.

وبالجملة؛ فالمقام مشكل لأنا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لا سيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه، وأيضا؛ فالجواب ضعيف لأنه ما الذي يعرف به أن في الجزئي ليس معارضا في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فإما أن تئوله، وإما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال، وأيضا؛ فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء، ولا يقال: إن هذا مجرد تشبيه وليس تمثيلا لما نحن فيه؛ فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأنا نقول: البعد =

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥٩٩/٣

* ليس الأمر كذلك؛ فقد ثبت فيه أحاديث، كما قدمناه.." (١)

"خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة، وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات" ١ ونحو ذلك؛ فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم٢ ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم؛ فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

= شاسع بين المقامين؛ لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة القطعية والنقلية، فكل ما ورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد، فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى تئوله أو نطرحه، وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد -وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة- خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: "مقتطعة مستثناة من ذلك الأصل"، وقوله: "ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية ... إلخ"، وبالجملة؛ فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: "كما إذا ثبت ... إلخ" مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني، والله أعلم، وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين، فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة. "د".

قلت: وانظر ما قدمناه "٢/ ١٩٥، ٢٥٧ و٣/ ٣١٩، ٣٢٣" من قواعد وكليات تخص تأويل الصفات؛ ففيه ما يثلج الصدر، ويريح الفؤاد.

١ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ ، ٦/ ٣٨٨/ رقم ٣٣٥٧، ٣٣٥٨ وكتاب النكاح، باب اتخاذ السراري، ٩/ ١٢٦/ رقم ٥٠٨٤"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل -عليه السلام- ٤/ ١٨٤٠/ رقم ٢٣٧١" عن أبي هريرة مرفوعا.

٢ في الأصل: "لا يخرج".." (٢)

"أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ "الحقيقة اللغوية" إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ "الحقيقة العرفية"١ إذا أراد الوضع الاستعمالي؟

والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن للفظ٢ العربي أصالتين: أصالة قياسية، وأصالة استعمالية؛ فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا؛ فالعام إذا في

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/ ١٠

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/ ١١

الاستعمال لم يدخله٣ تخصيص بحال.

وعن الثاني أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان:

أحدهما: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، وقد تقدم القول فيه.

والثاني٤: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن

---

١ الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية في أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الإفراد، كما قالوه في لفظ دابة، وأن استعماله في خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الإفرادي، يقع النظر عن معنى الكلام الذي تقضي العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام؛ فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التي يقررها في هذا المقام. "د".

٢ في "ط": "من اللفظ".

٣ أي: فهو وإن لم تبق دلالته الوضعية؛ إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال، ودلالته حقيقية أيضا لا مجاز، وليس هذا تخصيصا حتى يقال: "وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل" كما هو الاعتراض. "د".

٤ أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية، والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني؛ فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية؛ فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين. "د".

قلت: انظر في هذه الأوضاع: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "١٢/ ١١٣-١١٥ و١٩/ ٢٣٥-٢٣٦"، و"الإيمان" "١٠-١١٢" لابن تيمية، و"نزهة الخاطر العاطر" "٢/ ١٠-١١" لابن بدران، ط دار الكتب العلمية، و"أصول التشريع الإسلامي" "ص٢٤٦" لعلي حسب الله، و"الحقيقة الشرعية" "ص١٣ وما بعدها" لعمر بازمول.." (١)

"الافتراء على الله والتكذيب بآياته؛ فصارت الآية من جهة إفرادها١ بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام مجملة٢ في عمومها فوقع الإشكال فيها، ثم بين لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص٣ على هذا بوجه.

---

١ فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها -أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا- وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملا وجعل الآية مجملة، فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص. "د".

قلت: وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" "١/ ٤٣٤": "إن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبين ذلك -أي: إن

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٥/٤

معنى الظلم في الآية هو الشرك- فإنه الله سبحانه لم يقل: ولم يظلموا أنفسهم، بل قال: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ ، ولبس الشيء بالشيء تغطيته به، وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر".

وانظر حول تفسير الآية: "مجموع فتاوى ابن تيمية" "٧/ ٧٩-٨٢".

٢ في "ط": "محتملة".

٣ كأنه يقول: إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لهما بالحجة ... إلخ ما سبق، فلما جاء ذكر الظلم في آية: ﴿الذين آمنوا....﴾ إلخ [الأنعام: ٨٢] جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور؛ فلا حاجة به إلى تخصيص، وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعا شرعيا، وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها: "إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري"، فإنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم وحج وزكاة، أما الظلم، فلم يوضع في الشرع وضعا خاصا، بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن، نعم، الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم، فكان قرينة على المراد منه؛ فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لإجمال فقط، والحاصل أن قوله سابقا: "والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة" =." (١)

"وبالجملة، فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي١ لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجري سائر العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل٢ ألبتة، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال٣ على ما تقرر، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحا أكمل.

---

١ أي: العربي البحت الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية؛ فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ. "د".

٢ وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضا. "د".

٣ الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد، والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿الذين

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/ ٢٩

آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها؛ فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا **الجواب** أنه غير حاسم للإشكال؛ لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي؛ فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهذا يتبين الفرق بين **الإشكال والجواب** هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: "**والجواب** عنه" معطوف على لفظ: "ما"؛ **فالإشكال الآتي** وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على **الجواب** عنه بما تقدم كما عرفت، قوله: "يتضح" واقع في **جواب** الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: "**والجواب**" كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب. "د".

قلت: يريد بقوله: "بعضهم": "ف"؛ فإن العبارة هذه: "**والجواب** عنه" وقال: "صوابه: "**وبالجواب** عنه""." (١)

"فصل:

فإن قيل: حاصل١ ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

- منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص؛ هل يبقى٢ حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين؛ فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفا فيها: هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المطلقات٣ فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور؛ لم يبق٤ **الإشكال المحظور**، وصارت العمومات حجة على كل قول.

---

١ يعني: يؤخذ من **جوابه** السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل في العام؛ إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي؛ فالمآل واحد، والخلاف في العبارة، وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه. "د". وفي "ط": "حاصل هذا أنه".

٢ أي: العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلا، أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله؛ فليس بحجة اتفاقا، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقا، وقال البلخي: "حجة إن خص بمتصل لا منفصل". "د".

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣٣/٤

٣ أي: يوجد فيها. "ف".

٤ أي: لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية =." (١)

"ذلك؛ فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها، وللمخالفة حكم١ آخر.

وأيضا؛ فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال٢ التناقض المتوهم في الاجتماع، ونظير تخلف العزيمة للمشقة٣ تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه٤ الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور، وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها٥، وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن٦ المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص؛ وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها؛ فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدها مسألة على حدتها، وهي:

---

١ وهو رفع الإثم. "د".

٢ كيف والمخاطب واحد؟ على كل حال هو الله تعالى؛ فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول؛ فالإشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفا غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض؛ فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: "هل هي" هي. "د".

٣ أي: لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه؛ فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول؛ لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تتميم الكلام. "د".

٤ ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه. "د".

٥ وإن لم يكن مما يسمى رخصة. "د".

٦ في "ط": "على".." (٢)

"وأيضا؛ فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف١ اللائق بكل واحد منهما؛ كالحيض، والنفاس، والعدة، وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه.

وأما الأول٢؛ فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع؛ كالجمعة٣، والجهاد، والإمامة ولو في النساء٤، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير؛ ففرق بين بول الصبي والصبية، إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد؛ فإن له اختصاصات في القسم المشترك٥ أيضا، وإذا ثبت هذا؛ لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٤٦

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٥٢

مختصة.

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله؛ فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل٦ للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا

---

١ في "ط": "في التكليف".

٢ وهو القسم المشترك. "د".

٣ يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية؛ فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين؛ فقال: "وأيضا ... إلخ". "د".

٤ في "ط": "ولو للنساء".

٥ كفرضية الجمعة مثلا. "د".

٦ ويبقى قوله: "لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها"، ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل؛ لم يلتفت إليها في الجواب، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد؛ إن عقليا فعقلي، وإن شرعيا فشرعي. "د".." (١)

"أن الخصوصيات وما به الامتياز غير١ معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأسا، وذلك باطل؛ فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث أنه الإشكال المورد٢ على القول بالقياس؛ فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل:

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛

---

١ ويبقى قوله: "وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل"، ولم يلتفت إليه في الجواب؛ لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذا من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقا، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام. "د".

٢ وحاصله أن المنكرين للقياس قالوا: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٣/٤

والجمع بين المفترقات، وذكروا لذلك أمثلة كما هنا، ثم قالوا: وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكو ذلك تحكما وتعبدا.

والجواب: بالمنع وأن الأحكام الشرعية ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا، كالحجر على الصبي؛ فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وما عدا ذلك لا يقاس فيه، **والجواب** هنا كذلك.

فإن اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية والقطع بأخذ عموماتها من وقائع مختصة إنما هو فيما عدا ما وجد من فارق من الجزئيات، وعلم بالقرائن بناء على حكمه عليه؛ وهذا بظاهره مستثنى من العام وفي الحقيقة ليس من جزئياته؛ فتدبر. ا. هـ. "ف".." (١)

"لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن١، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه.

ومن فهم هذا هان عليه **الجواب** عن **إشكال القرافي٢** الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا﴾ [الأنعام: ١٠٨] .

وقوله: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾ [البقرة: ٦٥] .

وبحديث: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها" ٣ إلخ.

وقوله: "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين" ٤.

---

١ أي: تعرض. "ف".

٢ في كتابه "الفروق" "٣/ ٢٦٦، الفرق الرابع والتسعون والمائة".

٣ أخرجه البخاري في "صحيحه" "كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤/ ٤٢٤/ رقم ٢٢٣٦"، ومسلم في "صحيحه" "كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣/ ١٠٢٧/ رقم ١٥٨١"، عن جابر بن عبد الله، رضي الله عنه.

٤ أخرجه أبو داود في "المراسيل" "رقم ٣٩٦"، وأبو عبيد في "الغريب" "٢/ ١٥٥" بسند رجاله ثقات إلى طلحة بن عبد الله بن عوف عن النبي، صلى الله عليه وسلم: "لا شهادة لخصم ولا ظنين"، ولفظ أبي عبيد ما أورده المصنف وهو مرسل؛ فهو ضعيف.

ويشهد له ما أخرجه أحمد في "المسند" "٢/ ١٨١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٥". وأبو داود في "السنن" "٤/ ٢٤/ رقم ٢٦٠٠"،

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٤/٤

وابن ماجه في "السنن" "٢/ ٧٩٢/ رقم ٢٣٦٦"، وعبد الرزاق في "المصنف" "رقم ١٥٣٦٤"، والدارقطني في "السنن" "٤/ ٢٤٣"، وابن جميع في "معجم الشيوخ" "ص١٠٨"، وابن مردويه في "ثلاثة مجالس من أماليه" "رقم ٢٨"، والبيهقي في "الكبرى" "١٠/ ١٥٥" من طرق عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر =." (١)

"المسألة التاسعة:

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه؛ لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥] . وقال سبحانه: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ [النحل: ١٠٣] .

ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣] .

وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حبر، وكان نصرانيا فأسلم، أو سلمان١، وقد كان فارسيا فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم، وقال تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾ [فصلت: ٤٤] .

وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك؛ فدل على أنه عندهم عربي، وإذا ثبت هذا؛ فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه؛ فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي؛ فليس٢ من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه

---

١ أخرجه ابن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر عن الضحاك قوله؛ كما في "الدر المنثور" "٥/ ١٦٨"، وهو مردود بأن الآية مكية، وسلمان أسلم في المدينة، وتجد أقوالا أخرى عند ابن جماعة في "غرر التبيان في من لم يسم في القرآن" "ص٣٠٥"، ولم يذكر سلمان من بينها.

٢ سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير. "د".." (٢)

"معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه؛ فلا يصح لنا أن نقول: إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله، عليه الصلاة والسلام.

وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له؛ فلا يتوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه لا أنها مقدمة عليه١.

وأما خلاف٢ الأصوليين في التعارض؛ فقد مر٣ في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند٤ إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول، وإلا؛ فالتوقف، وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٦٥

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٢٢٤

١ انظر مناقشة هذا الكلام فيما مضى في التعليق على "ص٢٩٨".

٢ شروع في **الجواب** عن **الإشكال الثاني**، وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما؛ فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتابا ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا. "د".

٣ حيث قال في المسألة الثانية: "وإن كان ظنيا؛ فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإلا وجب التثبت فيه"، وقال: "إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بيانا له، وإن عامة أخبار الآحاد بيان للقرآن، وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي"، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج، والأحاديث التي بينت جملة من الربا ... إلخ، وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلا وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها: إنها جزئيات لكلي قرآني إلا باعتبار ضعيف؛ لأنه بدأ بميامنه في الوضوء مثلا جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية؛ إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسر، وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام لا تستلزمه آية: ﴿أقيموا الصلاة﴾ ، حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئيين لهما حكم الجزئي الحقيقي الذي تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وكليه، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين؛ فهذا كلام خطابي. "د".

٤ في "ط": "أسند".." (١)

"كلي، وتبين معنى هذا الكلام هنالك، فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية، والخبر معارضة أصلين قرآنيين؛ فيرجع إلى ذلك، وخرج عن معارضة كتاب مع سنة، وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين١، وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على٢ الخبر بإطلاق.

وأيضا؛ فإن٣ ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز، ولعلك٤ لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة؛ فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه، والله أعلم.

---

١ أي: وسيأتي الكلام فيه بعد. "د". وفي "ط": "لأنه من تعارض ... ".

٢ كما تقدم في رد عائشة حديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه" بآية: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ . "د".

٣ هذا **جواب الإشكال الثالث**، وهو أن السنة أيضا فيها قطعي السند؛ فلا تقل عن الكتاب في الدلالة. "د".

٤ كأنه سلم **الإشكال بالمتواترة** على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة، ولكنه جعل أمره هينا؛ لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني: يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه -صلى الله عليه وسلم- وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال. "د".." (٢)

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣١٢/٤

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٣١٣/٤

"قال عبد الرحمن بن مهدي: "الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث". قالوا١: "وهذه الألفاظ لا تصح٢ عنه -صلى الله عليه وسلم- عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هذا الحديث قوم٣؛ فقالوا: نحن نعرضه٤ على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمده٥ على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله؛ وجدناه مخالفا لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال".

هذا٦ مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب، ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذلك فيمن تقدم؛ فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذلك بمنه.

فالجواب: أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول؛ فلأنا إذا بنينا على أن السنة بيان للكتاب؛ فلا بد أن تكون بيانا لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا عمل المكلف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان؛ عصى الله تعالى في

---

١ ما سبق نقله عن ابن مهدي وما يأتي بعد: "قالوا" من كلام ابن عبد البر في "جامع بيان العلم" "٢/ ١١٩١".

٢ لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع، صلى الله عليه وسلم. "د".

٣ في مطبوع "الجامع" زيادة: "من أهل العلم".

٤ في مطبوع "الجامع": "نعرض هذا الحديث".

٥ فهي معارضة بالقلب، بنفس دليل الخصم. "د".

٦ أي: ما ذكر في **الإشكال الرابع** من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة. "د"." (١)

"ويبقى النظر في وجود١ ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى، وقوله في السؤال: "فلا بد أن يكون زائدا عليه" مسلم، ولكن هذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح إذ كان للشرح٢ بيان ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحا، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب٣؟ هذا محل النزاع.

وعلى هذا المعنى يتنزل٤ الوجه الثاني.

وأيضا؛ فإذا٥ كان الحكم في القرآن إجماليا وهو في السنة تفصيلي، فكأنه ليس إياه؛ فقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه -عليه الصلاة والسلام-، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين٦، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكما صار كاختلافهما معنى؛ فاعتبرت٧ السنة اعتبار المفرد عن الكتاب.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٣٣١

١ يعني: أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث. "د".

٢ في نسختي "ف" و"م": "في الشرح".

٣ إنا لا نريد واحدا بخصوصه كما علمت، بل يكفينا الشمول للاثنين، كما تدل عليه الآيات، فإن زعمت القصر على الشرح؛ فعليك بالدليل، ولا يصح أن يقال: إن شمول الدليل للمدعي محل النزاع، بل محل النزاع هو نفس المدعى. انظر: "حجية السنة" "ص٥١٢".

٤ أي فيقال: قولكم "لما كانت السنة متروكة على حال" غير مسلم، بل تكون متروكة لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب. "د".

٥ في الأصل: "وإذا فإذا".

٦ في "ط": "معنى المبين هو معنى البيان".

٧ جواب عما يقال: إن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير، وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله، عليه السلام: "أوتيت القرآن ومثله معه"، وقوله: "وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله"؛ فهو يقول: لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب؛ فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟ "د".. (١)

"يفعل هو شيئا من ذلك، وإنما كان منه التورية؛ كقوله: "نحن من ماء"١، وفي التوجه إلى الغزو؛ فكان إذا أراد غزوة٢ ورى بغيرها٣، فإذا كان كذلك؛ فالاقتداء بالقول٤ الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصدا مما لا حرج فيه، وإن تركه اقتداء بالنبي -عليه الصلاة والسلام- أحسن لمن قدر على ذلك، فمن أتى شيئا من ذلك؛ فالتوسعة على وفق القول مبذولة، وباب التيسير مفتوح، والحمد لله.

---

١ لقي النبي -صلى الله عليه وسلم- طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه؛ فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال لهم: "نحن من ماء". فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم. والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء. "د".

قلت: القصة المذكورة أخرجها ابن إسحاق، كما في "سيرة ابن هشام" "٢/ ١٩٤-١٩٥": حدثني محمد بن يحيى بن حبان به، وهي معضلة، وعنه ابن كثير في "البداية والنهاية" "٣/ ٢٦٣"، وابن الجوزي في "الأذكياء" "١٤٠-١٤١"، وذكرها ابن القيم في "الطرق الحكمية" "ص٤١".

٢ إلا في غزوة تبوك، كما ورد في حديث كعب من مالك عن تخلفه عنها، وقد أخرجه في "التيسير عن الخمسة. "د".

قلت: ومضى تخريج تخلف كعب "٢/ ٢٧٠".

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٣٣٣

٣ أخرج البخاري في "صحيحه" "كتاب الجهاد، باب من أراد غزوة فورى بغيرها، ٦/ ١١٢-١١٣/ رقم ٢٩٤٧، ٢٩٤٨" بسنده إلى كعب بن مالك -رضي الله عنه- قال: "ولم يكن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يريد غزوة إلا ورى بغيرها".
٤ يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقا بقوله: "بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل"؛ أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولا، ولكنه تركه قصدا يعد مما لا حرج فيه، وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك، وقوله: "تركه قصدا" مفهومه أنه إذا كان تركه -صلى الله عليه وسلم- له اتفاقا ومصادفة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه، وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه. "د".." (١)

"الموضوعات والمحتويات:

الموضوع الصفحة

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٤٢/٤

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٤٧٧

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤/٤٧٨

العزائم تبقى على عمومها، وإن ظهر أن الرخص تخصصها ٥٠

إشكالات من أوجه على المسألة:

الأول: أن العزيمة مع الرخصة من باب الكفارة ٥١." (١)

"الخيرة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا يشاء إلا من تعارض الأدلة؛ فقد ثبت إذا في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصول الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة؛ فإنها من المواضع المخيلة١.

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعا٢؛ لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها٣ قد وضعت؛ ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه؛ فقد قال تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم

---

١ بضم فكسر؛ أي: المشكلة من أخال الشيء اشتبه، أو بفتح فكسر، أي: التي هي موضع الخيل، وهو الظن، وفي "ط": "فإنها في المواضع..".

٢ الأنسب بقصد الاختلاف: ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾ ؛ أي: ليموت من يموت عن حجة عاينها، و ﴿ويحيى من حي عن بينة﴾ ، أي: يعيش عن حجة شاهدها، فلا يبقى محل للتعلل بالأعذار لا نظر فيه؛ أي: لا إشكال فيه؛ لأنه يستلزم إرادة الاختلاف كما أشار إليه بقوله: فقد قال ... " إلخ.

وقال "د": "أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية" ا. هـ.

قلت: وقارن مع حاشية "رقم ٣" بعدها.

٣ أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير آية: ﴿ليهلك من هلك﴾ ... إلخ لأن هذا وضع قدري ليس تابعا للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية. "د".

وكتب "ف": "أي: بقصد الابتلاء كما سيأتي، لا بقصد الاختلاف".." (٢)

"الأول، وإذا كان كذلك؛ لم يدل على وضع الاختلاف شرعا١، بل وضعها للابتلاء؛ فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم، ومعلوم أن الراسخون هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون؛ فليس في المسألة إلا أمر٢ واحد، لا أمران ولا ثلاثة، فإذا لم يكن [إنزال] ٣ المتشابه علما للاختلاف ولا أصلا فيه، وأيضا لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٤٨١/٤

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٦٩/٥

مصيب ومخطئ٤، بل كان يكون الجميع مصيبين؛ لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة؛ لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة [قصد] ٣ الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ومخطئ دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا.

وأما مواضع الاجتهاد٥؛ فهي راجعة إلى نمط التشابه لأنها دائرة بين

---

١ أي: حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع. "د".

وقال "ف": "أي إن الشارع لم يقصد بإنزال المتشابهات وضع أصل للاختلاف، بحيث يكون حجة دالة عليه بل قصد بإنزالها وضع أصل للابتلاء كما قال تعالى: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ والواجب على الكل هو ذلك الأحسن، وهو هنا عمل المصيبين دون المخطئين؛ فهي لشيء واحد، والتعدد والاختلاف إنما جاء في الزيغ واتباع الهوى؛ فلا مدخل لوضع المتشابه فيه".

٢ وهو طلب الإيمان به من الجميع. "د".

٣ سقط في "ط".

٤ أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتبا على سابقه من قوله: "ومعلوم أن الراسخين ... إلخ"، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جوابا حاسما للإشكال؛ فقوله: "فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ... إلخ"؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة. "د".

٥ وهي المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها؛ إذ هي وقع الخلاف في أن المصيب فيها واحد أو متعدد، أما العقليات والشرعيات القطعية؛ فالمصيب فيها واحد، وإنما في إثم المخطئ فيها وتكفيره وفيه تفصيل يرجع إليه في كتب الأصول. "ف".." (١)

"تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل١ الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلا، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء٢ الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء٣، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم، فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب، فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٧١/٥

كلي ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا إشكال في اطراحه٤، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد

---

١ لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد طرفي النفي والإثبات. "د".

٢ في "ماء": "خطأ".

٣ جمع محشاة، وهي "في الأصل" مبعر الدواب أراد بها هنا أدبار النساء، وفي الحديث محاشي النساء حرام. "ف" و"م". وقال "ماء": "أي: إتيانهن في أدبارهن".

٤ قال الشافعي في "الرسالة" "ص٥٦٠": "فإني أجد أهل العلم قديما وحديثا مختلفين في بعض أمورهم، فهل يسعهم ذلك؟ قال: "الشافعي": فقلت له: الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، لا أقول ذلك في الآخر. قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصا بينا، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسا، فذهب المتأول أو القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه الخلاف في المنصوص".

قلت: وحده أدق مما ذكره المصنف، والله أعلم.." [1]

"وكانوا يبحثون عن أفعاله١ كما يبحثون عن أقواله، وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلا يقول: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوما، فكان عمله للاقتداء محلا بلا إشكال بخلاف غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلا عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا؛ لأنه ليس بمعصوم، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال؛ لم يكن٢ معتبرا في الأفعال، ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق٣ على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع؛ ليتخذ فيها أسوة.

وأما الإقرار؛ فراجع [في المعنى] إلى الفعل؛ لأن الكف فعل، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فكذلك يكون بالنسبة إلى

---

١ وصنفوا في حجيتها وأحكامها كتبا ورسائل، منها: "المحقق من علم الأصول" لأبي شامة "ت٦٦٥هـ"، و"تفصيل الإجمال" للعلائي، و"أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام" لمحمد العروسي عبد القادر، و"أفعال الرسول" لمحمد الاشقر، وهو أوعبها وأحسنها.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ١٣٩/٥

٢ الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به؛ ترخصا لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة. "د".

٣ الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ حجة شرعية شيء آخر. "د".." (١)

"**فالجواب**: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما١ تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد٢ إن حصل؛ وذلك أنه إن كان موافقا٣ قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا؛ فإن كان الأول؛ فلا **إشكال في** عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعا وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفا مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق٤ دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه [لك] ؛ حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال.

---

١ في الأصل: "إذا".

٢ أي: بل يقع الانتفاع به نادرا، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: "أو كان مظنة للحصول". "د".

٣ في "ط": "بقوله".

٤ أي: فيما وافق فيه قوله فعله؛ أما كل ما خالف فيه قوله فعله؛ فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه، وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان؛ لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل، وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي. "د".." (٢)

"المسألة الثانية:

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة **جوابه**؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله؛ والإجماع على عدم صحة مثل هذا١، بل لا يمكن٢ في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٦٥/٥

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٧٣/٥

أمري لك فيما نحن بالجهل٣ به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دلني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواء؛ لعد من زمرة المجانين؛ فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هذا أيضا غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال؛ فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتحد في ذلك النظر٤ أو يتعدد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدد؛ فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان [قد] اطلع على فتاويهم قبل ذلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله، وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه البتة، وقده٥ مر في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب؛ فلا نعيده.

---

١ حكى الإجماع الرازي في "المحصول" "٦/ ٨١" وغيره.

٢ أي: حصوله من العقلاء. "د". وفي "ط" بعده: "في الوقائع".

٣ كذا في "ط"، وفي غيره: "بالجهل".

٤ هكذا في الأصل، وفي "د" و"ط" و"ماء": "القطر".

٥ في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها. "د".." (١)

"حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي؛ إذ كان صائما؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: "كل معنا يا فتى. فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر شهر فأبى فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة. فأبى؛ فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله". فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده١.

وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: "هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا؛ فعليك بالعراق"٢. فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه٣ في **جوابه**، ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه.

فالذي تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها، أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد، فإن عرض **إشكال فالتوقف** أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

---

١ مضت في "٢/ ٤٩٧"، وهي في "رسالة القشيري" "١٥١"، وانظر ما علقناه هناك.

٢ مضى قريبا "ص٣٨٥"، وتخريجه هناك.

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٢٨٥/٥

٣ لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: "فإن كان كذا..." بإيعاز أصحاب مالك لتهييبهم سؤاله بأنفسهم. "د".." (١)

"المسألة السادسة:

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة، فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: "هذا مسكر" وكل [مسكر] ١ خمر أو وكل مسكر حرام"؛ فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضا، وإذا خالف فيها فلا نكير على الجملة لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف فثي أن كل مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يطلق على النيء من عصير العنب، فلا يكون٣ هذا المشار إليه خمرا وإن أسكر، وإذ ذالك لا يسلم أن كل مسكر مر، ويخالف أيضا في أن كل مسكر حرام؛ فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذا [قد] ٤ صارت منازعا فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة النزاع، وهو خلاف ما تأصل.

والجواب: أن تقدم صحيح، وهذا **الإشكال غير** وارد، وبيانه أن

---

١ سقطت من "د" و"ف"، وكتب "د" ما نصه: "لعله سقط هنا كلمة "مسكر" كما يدل عليه لاحق الكلام".

٢ أي: فلا بدع في ذلك، ولا ضرر في طريق المناظرة. "د".

٣ أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب. "د".

٤ ما بين المعقوفتين سقط من "د".." (٢)

"الأول: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ٣٥٥

أقسام شئون الدنيا عند الغزالي ٣٥٧

الثاني: أنها كالظل الزائل والحلم المنقطع ٣٥٧

أما مدح الدنيا:

أولا: بما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى وعلى الدار الآخرة

ثانيا: أنها منن ونعم امتن الله بها على عباده ٣٦٠

الجمع بين الأدلة بما يخرج الشريعة عن التعارض بأنها عن صورة في حالات مختلفة ٣٦٣

أنظار بيان ذلك:

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥/٤٠٠

(٢) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥/٤١٤

الأول: نظر مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفا للحق ومستحقا لتشكر الواضع لها ٣٦٣

الثاني: نظر غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا ٣٦٤

الحجر للسفيه والمبذر ٣٦٦

تفضيل الفقر أو الغنى ٣٦٦

فصل: هو كالتتمة في البيان ٣٦٧

النظر الثاني في أحكام السؤال أو الجواب وهو علم الجدل ٣٦٩

من صنف فيه من العلماء ٣٦٩

المسألة الأولى:

أقسام السؤال بالنسبة للسائل والمسئول ٣٧١

الأول: سؤال العالم للعالم على وجه مشروع؛ لتحقيق ما حصل أو رفع إشكال عن له، أو تذكر ما خشي نسيانه ٣٧١

الثاني: سؤال المتعلم لمثله، كالمذاكرة وغيرها ٣٧١

الثالث: سؤال العالم للمتعلم؛ كالتنبه على موضع إشكال يطلب رفعه أو غير ذلك ٣٧١

أركان فن التربية العلمية ٣٧٢

الرابع: سؤال المتعلم للعالم وهو الأصل ٣٧٢

أحوال السؤال من المتعلم للعالم ٣٧٢-٣٧٣

فقه الإجابات ٣٧٣." [(١)]

"وليه قلنا هذا في الإسلام والصلاة لا يصح.

وأما في غير الإسلام والصلاة فإن تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي، ثم أداء الولي حكم آخر مترتب على الأول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الأحكام المتعلقة بأفعاله، فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس إذ لا خطاب هنا، (إلا أن يقال) اعلم أن المصادر قد تقع ظرفا، نحو آتيك طلوع الفجر أي وقت طلوعه فقوله إلا أن يقال هذا القبيل فإنه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي جميع الأوقات إلا وقت قوله في جواب الإشكال (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا إلا أنه ثبت بالقياس) فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الإشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أي من الحد مع أنها حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال إذ المراد بالأفعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح.

(ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) ؛ لأنه قال في حد الفقه

---

(١) الموافقات الشاطبي، إبراهيم بن موسى ٥/٤٥١

ـــــــQوهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في أصول ابن الحاجب الثاني أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أولا بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر مترتب عليه، وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فإنهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب أداء الحق من ماله، وذلك على الولي، ثم لا يخفى أن تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم، وإن أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالأفعال بأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية؛ لأن كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة، ومعنى جواز البيع صحته، ومعنى كون صلاته مندوبة أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله – عليه السلام – «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع» الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا **والجواب** أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له، وهذا معنى كونها أدلة الأحكام الرابع أنه غير شامل للأحكام المتعلقة." (١)

"العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعني بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج **جواب الإشكال المتقدم**، وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا؛ لأنهما من أفعال القلب.

(والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على

ـــــــQبأفعال القلب، مثل وجوب الإيمان أي التصديق ووجوب الاعتبار أي القياس؛ لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح. الخامس أنه لما أخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لإفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول إذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا؛ لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٢٥

المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى كون السنة والإجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني؛ لأنا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال إن التقييد بالعملية يقيد إخراج مثل جواز الإجماع ووجوب القياس، وهو حكم شرعي.

قوله (والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الإيمان ويدخل مثل كون الإجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما، وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع؛ لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله تعالى إلى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا أو عند الأشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع، إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا ألبتة أي تفسير فسر.

قوله (فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأي." (١)

"بشرائطه وما قيل: إن الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه **فجوابه** أولا أنه مقطوع به فإن الجملة التي ذكرنا أنها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الإجماع عليه قطعية. وثانيا: أن العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه، وثالثا أن الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار كأنه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا **الجواب** على مذهب من يقول إن كل مجتهد مصيب يكون صحيحا، وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم أنه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل وإن لم يثبت في علم الله

ـــــــQشائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن **الإشكال والاختلال**.

قوله (**فجوابه** أولا) مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني، ثم ما ورد به النص أو الإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا القطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية.

قوله (وثالثا) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره أنه لما دل الإجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى، وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد، فإن قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس، وهو أنه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد على كونه ثابتا في نفس الأمر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد.

وأما على تقدير أن المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو ثابت بالنظر إلى الدليل، وإن لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعيا لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٦/١

الظني، وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج، وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم لله تعالى وإلا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه وحله أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه." (١)

"لاحقة لأجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين أقول هذا غير ممتنع، بل واقع فإن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه.

ـــــــــ الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد **الإشكال المشهور**، وهو أنه يجب أن لا تكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وأن يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمشهور في **جوابه** أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك، وهذا ليس من الأعراض والمبحوث عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية ألبتة.

قوله (ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه، بل وقوعه أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية متنوعة أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها، وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالأعراض المبحوث عنها، وإن اتحد الموضوع، وذلك؛ لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٣١/١

وأما الوقوع فلأنهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم." (١)

"القصر بمستقل (التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل) الضمير يرجع إلى غيره. (نحو ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام: ١٠٢] يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه، وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل. وأما الحس نحو ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ [النمل: ٢٣] وأما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف وأما كون بعض الأفراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر، نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف

ـــــــلو ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الأصلي، وبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر**، وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير، وساكت عن سائر التقادير حتى إن مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق ليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير، والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي **وجواب** آخر وهو أنه لولا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض، وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء، فإن قيل جعل المستقل هاهنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره، وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص، وقد يطلق على ما يقابله، وهو المقيد بعدم التراخي والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع، مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي.

(قوله وأما الحس) فيه تسامح؛ لأن المدرك بالحس هو أن له كذا وكذا. وأما أنه ليس له غير ذلك فإنما هو بالعقل لا غير، وفي التمثيل بقوله تعالى ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ [النمل: ٢٣] رد على من زعم أن التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ.

(قوله وأما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس، وإن كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد، إذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بأن يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة – رحمه الله تعالى – أولا برأس البقر والغنم والإبل، وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة.

(قوله ويسمى مشككا) يعني: اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفراده، بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالأولوية أو بالتقدم، والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا؛ لأنه يشك الناظر أنه من قبيل المشترك أو المتواطئ أعني: ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الأفراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٣/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٧٧/١

"حيث إن المخصص يبين أن المخصص غير داخل في العام؛ فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث إنه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة، ومن حيث إنه لا يصح تعليله يبقى العام حجة، وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا، ويرد عليه أنه لما كان المذهب عندكم، وعند أكثر العلماء صحة تعليل فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله، ولا تمسك لكم بزعم الجبائي أن عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة؛ لأن مقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا) فإن المخصص إن لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة، وإن عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أي: لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ، فإنه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام، ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فإنا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق.

(فإن العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس؛ لأن القياس لا ينسخ النص

ــــــــQالعمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام باعتبار الحكم يبطله، والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين، بل وصفه.

(قوله: لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الأول أنه لشبهه بالناسخ فسقط كما سقط الناسخ المجهول، ومعنى إيجابه جهالة العام للشبه الثاني أنه لشبهة بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء، ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق إلى الوهم من قوله فللشبه الأول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بأن الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي.

فإن قيل فيجب أن يصح تعليل المخصص أصلا؛ لأن كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص، ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي: لاستقلاله.

(قوله: على أن احتمال التعليل) يصلح فعلا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الإشكال الوارد على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه، وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام." (١)

"إذ هو لا يعارضه؛ لأنه دونه لكن يخصصه، ولا يلزم به المعارضة؛ لأنه يبين أنه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا) من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بثمن أو باع عبدين إلا هذا

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٨٥

بحصته من الألف يبطل البيع؛ لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء؛ ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد) ففي المسألة الأولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في أن الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام، وفي هذه المسألة

ـــــــQالمخصوص عندكم؛ لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصوص، إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح **جوابا** عن هذا **الإشكال لما** فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل توجب جهالة في العام، فإن قيل المخصص إذا لم يدرك عليه فاحتمال التعليل باق على ما هو الأصل في النصوص، وإذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم، وبعدما تعينت لا يدرى أنها في أي قدر من أفراد العام توجد، وكل ذلك يوجب جهالة العام، وبطلان حجته قلنا لا، بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين، بل وصف كونه يقينا.

(قوله: إذ هو) أي: القياس لا يعارض النص؛ لأنه دون النص فلا ينسخه؛ لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض؛ لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان دون المعارضة، فالقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدر ما تعدى إليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النصف المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته، فإن قيل: فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء؟ قلنا؛ لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا، والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فإنه أيضا ظني، والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد، وقد يقال؛ لأن الأصل الذي يسند إليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من أفراده، فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا، وفيه نظر؛ لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم التناول لشيء من أفراد العام، والكلام في القياس المتناول له وإلا لم يتصور كونه مخصصا، فعدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك، وأيضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل إذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس، وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام.

(قوله فنظير الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بثمن) أي: بثمن واحد، إذ لو فصل الثمن بأن قال بعتهما بألف كل واحد." (١)

"للتبعيض إذا دخل على ذي أبعاض.

(كما في كل من هذا الخبز، ولأنه متيقن) أي البعض متيقن لأن من إذا كان للتبعيض فظاهر، وإن كان للبيان فالبعض مراد فإرادة البعض متيقنة، وإرادة الكل محتملة.

(فوجب رعاية العموم، والتبعيض، وفي المسألة الأولى هذا مراعى لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فإن المخاطب إن شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض، وهذا الفرق، والفرق الأخير في

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٨٦/١

أي مما تفردت به.

(ومنها ما في غير العقلاء، وقد يستعار لمن فإن قال: إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة فولدت غلاما، وجارية لم تعتق لأن المراد الكل، وإن قال طلقي نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا، وقد مر وجههما) .

ـــــــQالمفعول، ولو سلم فالمفعول " عتقه " لا كلمة " من " وضعه ظاهر، وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض، والبيان، والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل، وإرادة الكل محتملة فيجعل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع، وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من، وتبعيض من بأن يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية، وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم، وأما على تقدير الترتيب ففيه **إشكال لأنه** يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد، ويمكن **الجواب** بأن تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطل لا اطلاع عليه، والظاهر من إعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبعيض، وهاهنا نظر، وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه، وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن، وهو ظاهر

[من ألفاظ العام ما في غير العقلاء]

(قوله: ومنها ما في غير العقلاء) هذا قول بعض أئمة اللغة، والأكثرون على أنه يعم العقلاء، وغيرهم فإن قيل ففي قوله تعالى ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة قلنا بناء الأمر على التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرا.

(قوله: وقد مر، وجههما) أما، وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو أن ما عام، ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع.

وأما وجه قول أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – فهو أن من للتبعيض فيجب أن يكون." (١)

"مجتمعا ليس لأنه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز، وهذا بحث في غاية التدقيق.

(مسألة: حكاية الفعل) لا تعم لأن الفعل المحكي عنه، واقع على صفة معينة نحو «صلى النبي – عليه السلام – في الكعبة» فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فإن ترجح بعض المعنى بالرأي فذاك، وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله – عليه السلام –، وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي – رحمه الله تعالى – لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١١١/١

بعض أجزاء الكعبة، ويحمل فعله – عليه السلام – على النفل، ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله – عليه السلام –، والتساوي بين الفرض، والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا.

(وأما نحو «قضى بالشفعة للجار» فليس من هذا القبيل، وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى، ولأن الجار عام) **جواب إشكال هو** أن يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه – عليه السلام – قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فأجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي – عليه السلام – الشفعة ثابتة للجار، ولئن سلمنا

ـــــــهالمانعة عن ذلك، وهي أن هذا الكلام للتشجيع، والتحريض على الدخول أولا على ما ذكرنا، وليس أيضا مستعار المعنى كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز، وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لأن معناه أن السابق يستحق النفل، وأنه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعار البعض معنى كل من دخل أولا فإن قوله الكل الإفرادي يدل على أمرين معناه أن مدلوله مجموع الأمرين إذا ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فإن قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل، وهاهنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق، والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع، ولهذا لا يستحق الواحد ولا الأمر الثاني أي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع، ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد، وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم إرادة المعنى الثاني، واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته، وجعلوا استحقاق المفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى

[مسألة حكاية الفعل لا تعم]

(قوله: مسألة) تحرير النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي – عليه السلام ـ." (١)

"الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع، وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما) فإن المطلق يوجب أجزاء غير المتتابع، والمقيد يوجب عدم أجزائه.

(هذا إذا كان الحكم مثبتا فإن كان منفيا نحو لا تعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق أصلا له أن المطلق ساكت، والمقيد ناطق فكان أولى لأن السكوت عدم) فنقول في **جوابه** نعم إن المقيد أولى لكن إذا تعارضا، ولا تعارض إلا في اتحاد الحادثة، والحكم كما ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متتابعات.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١١٥/١

(ولأن القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي) أي نفي الحكم عند عدم الوصف

ـــــــQأعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة، ولا تملكني رقبة كافرة فإن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها عنه، وهذا يوجب تقييد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة. حمل المطلق على المقيد فإن قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد، وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لأن المقيد إنما قيد بالكافرة والمطلق إنما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقيد المطلق بذلك القيد لكن إن كان القيد موجبا فبإيجابه، وإن كان منفيا فبنفيه، وهاهنا قيد الكافرة منفي فقيد إيجاب الإعتاق بنفي الكافرة، وهو المؤمنة، ونقل عن المصنف أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد أو غيره لأنه في مقابلة إجراء المطلق على إطلاقه، ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا **الإشكال بتقييد** الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة، وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد، وسيجيء أن إيراد **الإشكال المذكور** ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم، وإن اتحد فإما أن يكون منفيا أو مثبتا فإن كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلا، ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد، وإن كان مثبتا فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد فإن اختلفت ككفارة اليمين، والقتل فلا حمل خلافا للشافعي، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق، والتقييد في السبب، ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين، ومقيدا بالإسلام في الآخر، وإلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة ﴿فصيام ثلاثة أيام﴾ [البقرة: ١٩٦] ، وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب إجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به، والمقيد يوجب عدم إجزائه لمخالفة المأمور به، وفي هذا المثال أشار إلى **الجواب**." (١)

"الوصف فإنه لما قال ﴿فتحرير رقبة﴾ [النساء: ٩٢] فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال ﴿مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢] لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا، ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء، وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا.

(ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا **جواب** **إشكال مقدر**) ، وهو أن يقال نحن نعدي القيد، وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا، ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لأن القيد) ، وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيد، وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم، وهو نفي الإجزاء

ـــــــQوغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس إجزاء المقيد، ولا عدم إجزاء غير المقيد لا

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١١٩

يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي، ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لأنا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد، ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي، ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا، ولكن للخصم أن يقول إن المعدى هو وجوب القيد لا إجزاء المقيد، ولا نسلم أن النص المطلق يدل على وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيد أو غيره، وبهذا يندفع ما يقال إنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم إجزاء غير المقيدة كالكافرة في كفارة اليمين لأن غاية الأمر أن يجمع فيه نصان مطلق، ومقيد تقديرا، ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق، والمؤمنة به، وبالنص المقيد أيضا، ولا امتناع في اجتماع النص، والقياس في حكم واحد على أنا نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق، والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل، واجب اتفاقا كما مر.

(قوله: لأن القيد يدل على الإثبات في المقيد، والنفي في غيره) فإن قلت هذا صريح في أن النفي أيضا مدلول النص كالإثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من أنه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة أصلا، وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي، ولا يصح أن يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته." (١)

"في الرقبة الكافرة فثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين.

(والأول) ، وهو إجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) ، وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) ، وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهي) أي التعدية (في المثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بعين تعدية العدم، وإن كانت غيرها فهي مقصودة منها أي، وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد، وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم، وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا، وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أن تعدية القيد (لإثبات ما ليس بحكم شرعي) ، وهو عدم إجزاء الكافرة فإنه عدم أصلي.

(وإبطال الحكم الشرعي) ، وهو إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) ، وهو قوله تعالى في كفارة اليمين ﴿أو تحرير رقبة﴾ [المائدة: ٨٩] .

(وكيف يقاس مع ورود النص) فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه.

(وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) **جواب** عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد إن اقتضى القياس حمله، وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الأفراد قصدية، ودلالة المطلق عليها ضمنية، والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا، وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام

ـــــــQكما لا يخفى على الناظر في السياق، والسياق قلت تسامح في العبارة، والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٢٢/١

إجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي.

(قوله:، ودلالة المطلق عليها) أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة، والمراد دلالته على الأفراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى ﴿فتحرير رقبة﴾ [النساء: ٩٢] إنما يدل على وجوب إعتاق رقبة ما.

(قوله: لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الإشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل إبطال حكم الإطلاق بالقياس، وإنما أورده في المحصول جوابا عما قيل إن قوله: أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من إعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لا يجزيه إلا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا، وأنه غير جائز

[فصل حكم المشترك]

(قوله: فصل حكم المشترك التأمل) في نفس الصيغة أو غيرها من الأدلة، والأمارات ليترجح أحد معنييه أو معانيه، ولما." (١)

"دخلا في السبب) ، والمذهب عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد، وإن اتحدت الحادثة إذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر.

(وقيدتم قوله تعالى ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ [البقرة: ٢٨٢] بقوله تعالى ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] مع أنهما في حادثتين) قال الله تعالى ﴿فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] فأجاب عن الإشكالين المذكورين بقوله (لأن قيد الإسامة إنما يثبت بقوله - عليه السلام - «ليس في العوامل، والحوامل، والعلوفة صدقة» ، والعدالة بقوله تعالى ﴿إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة﴾ [الحجرات: ٦] .

(فصل حكم

ـــــــQجاز، وإلا فلا، وقيل يجوز فيه، وإن لم يجز في المفرد، وذهب المصنف إلى أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة، ولا مجازا أما حقيقة فلأنه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة، وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل له جزء، واللازم باطل بالاتفاق فإن منع الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للمجموع فجوابه أن استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في أحد المعاني، ولا نزاع في صحته فإن قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة أنه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من المعنيين على أنه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٢٣

هو المراد، وحينئذ لا يلزم إلا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين، والأمر كذلك فجوابه أنه إذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فإما أن يكون موضوعا له بدون الآخر أي بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه إذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع، وعلى التقديرين يثبت المدعي إما على الأول فظاهر، وإما على الثاني فلأن وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه، ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن إلا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة أن اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادة هذا المعنى خاصة، واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب إرادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في إطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر، والاجتماع معه بحسب الإرادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة، وهو باطل بالضرورة، وإليه أشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه." (١)

"الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ [الأحزاب: ٥٦] فإن الصلاة من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة استغفار، وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا إشكالا فاسدا، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي، وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا، وهذا الإشكال من قبلنا فاسد لأنا لا نجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه، والجواب الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى، وملائكته في الصلاة على النبي – عليه السلام – فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية

ـــــــQالكلام، وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الأفعال المذكورة إنما يلزم إذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركاكة في مثل قولنا إن السلطان قد أطلق زيدا أو الأمير قد خلع عليه فاخدموه، وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد هاهنا أن الله تعالى يرحم النبي، ويوصل إليه من الخير ما يليق بعظمته، وكبريائه، والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له، والثناء عليه فكان كلاما حسنا.

(قوله: ولما بينوا) يعني أن ذكر اختلاف المسند إليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الناس دعاء يشعر بأن معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف، ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع متعددة ليلزم الاشتراك.

(قوله: هذا جواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لإيجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة، وتجويز أن يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجاز.

(قوله: إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لأنه أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف، ونواهيها على ما

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٢٥

هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين، وإن أريد امتثال حكم التكوين، والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا، وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف فالأظهر في **الجواب** عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على أن المراد بالسجود الأول الانقياد، والخضوع، وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الأرض، وبالثاني سجود." (١)

"كان المهر عليه، والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها.

(وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فأولى) أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما أي بلفظ النكاح، والتزويج (لأنهما صارا علمين لهذا العقد) **جواب** إشكال، وهو أن يقال لما قلت إن النكاح، والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى اللغوي.

(وكذا ينعقد) أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب، وهو ملك المتعة، والجملة عطف على قوله، (وكذا نكاح غيره عندنا) فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح إرادة البيع أو الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة فيذكر، ويراد به ملك الرقبة.

(قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح إطلاق المسبب على السبب (إذا كان) أي السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب.

(كالبيع للملك مثلا فإن الملك يصير كالعلة الغائبة فإن قال إن ملكت عبدا فهو حر أو قال إن اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الأول) رجل قال: إن ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط، وهو ملك

ــــــــــQأن من أباح طعاما لغيره فهو إنما يبتلعه على ملك المبيح، وكذا الوصية لأنها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة إلى ما بعد الموت، والهبة توجب إضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض، ولا يبقى ذلك الضعف إذا استعملت في النكاح لأن العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة الهبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها، واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة، والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كاف في المجاز، ولا حاجة إلى ما اعتبره فخر الإسلام - رحمه الله تعالى - من الاتصال بين السببين أيضا أعني ألفاظ التمليك، وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة، والآخر بغير واسطة.

(قوله: فإن قال) تفريع وتمثيل لصحة إطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علة مشروعة للحكم، والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة الغائية، وإنما وضع المسألة في عبد منكر لأنه لو قال: إن ملكت هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٢٨

الآخر في فصل الملك أيضا لأن الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين، ويلغو في المعين لأنه يعرف بالإشارة إليه.

(قوله: وهذا بناء) يعني أن قوله إن ملكت أو اشتريت عبدا في معنى أن." [١]

"والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة، ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد، والأخت من الرضاعة، ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الأصل الذي نحن فيه.

(فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة، والطلاق، لإزالة ملك المتعة، وتلك الإزالة سبب لهذه) أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة إذ هي تفضي إليها، (وليست هذه) أي إزالة ملك المتعة.

(مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي – رحمه الله تعالى –) لما قلنا إنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب.

(ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة) **جواب** إشكال، وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة، ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (إذ كل منهما إسقاط مبني على السراية، واللزوم) اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع، والإجارة، والهبة، ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق، والعتاق، والعفو عن القصاص، ونحوها فإن فيها إسقاط الحق، والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض، وباللزوم عدم قبول الفسخ، وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا.

(لأنها لا تصح بكل، وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع، ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتقاد، والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح، والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية، ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوي، وطار عن وكره، ومنه عتاق الطير، ويقال عتقت البكر إذا أدركت، وقويت فنقله الشرع إلى القوة المخصوصة.

(فإن

ـــــــQأن السبب إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب، ولا يصح إطلاق المسبب عليه.

(قوله: فإن العتق) أي هذا التصرف الذي هو الإعتاق موضوع في الشرع لغرض إزالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من أن الإعتاق إثبات القوة لا إزالة الملك فإن قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية، والمسببية بين المعنى الحقيقي، والمجازي ليكون إطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا، وهاهنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه، ويجعله كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع، والهبة الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقبة في إثبات ملك المتعة.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٤٧

(قوله: لأنها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع اشتراكهما في الوجود، والحدوث، وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار." (١)

"قيل الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة – رحمه الله تعالى –) على ما عرف في مسألة تجزي الإعتاق.

(والطلاق إثبات القيد فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما.

(قلنا نعم) يعني أن الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – في مسألة تجزي الإعتاق (لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي أي إزالة الملك) لا بمعنى أن الشارع وضع الإعتاق لإزالة الملك فالمراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة أي يراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع، وضعه له فيرد على هذا أن الإعتاق في الشرع إذا كان موضوعا لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة فأجاب بقوله (فيسند إلى المالك مجازا لأنه صدر منه سببه، وهو إزالة الملك) فيكون المجاز في الإسناد كما في أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أي الإعتاق (عليها) أي إزالة الملك (مجازا) بقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند.

(فإن قيل ليس مجازا) هذا **إشكال على** قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق ــــــــمنه، وهذا غير متحقق بين الطلاق، والعتاق لأنهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ المنقولة، والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن إزالة الحبس، ورفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته، وأطلقت البعير عن عقاله، والأسير عن إساره فنقل إلى رفع قيد النكاح فإن المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج، والبروز بلا إذنه، والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة، والغلبة يقال عتق الفرخ إذا قوي، وطار عن، وكره، وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع إلى إثبات القوة المخصوصة من المالكية، والولاية، والشهادة، ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فإن قيل لو كان معنى الإعتاق إثبات القوة المخصوصة لما صح إسناده إلى المالك في مثل أعتق فلان عبده إذ ليس في وسعه إثبات تلك القوة بل مجرد إزالة الملك **فجوابه** من وجهين: الأول: أنه مجاز في الإسناد حيث أسند الفعل إلى السبب البعيد كما في قوله تعالى ﴿ينزع عنهما لباسهما﴾ [الأعراف: ٢٧] فإن الملك سبب فاعلي لإزالة الملك، وهي سبب لإثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لإنشاء العتق لأنا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لأن الإنشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الإخبارية فلا بد من صدور إزالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء في فصل الاقتضاء، والثاني أنه مجاز في المسند حيث أطلق الإعتاق الموضوع لإثبات القوة على سببه الذي هو إزالة الملك، وكلا الوجهين ضعيف إذ لا يفهم من الإعتاق لغة، وعرفا، وشرعا إلا إزالة الملك، والتخليص." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٤٩

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٥٠

"من إزالة القيد، وليست) أي إزالة الملك (لازمة لها) أي لإزالة القيد.

(فلا تصح استعارة هذه) أي إزالة القيد (لتلك) أي لإزالة الملك.

(بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) كالأسد الشجاع.

(وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق.

وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) ، وهذه المسألة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب دون العكس.

(ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) **جواب** إشكال، وهو أن يقال إذا

ـــــــQالإدراك باللمس، ونحوه.

(قوله فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه، وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين، ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس، وبالعكس، وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر، وجعله هو هو، وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان.

(قوله: وكذا إجارة الحر) يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد إجارة، ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد، ولو قال بعت عبدي أو داري منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعا لإمكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز، وهو بيان المدة، وإن ذكر المدة فإن لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه، وإن سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد إجارة لأن إطلاق البيع على الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم إذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الأسرار، وقيل ينعقد صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة.

(قوله: ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الإجارة بلفظ البيع المضاف إلى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا، ولا يلزمنا هذا إشكالا، (وإلا فعدم الصحة لازم قطعا) .

قوله (ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة) يريد أن ما ذكروا من إطلاق اسم السبب على المسبب إنما يصح في البيع، والملك لأن الملك مسبب عنه ثابت به، ولا يصح في غيره لأنه ليس البيع، والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق، والإيلاء، والظهار لا الإعتاق سببا لإزالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو ببينونة لا تحمل الملك بالنكاح إلا بعد التحليل، ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالإجارة لاختصاصه بالخلود عن ملك الرقبة، واسم السبب إنما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه الإطلاقات من قبيل الاستعارة." (١)

"هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر، فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري **إشكال وهو** قوله (يرد عليه أنه إن

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٥٢/١

كان هذا موجبه يكون يمينا وإن لم ينو) أي اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو

ـــــــQوالإثبات فعند أبي يوسف – رحمه الله تعالى – الخامس يمين، والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين، وهما معنيان مختلفان فموجب الأول الوفاء بالملتزم، والقضاء عند الفوت لا الكفارة، وموجب الثاني المحافظة على البر، والكفارة عند الفوت لا القضاء، واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم عرفا ولغة، ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فإرادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز، وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه أي لازمه المتأخر يمين لأن النذر إيجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا، وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضده، وتحريم المباح يمين لقوله تعالى ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ [التحريم: ٢] أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي – صلى الله عليه وسلم – مارية أو العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف – رحمه الله تعالى – الموجب هو نفس اليمين، وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذر الذي هو جائز الترك في نفسه إذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه أي حكمه، ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم، ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام، ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث إنه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز، وقد يكون من حيث إنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه، وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع، فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها، واليمين لازم لها فلا جمع، وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا." (١)

"وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد، فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين، أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للإرادة فيما نواهما وأما اليمين فبالإرادة، وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أوردته إشكالا وهو قوله (فإن قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة) لأن هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فإذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٧٢/١

ـــــــــ لا كون اللفظ حقيقة ومجازا، وكيف يتصور ذلك، والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له، ولهذا عدل المصنف – رحمه الله تعالى – في تحرير المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا.

(قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال) يعني أصل الإشكال المتوهم على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الإشكال الوارد على جواب القوم فإنه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا، ولا معنى للجمع إلا هذا فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها، واعلم أن الإشكال المذكور إنما وقع في خاطر المصنف – رحمه الله تعالى – على سبيل التوارد، وإلا فقد نقله صاحب الكشف عن الإمام السرخسي مع الجواب بوجهين الأول أنه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية، والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر، ولا يتوقف على القصد إلا أن كونه يمينا يتوقف على القصد لأن الشرع لم يجعله يمينا إلا عند القصد بخلاف شراء القريب فإن الشرع جعله إعتاقا قصد أو لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الأئمة السرخسي – رحمه الله تعالى – أن كلمة الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس – رضي الله تعالى عنهما – دخل آدم الجنة فالله ما غربت." (١)

"لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة إذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة إذ هي عبادة مالية يمكن أداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل (لأن الشركة إنما تثبت إذا افتقرت الثانية ففي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط أيضا لأن الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت إذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وإن كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الجزاء فتكون الواو على أصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فإن إظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكرنا أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يراد إشكالا لأنها جملة تامة غير مفتقرة إلى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فأجاب بأنها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع أنها جملة تامة لأن مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجع كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء وإذا كانت معطوفة على الجزاء

ـــــــــ صدقة الفطر، والعشر، والخراج لما فيها من معنى المعونة.

(قوله يمكن أداء الوالي عنه) يعني عدم لزوم العبادات عليه إنما هو لعجزه عن الأداء نظرا له، ولا عجز عن أداء الماليات لأنها تتأدى بالنائب. والجواب أنه لا بد في الإنابة اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء، وهذا لا يوجد في الصبي.

(قوله فدليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد، فإن قلت إنما يتم ذلك لو كان عدم قبول

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٧٣

الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الأمر كذلك فإن الإنسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب، وهذا أمر مناسب لإزالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا، ثم إنه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فإن منهم من لا ينزجر بالإيلام باطنا وقوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ [النور: ٤] من قبيل ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ [الشرح: ١] ، وهو أب لغ من لا تقبلوا شهادتهم، وأوقع في النفس لما فيه من الإبهام ثم التفسير.

(قوله ودليل عدم المشاركة قائم في." (١)

"المحض لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله إن لم آتك فأتغدى عندك حتى إذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا) أي للعطف المحض (نظير في كلام العرب بل اخترعوه) أي الفقهاء استعارة

(حروف الجر الباء للإلصاق والاستعانة فتدخل على

ـــــــQسببية الأول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص آخر مثل أسلمت كي أدخل الجنة، وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول، ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا إليه كالإتيان إلى التغدي، وإذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب، وظاهر كلام فخر الإسلام - رحمه الله تعالى -، وإليه ذهب المصنف أن حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البر، وإلا فلا حتى لو لم يأت أو أتى، ولم يتغد أو أتى وتغدى متراخيا حنث، والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها أن الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال، وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر، وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الإتيان متصلا أو متراخيا في جميع العمران أطلق الكلام، وفي الوقت الذي ذكره أن وقته مثل إن لم آتك اليوم حتى أتغدى، وقال فخر الإسلام - رحمه الله تعالى - إذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غيره متراخ فقد بر، وأورد عليه أنه إذا لم يتغد عقيب الإتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ، **وجوابه** أن المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الإتيان بأن يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ، **والإشكال إنما** نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الإتيان الأول المدلول عليه بقوله إذا أتاه، وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال إن المسألة موضوعة في المؤقت أي إن لم آتك اليوم، والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ، واعلم أن قوله حتى أتغدى بإثبات الألف ليس بمستقيم، والصواب حتى أتغد بالجزم مثل فأتغد لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل، وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى، وبطلان الحكم.

(قوله بل اخترعوه) يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو، ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب، ولكونها للتعقيب بشرط الغاية

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/١٩٥

فاستعمل المقيد في المطلق، ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن مما يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا، ولفظ فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – صريح في أنها." (١)

"محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم؛ لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله فلأجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ [التوبة: ٣٦] مفسر؛ لأن قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا، وقوله – عليه السلام – «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» محكم؛ لأن قوله «إلى يوم القيامة» سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض، وإذا خفي فإن خفي لعارض يسمى خفيا، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو بل نقلا فمجمل أو لا أصلا فمتشابه، فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر، فينظر إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم، ولنقصان لا، والمشكل إما لغموض في المعنى نحو ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ [المائدة: ٦] فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع **الإشكال في** الفم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى) . حتى وجب غسله في

ـــــــعلى سبيل التغليب، وهو باب واسع في العربية، ولهذا يتناوله الأمر في قوله تعالى ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ [البقرة: ٣٤] بل **الجواب** ما مر أن الاستثناء ليس بتخصيص فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ [التوبة: ٣٦] ، أيضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا: المراد الاحتمال في زمن الوحي، وأما بعده فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم (قوله والكل) أي الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم يوجب الحكم، أي يثبته قطعا، ويقينا، وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا؛ لأن الاحتمال، وإن كان بعيدا قاطع لليقين، ورد بأنه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل، والحق أن كلا منهما قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر، والمفسر عليهما، والمحكم على الكل؛ لأن العمل بالأوضح، والأقوى أولى، وأحرى، ولأن فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ [النساء: ٢٤] ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾ [النساء: ٣] نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به، وقوله – عليه السلام – «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت، وقوله – عليه السلام – «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» مفسر فيعمل به (قوله، وإذا خفي) أي المراد من اللفظ فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض،." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢١٦/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٤١/١

"والحذف خلاف الأصل (فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير) أي في طلب العلم، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف) أي عن طلبه، وهذا **جواب** إشكال، وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب، فإن رياضة البليد تكون بالعدو، ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (، وهذا أعظمهما بلوى، وأعمها جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل، والعالم، وإنما كان أعظمهما بلوى؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى، ويفوضه إليه، ويلقي نفسه في مدرجة العجز، والهوان، ويتلاشى علمه في علم الله، ولا يبقى له في بحر الفناء اسم، ولا رسم

ــــــQالراسخين يعلمون تأويل المتشابه به عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على إلا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ، أي هم يقولون، والحذف خلاف الأصل، وهكذا صرح جار الله في الكشاف، والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل، وفيه نظر؛ لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعني الراسخون لعدم الالتباس.

(قوله فكما ابتلي) لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة؛ لأن الخطاب بما لا يفهم، وإن جاز عقلا فهو بعيد جدا، وتخصيص الحال أعني يقولون بالمعطوف مع أن الأصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا، ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل: ما جاءني إلا زيد وعمرو، أي لا بكر ولا خالد، أشار إلى **الجواب** بأن فائدة الخطاب بالمتشابه هي الابتلاء فإن الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل؛ لأن العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به، وإنما قال: ضرب من الجهل؛ لأنه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا، فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء، ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر، وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى؛ لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد، وأعمها جدوى، أي نفعا؛ لأنه أشق فثوابه أكثر فإن قيل: ما من آية إلا، وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من أحد، وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه أجيب بأن التوقف مذهب السلف إلا أنه." (١)

"الثاني هو أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث، وفي قوله أنت طالق طلاقا، لا شك أن طلاقا هو صفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث.

فنقول: إذا نوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوفا تقديره: أنت طالق لأني طلقتك تطليقات، وقوله ثلاثا أنت الطلاق إذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات، وقع عليك التطليقات الثلاث، وأما على **الجواب** الأول فلا يجيء هذا **الإشكال إذ** لم يقل: إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك، والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث، وإن كان صفة للمرأة، وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس، وهو

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٤٥/١

اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم، والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي، ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أن المجموع من حيث هو المجموع، والمجموع في الطلاق هو الثلاث، وقوله فإن قيل ثبوت البينونة هذا **إشكال على** بطلان نية الثلاث في أنت طالق، وتقريره أنكم قلتم إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي

ـــــــــقالاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت هاهنا، وهو النقض، وهو لا يندفع إلا بما ذكره المصنف – رحمه الله تعالى –.

(قوله لأن المقتضى في اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون.

(قوله أي إذا كان كالملفوظ) شرط، **جوابه** قوله: لا يدل على العدد بل على الواحد، وقوله لكنه اسم جنس تقديره إذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعني أن صحة نية الثلاث في أنت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل إرادة أحد معنيي المشترك أو أحد نوعي الجنس في باب المقتضى، وهو جائز، وذلك أن البينونة قد تطلق على الخفيفة، وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال، وعلى الغليظة، وهي القاطعة لحل المحلية بأن لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فإن كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا، وإلا لكان جنسهما لهما.

(قوله لكن لا يصح فيه) أي في المقتضى نية عدد معين فيه، أي كائن في المقتضى، وهذا تكرير لما سبق، وزيادة توضيح للمقصود بأنه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم، ولا على أنه مجاز.

(قوله لأنه لا يتصور فيهما) أي في النوعين الأقل المتيقن يشكل بما قالوا: إنه إذا لم ينو شيئا تعين الأدنى، أي الخفيفة؛ لأنه المتيقن.

(قوله؛ لأن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا) وإنما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو إزالة." (١)

"لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله: أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث، وقوله قلنا نعم لكن البينونة **جواب** عن هذا **الإشكال**، ووجهه أنا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة، وهي التي يمكن رفعها، والغليظة، وهي التي لا يمكن رفعها، وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما، ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى، وكذلك نية أحد النوعين؛ لأنه لا بد أن يثبت أحدهما، ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى، ولا دلالة له على الأفراد أصلا؛ ولأن المقتضى ثابت ضرورة، ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة، وهو الأقل المتيقن، ولا كذلك في النوعين؛ لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن؛ لأن الأنواع لا تكون

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٢٧٠

إلا متنافية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين.

وأيضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطليقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا، وقوله، ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط، ولا يمكن أن يقال: إن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فإن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا، وقوله، ومما يتصل بذلك أي بالمقتضى هو المحذوف، واعلم أنه يشتبه على بعض

ـــــــــQالملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا، ولا إزالة لحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين إليه، وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له.

(قوله، ومما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى إن كثيرا من الأصوليين جعلوه من المقتضى، وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة، وبعضهم فرقوا بأن المحذوف مفهوم يغير إثباته المنطوق، والمقتضى مفهوم لا يغير إثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص، وتكون دلالته على معناه عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء، وفيه بحث؛ لأنه إن أريد توجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه، فلا تغيير في مثل فانفجرت، أي فضربه فانفجرت، وقوله تعالى حكاية ﴿فأرسلون - يوسف أيها الصديق﴾ [يوسف: ٤٥ - ٤٦] ، أي أرسلوه فأتاه، وقال: أيها الصديق، ومثل هذا كثير في المحذوف، وإن أريد أن عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى

[فصل مفهوم المخالفة]

[شرط مفهوم المخالفة]

(قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم إلى مفهوم الموافقة، وهو أن يكون المسكوت عنه، أي غير المذكور موافقا للمنطوق، أي المذكور في الحكم إثباتا ونفيا، وإلى مفهوم مخالفة، وهو أن يكون المسكوت." (١)

"ونحوهما) أي إن دل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله، وهو كفر، ويلزم الكذب في: زيد موجود؛ لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا (ولإجماع العلماء على جواز التعليل) فإن الإجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه؛ لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (، وإنما فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالإكسال (من اللازم، وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عيانا، ومرة دلالة) **جواب** عن إشكال، وهو أن يقال: لما قلتم إن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الإنزال، والإنزال أمر خفي فيدور الحكم مع دليل الإنزال، وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٧١/١

(ومنه) أي من مفهوم المخالفة، هذه المسألة، وهي (أن تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي – رحمه الله تعالى –) أو نقول تخصيص الشيء مبتدأ، ومنه خبره، وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي، وهو الراجع إلى تخصيص الشيء، وقوله

ــــــQالحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفي أولى.

، وبأن ما يكون مؤثرا في إثبات شيء لا يكون مؤثرا في إثبات ضده، ورد كلاهما بأنه لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق، ونفيه عن محل آخر بالمفهوم، ويدل على إثبات شيء في محل، وإثبات ضده في غير ذلك المحل، وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا إثباتا (قوله، وهو) أي اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة، والإجماع على وجوب الغسل من الحيض، والنفاس

[تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه]

(قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) أي نقض شيوعه، وتقليل اشتراكه، وذلك بأن يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة، وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر، ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بإحدى صفتي الذات، واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه: الأول أنه المتبادر إلى الفهم عرفا، ولهذا يستقبح مثل: الإنسان الطويل لا يطير، وأجاب بأن الاستقباح إنما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال، والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، وفيه نظر؛ لأن مرادهم أن كثيرا من أهل اللغة فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية، والغرض من المثال التنبيه." (١)

"مضمون أصلا إذا لم يكن عامدا في الترك.

(وإذا ثبت في الصوم، والصلاة، وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة، والاعتكاف قياسا، وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت، وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء) جواب إشكال مقدر، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو ﴿فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] فيكون، واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في جوابه، وما ذكرنا من النص لإعلام إلخ، وأيضا (لا يرد قضاء الاعتكاف، والمنذورات قياسا؛ لأن القياس مظهر لا مثبت فإن قيل فهذا الأصل) ، وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان، ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف

ــــــQما هو مشروع له في وقت آخر، ويماثله في الهيئات، والأذكار حسا، وعقلا، وفي إزالة المأثم شرعا، وإن لم يماثله في

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢٧٤/١

إحراز الفضيلة فإن قيل: الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا: نعم إذا كانت الصفة مقصودة، والوقت ليس كذلك؛ لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى، ومخالفة الهوى، وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات، وامتناع التقديم على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فإن قيل: الفائت يقابل بالمثل أو الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا: قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل إذا لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت، وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله – عليه السلام – «رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان» ، ويثبت تحقيق الإثم في العمد بالنص، والإجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته، ثم الظاهر من كلام القوم أن يراد الآية، والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على أن الواجب من الصوم، والصلاة لا يسقط بخروج الوقت إلا أن المصنف – رحمه الله تعالى – قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله إذا كان عامدا وهو أنه إذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا، وذلك؛ لأن الشرع جعل جزاء الترك غير عامد، وهو الإتيان بالصوم في أيام أخر، والصلاة في وقت آخر، من غير تعرض لشيء آخر بل مع إيماء إلى أنه بمنزلة المأتي به في وقته، ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم، والصلاة لخروج الوقت إلا أنه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة.

وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب، وفي الصلاة بنص الحديث، وكلاهما معقول المعنى؛ لأن خروج الوقت لا يصلح مسقطا، ولا عجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم، والصلاة كالمنذور، والاعتكاف قياسا عليهما بجامع أن كلا منهما عبادة، وجبت بسببها فإن قيل: هذا حجة عليكم لا لكم؛ لأن وجوب قضاء الصوم، والصلاة ثبت بنص الكتاب." (١)

"بقاء النصاب أبدا، فإن اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى فوات أداء الزكاة، فإنه إن أخر أداء الزكاة خمسين سنة، ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء، وأيضا لا ينقلب اليسر عسرا، فإن اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته أن لا يثبت يسرا آخر أنه

ـــــــQالكامل، وهو التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بأن تكون الأمور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر، فإنه دليل التأكيد، وأنه لا بد من الأداء ألبتة.

(قوله: لأن ذا) أي: كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل أداء الصوم لأن هذا العجز لا يتحقق إلا في آخر العمر، وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال.

(قوله: حتى إن تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقة المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الإعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الإعتاق.

(قوله: إلا أن المال هاهنا غير عين) فبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر**، وهو أن الواجب في الكفارة يعود به هلاك المال

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٣١٢

بإصابة مال آخر قبل الأداء، ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة.

(قوله: واعلم) اعترض – رحمه الله تعالى – على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال، وثانيا بأنا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين، وهو النماء مثلا دون الآخر، وهو البقاء، فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر، **والجواب** عن الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال، ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا، ويدا، وإنما حق الفقير في أن يعين محلا للصرف إليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا، ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الأرش حتى هلك لا يوجب الضمان، وعن الثاني أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسرا أو سهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا، وليس المراد أن نفس اليسر يصير عسرا، فإنه محال عقلا، وإنما يصير اليسير عسيرا، وبالعكس فليتأمل إنه الميسر." (١)

"في خاطري، ولم أذكر له **جوابا** في المتن فيخطر ببالي عنه **جواب**، وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص، وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد، وأما في الفجر فإن كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل، فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل.

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء؛ لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه، وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب؛ لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة، وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت، وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء.

(فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول إنه إذ لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت

ـــــــــــبعد الوقت، إذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فأتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء، وظاهر أن شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا **إشكال**، وقد يجاب عن **إشكال الفجر** بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة، بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها، وأما **جواب** المصنف – رحمه الله تعالى – ففيه نظر؛ لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر، فعند الإتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة، وذهب بعض المشايخ إلى أن ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه أنه إذا شرع فكل جزء إلى آخر الصلاة

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٣٨٧/١

سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لأدائه، وعلى هذا لا يرد أصل السؤال في العصر الممتد؛ لأن الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص.

(قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت في حق القضاء إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا، إذ لو كان السبب في حق الأداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت، ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر.

(قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فإن قيل السبب، وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا: لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة." (١)

"إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا.

(ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة؛ لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه، ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا، والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له، وضع الشرائع، وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات، ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية، ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب) هذا جواب إشكال، وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال.

(لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو وجوب التعيين بالنية، وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعواض وتقصير العباد) .

(وأما القسم الثاني) وهو أن يكون

ـــــــــــــــــــــــــــــالكمال؛ لأن نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة، فإذا مضى خاليا عن الفعل زالت مخليته، وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل، ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكر شمس الأئمة - رحمه الله تعالى -، وقد يجاب بأن الأجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للأكثر الصحيح على الأقل الفاسد.

(قوله ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت) ، وهو ما إذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في أول الوقت لا يكون إتيانا بالأداء الواجب وبالمأمور به؛ لأنا نقول بعد الشروع يجب الأداء، ويتوجه الخطاب على ما مر.

(قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب، ويسمى الواجب، الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بأن يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بأن ينوي ذلك، وهذا يعلم بطريق الأولى، وذلك لأن تعيين الأسباب والشروط من وضع الشرائع، وليس للعبد ذلك، وإنما للعبد الارتفاق فعلا أي اختيار فعل فيه رفق، وليس

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٣٩٨/١

ذلك بتعيين جزء؛ لأنه ربما لا يتيسر فيه الأداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بأن يؤدي الصلاة في أي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فإن الواجب أحد الأمور من الإعتاق والكسوة والإطعام، ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة إليه، وفي هذا إشارة إلى ما هو المختار من أن الواجب في الموسع هو الأداء في جزء من الوقت، ويتعين بفعله وفي المخير هو أحد الأمور." (١)

"الأداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن، وهو قوله (أما في حق وجوب الأداء) فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى؛ لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها، ولأن الكفر لا يصلح مخففا، ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر.

(جواب إشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فأجاب بأن هذا لا يضر؛ لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله – عليه السلام – «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات» الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين بأن التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر، وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة.

(ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب، والكافر ليس أهلا له، وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ، ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس؛ لأنه غير مفيد فكذا هاهنا، وقد ذكر) أي الإمام شمس الأئمة – رحمه الله تعالى –.

(أن علماءنا لم

ـــــــQعلى أن محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الأعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب، فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال أيضا، ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بأن المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد، ورد بأنه مجاز فلا يثبت إلا بدليل، فإن قيل لا حجة في الآية لجواز أن يكونوا كاذبين في إضافة العذاب إلى ترك الصلاة والزكاة، ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى ﴿والله ربنا ما كنا مشركين﴾ [الأنعام: ٢٣] و ﴿ما كنا نعمل من سوء﴾ [النحل: ٢٨] ونحو ذلك، أو يكون الإخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا: الإجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم، ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة، وترك التكذيب إنما يحسن إذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة، وهاهنا وليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين.

(قوله وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية) ممنوع، فإن العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشرط هو الأمر بالإعلام لا نفس الفرضية.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٣٩٩/١

(قوله ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بأنه لنيل الثواب على تقدير الإتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار إن توصلوا إلى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب وإلا فالعقاب وعدم الأهلية، وإنما هو على تقدير عدم تحصيل." (١)

"بالتقسيم العقلي إما أن يكون مأمورا به لذاته، ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض، ومنهيا عنه بالعرض، أو مأمورا به بالذات، ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس، أما الأول فمحال؛ لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وأما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا لجزء واحد، وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسنا أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه، وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض؛ لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا، وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى، ثم يرد علينا إشكال، وهو أنكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في **جوابه** المشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره، وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض، وبعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا بأصله

ـــــــلمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل إذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه؛ لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم، ووجود المركب يفتقر إلى وجود جميع الأجزاء، بخلاف العدم.

(قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها أمرا مطلقا أي من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به.

(قوله وأما الرابع) هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا؛ لأنه يقتضي الحسن لذاته.

(قوله وعنده) أي عند الشافعي – رحمه الله تعالى – الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات، وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات، ولا نزاع في التسمية، فإنها مجرد اصطلاح، ولا في أن المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته أو لجزئه، وقد يكون منهيا عنه لأمر خارج، وإنما النزاع في أن هذا القسم قد يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا.

(قوله: لأن صحة الأجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم بأن لا يكون من الشروط، ثم لا خفاء في أن الوقت من شروط الصلاة والصوم، وقد جعله في الصلاة مجاورا، وفي الصوم لفظا لازما لما سيجيء.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٤١٢

(قوله كالبيع بالشرط) يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق، وقد «نهى النبي – عليه السلام – عن." (١)

"البيع؛ لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالأمة المجوسية، وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فإذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع.

(فإن قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه، والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا إجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار، والرخصة بسفر المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا إشكال، وهو أنا لا نسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا، فإن الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا، والظهار يفيد الحكم الشرعي، وهو الكفارة

ـــــــQبمستقيم؛ لأنهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا، وليته أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد، وعلى تقدير استقامة ما ذكر **فالجواب** عن الطلاق والظهار كلام على السند، وكأنه سكت عن **جواب** المنع؛ لأنه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالإجماع، ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به، ثم اشتغل بحل **الإشكال ودفع** ما يتوهم نقضا للقاعدة.

(قوله فإن المعصية لا توجب النعمة) تأكيد، وزيادة دلالة على أن هذه الأفعال المنهية ينبغي أن لا توجب الأحكام المذكورة لكونها نعما أما الملك والرخصة فظاهر، وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية، وقد أشار إليه قوله تعالى ﴿وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا﴾ [الفرقان: ٥٤] وانعقد عليه الإجماع.

(قوله والأسباب) معناه، ثم تتعدى الحرمة إلى الأطراف، وإيجاب الحرمة إلى الأسباب، ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما؛ لأنه خلف عن الولد، وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة، ومعنى قولهم حرام زاده أنه ليس ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع، ولهذا قال – عليه الصلاة والسلام – «ولد الزنا شر الثلاثة» ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين؛ لأنا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع، وقد نشاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلا على أن الحديث ليس على عمومه، ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وإمامته وغير ذلك.

(قوله لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى ﴿فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾ [المؤمنون: ٧] وقوله – عليه الصلاة والسلام – «ناكح اليد ملعون» .

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٢٠/١

(قوله ثم يتعدى منه) أي من الولد الحرمة إلى أطرافه أي فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات إلا أنه ترك في حق." (١)

"فأجاب بقوله.

(ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا؛ لأنه قبيح لغيره ولا الظهار؛ لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر، فإن هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل **الجواب** في الطلاق إن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور، وفي الطلاق قد دل الدليل، وأما في الظهار فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب، والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر.

(قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل؛ لأنه سبب للولد، وهو الأصل في إيجاب الحرمة، ثم يتعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء) تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد **الإشكال بل** لأن الولد يوجب الحرمة؛ لأن الاستمتاع بالجزء

ــــــQالنساء ضرورة إقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم - عليه الصلاة والسلام - فلهذا صرح بذكر أمهات النساء، وفسر صاحب الكشف الأطراف بالأب والأم ومنع تفسيرها بالأب والأجداد والأم والأمهات؛ لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى إلا إلى الأب، وكذا حرمة آباء الواطئ وأبنائه لا تتعدى إلا إلى الأم حتى لا يحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده، فإن قيل هب أن حرمة الولد تتعدى إلى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها إلى الأصول.؟ أجيب بأن ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة، ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها، فإذا صار الماء إنسانا تعدى البعضية منه إلى الواطئ والموطوءة باعتبار أن جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر إذ الولد بكماله يضاف إلى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة إلا أنه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل، وفي حق ما بين الأجداد والجدات؛ لأنه أمر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الأباعد.

(قوله والملك بالغصب) فإن قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب، ولم يسلم الكسب له قلنا: ليس المراد أن سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات إذ لا جبر بدون الفوات، وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه، وإن قبح في نفسه، ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط، فزوال ملك الأصل مقتضى، وملك البدل مترتب عليه، ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٢٧/١

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٢٨/١

"(والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي، وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا **جواب** عما يقال لا يثبت الملك بالغصب، وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في المغصوب بناء على أن الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه، ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز، ثم ورد على هذا **إشكال**، وهو أن يقال لا نسلم أن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز، فإن ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع أن المدبر لا ينتقل عن ملكه فأجاب عن هذا بقوله.

(والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أي المدبر يخرج ـــــــQثابتة في زعمهم؛ لأنهم يعتقدون إباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي – عليه الصلاة والسلام – فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد، ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم أن العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك، وإنما يجحدون عنادا أشار إلى **جواب** آخر، وهو أن العصمة إنما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار، وبعد استيلائهم وإحرازهم إياه بدار الحرب قد زال الإحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا، والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الإحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد.

(قوله وسفر المعصية) ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق.

[فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا]

(قوله فصل اختلفوا) في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس، وليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده، ولا في اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهي لا تفعل، وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل إنه ليس نفس النهي عن ضده، ولا متضمنا له عقلا، وقيل نفسه وقيل يتضمنه، ثم اقتصر قوم على هذا، وقال آخرون إن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده، وقيل يتضمنه، ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها، ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب، ومنهم من خصص الحكم بما إذا اتحد الضد كالحركة والسكون، ومنهم من قال إنه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار، عند المصنف – رحمه الله تعالى – أن ضد المأمور به إن كان مفوتا." (١)

"عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر، وهو استحقاق الحرية، ثم أجاب **بجواب** آخر وهو قوله (أو هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١/٤٣٠

ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد **الإشكال المذكور**، ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله.

(وأما الاستيلاء فإنما نهي لعصمة أموالنا، وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام محرزا، وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به، وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بيناه من قبل.

(فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا، والصحيح أنه إن فوت المقصود بالأمر يحرم، وإن فوت عدمه المقصود بالنهي يجب، وإن لم يفوت فالأمر يقتضي كراهته، والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني

ـــــــــللمقصود يكون حراما، وإلا كان مكروها، وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا إذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان ساء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به، لكن التحقيق أن حرمة كل منهما إنما تكون من حيث إنه من أفراد ضد المأمور به، وهو السكون في الدار كالأمر بالإيمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر، وفي النهي عن الشيء لا يجب إلا ضد واحد إذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع، وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه، وهذا مما لا يتصور فيه نزاع.

(قوله وهو في معنى النهي) يعني أن قوله ﴿ولا يحل لهن أن يكتمن﴾ [البقرة: ٢٢٨] وإن كان ظاهره إخبارا عن عدم حل الكتمان إلا أنه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الإظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن﴾ [البقرة: ٢٢٨] في معنى الأمر أي ليتربصن أي يكففن، ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص، والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج، وهذا أيضا تفريع على أن النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالأول إلا أن فيه بحثا، وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما ترى من الإقراء من العدتين، وعند الشافعي – رحمه الله تعالى – يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الأولى؛ لأنها مأمورة بالكف، وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم إلى الليل، ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كأداء صومين." (١)

"أي: يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداهما مثبتة، والأخرى منفية، والإثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم، وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف، فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا، وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم، وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون إشارة لا منطوقا.

(حجته) أي: حجة المذهب الأول (أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فأما إعدام التكلم الموجود، فلا، وإجماعهم) أي: إجماع أهل العربية، وهو عطف على قوله: أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٤٣١/١

(على أنه من النفي إثبات وبالعكس، وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فإن قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية إلا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول، وإثبات المذهب الثاني، وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق **الإشكال وبينت** فساده وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشتريت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية

ـــــــQعلى المذهبين الأخيرين حكمان أحدهما نفي، والآخر إثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلأنه إنما يتعلق الحكم بالصدر بعد إخراج البعض منه، فلا حكم فيه إلا على الباقي.

وأما على المذهب الثالث فلأن مجموع المستثنى منه، والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي، ولا حكم إلا عليه هذا، ولكن لا يخفى أن الحجة الأولى لا تدل على نفي المذهب الثالث إذ ليس فيه إعدام للتكلم بل قول بأن عشرة إلا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه إلا العدول عن التكلم بالأخصر إلى التكلم بالأطول.

١ -

(قوله: فإن قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه **الجواب** منع الملازمة، وهي قوله: إن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية، وإنما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد، وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي: ما يتناوله اللفظ، وهو الجارية بكمالها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه، وفيه بحث أما أولا فلأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال، وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح استثناء بعض الأفراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي إذا كان استثناء متصلا مثل ﴿جعلوا أصابعهم في آذانهم﴾ [نوح: ٧] إلا أصولها بأن يراد بالأصابع الأنامل، ويخرج منها الأصول على أنه استثناء متصل، وما ذكره المصنف - رحمه الله تعالى -." (١)

"وإن كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف.

فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورد ابن الحاجب **والجواب** الذي خطر ببالي هو قوله:.

(قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي: الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول إلا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل.

(**والجواب**) أي: عن الدليل على المذهب الأول (أن العشرة) هذا **جواب** عن قوله: أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٤٤

(لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين، فلا يجوز إرادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص، ولو صحت مجازا فالأصل عدمه، وقولهم هو من الإثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد أنه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا أنه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله: – عليه الصلاة والسلام – «لا صلاة إلا بطهور» هو كقوله: «لا صلاة بغير طهور» ولو كان نفيا، وإثباتا يلزم صلاة طهور ثابتة فيصح كل صلاة بطهور لعموم النكرة الموصوفة؛ ولأن الاستثناء متعلق بكل فرد) وقولهم هو من الإثبات نفي إلخ جواب عن قوله: وإجماعهم، وقوله: لم يحكم عليه أي: على

ــــــــQمن هذا القبيل؛ لأنه أراد بالجارية نصفها مجازا، وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع، أما ثانيا فلأنه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن إشكال الضمير وتقرير اعتراضه أنا قاطعون بأن من قال اشتريت الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها، وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها، وهو باطل قطعا، وأيضا يلزم التسلسل؛ لأن استثناء النصف من الجارية يقتضي أن يراد بها النصف، وإخراج النصف من النصف يقتضي أن يراد به الربع، وإخراج النصف من الربع يقتضي أن يراد به الثمن، وهكذا إلى غير النهاية.

وأيضا إنا قاطعون بأن الضمير يعود إلى الجارية بكمالها لا إلى نصفها مع القطع بأن مدلول الجارية وضميرها واحد، وعلى ما ذكره المصنف – رحمه الله تعالى – يلزم أن يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام.

(قوله: والجواب) أجاب عن الحجة الأولى بأن القول بل الاستثناء يعمل بطريق المعارضة، وأن المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور، وهو إذا كان اسم عدد فإنه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة، ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على أن المجاز باعتبار إطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الأعلام بأن يطلق زيد." (١)

"ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل؛ وذلك لأنه يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعا، وهنا) أي: في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا.

(الاعتقاد أقوى فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه، وهو) أي: الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فإن العمل يمكن أن يسقط بعذر كالإقرار والصلاة والصوم وغيرها (فذبح إبراهيم – عليه السلام – من هذا القبيل) أي: من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض.

(وعند البعض ليس بنسخ فإن الاستخلاف لا يكون نسخا) ؛ لأن الاستخلاف لا يكون إلا مع تقرير الأصل على ما كان (وإنما أمر بذبح الولد ابتلاء على القولين فإن قيل الأمر بالفداء حرم الأصل فيكون نسخا) هذا إشكال على مذهب من يقول: إن ذبح إبراهيم – عليه السلام – ليس بنسخ (قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الأصلية) .

(وأما الناسخ فهو إما الكتاب أو السنة لا القياس على ما يأتي

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٤٥

ـــــــــQما مضى.

ولذا قال إمام الحرمين – رحمه الله تعالى – كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فإن النسخ لا ينعطف على مقدم سياق بل الغرض أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به ما يتسع لفعل المأمور به.

والحاصل أنه إذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار، فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال: حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد: لا تحجوا أو لا تصوموا، وذهب بعضهم إلى أنه ليس بنسخ إذ لا رفع هنا، ولا بيان للانتهاء، وإنما استخلاف، وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد إذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه يقال: فديتك نفسي أي: قبلت ما يتوجه عليك من المكروه.

ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج إلى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الأصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الإثم فإن قيل هب أن الخلف قام مقام الأصل لكنه استلزم حرمة الأصل أعني ذبح الولد، وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة. **فجوابه**: أنا لا نسلم كونه نسخا، وإنما يلزم لو كان حكما شرعيا، وهو ممنوع، فإن حرمة ذبح الولد ثابتة في الأصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد، فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب

[بيان الناسخ]

(قوله: لا القياس) ؛ لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه. (قوله: فلا نسخ حينئذ) أي: بعد النبي – عليه السلام –؛ لأن الأحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي، ولا يخفى أن هذا مختص بالأحكام المنصوصة فإن قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت حجب الأم عن الثلث إلى السدس." (١)

"ذكر الله بالتعظيم والإجلال، وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والإجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر.

وقوله فأداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيم، وإنما ذكره هاهنا؛ لأن فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا، وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد.

(واستعمال الماء لإزالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه إن أورد **الإشكال على** قوله تعالى ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ [الفرقان: ٤٨] وقوله – عليه السلام – «الماء طهور» فغير وارد؛ لأنه لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور، وإن أورد على قوله – عليه الصلاة والسلام – «حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء» فوارد.

والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات؛ لأن من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء، ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب إزالة العين النجسة.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٦٧/٢

(وإنما لا يزول الحدث) بسائر المائعات لكونه غير معقول في الأصل، وهو الماء بخلاف الخبث فإن إزالته معقولة ولا يضر أن يلزمها أمر غير معقول دفعا للحرج، وهو أن لا يتنجس كل ما يصل إليه؛ ولأن الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث، فإن قيل لما كان إزالة الحدث غير

ـــــــQسواء صرف أو لم يصرف فبالصرف إلى البعض لا يتغير كون الكل مصارف.

وإنما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد أن الزكاة ملك لجميع الأصناف فيكون صرفها إلى البعض صرف ملك الشخص إلى غيره ثم تقرير المصنف – رحمه الله تعالى – لا يخلو عن ضعف؛ لأنه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية إنما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم إمكان أن يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية أولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح، وأيضا المطلوب هاهنا جواز الصرف إلى بعض الأصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في إثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس، ويدعي كون الزكاة ملكا للأجناس المذكورة فلا مدفع له إلا ما ذكرنا.

(قوله على أنه إن أريد هذا) أي: توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي – رحمه الله تعالى –؛ لأنه لا يقول بوجوب الصرف إلى جميع أفراد كل صنف بل إلى جمع منها فإن قلت إذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير، وهذا أظهر بطلانا فلم عدل إلى توزيع الجمع على الجمع قلت؛ لأنه ربما يدعي أن معنى الاستغراق الشمول والإحاطة بمعنى المجموع فإن." (١)

"واعلم أن اشتراط هذا الشرط، وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة؛ لأن التعليل إن توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه إن توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل، وإن لم يتوقف يثبت أن بعض التعليلات لم يتوقف على هذا، ويمكن أن يجاب عن هذا بأنا لما شرطنا في العلة التأثير، وهو أن يثبت بالنص أو الإجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير إلا وأن يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة؛ لأنه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه ثبت

ـــــــQاحترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين إلى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الأوصاف، وحتى شرط الشافعي – رحمه الله تعالى – التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت بإجماعهم على تعدية وجوب التعيين إلى غير النقدين أن نص الربا معلل في حق وجوب التعيين إذ لا تعدية بدون التعليل، فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الإجماع حتى يتعدى إلى سائر الموزونات؛ لأن ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين؛ لأن فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة، وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته.

والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل، وكونه معللا في ربا النسيئة مستند إلى

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٢٣/٢

الإجماع أو النص، وهو قوله – عليه الصلاة والسلام – «إنما الربا في النسيئة» ، وأن النبي – عليه الصلاة والسلام – «نهى عن بيع الربا، والريبة» ، والمراد بالريبة شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا. فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا أو إجماعا، وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماع قطعا للتسلسل، وليس في كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود **الإشكال الذي** أورده المصنف – رحمه الله تعالى – من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا.

وتقرير **جوابه** أنا نشترط في العلة التأثير أي: اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره، وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه، أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع، وربما يقال إن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فإثبات ذلك به دور.

(قوله هذا ما قالوا) إنما قال ذلك لما توهم من ورود الإشكال؛ ولأن إثبات التعليل في ربا النسيئة كاف وكون النص من." (١)

"مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله: إن النص قائم في الحالين ولا حكم له.

(فصل: لا يجوز التعليل لإثبات العلة كإحداث تصرف موجب للملك) أي لا يجوز بالقياس إحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

(وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة) **جواب إشكال وهو** أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فأجاب بأن هذا النص وهو قول الراوي نهى النبي – صلى الله عليه وسلم – عن الربا والريبة، والريبة: الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا أو قد باع نسيئة؛ لأن للنقد مزية على النسيئة

(وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ إشكال

(وصفتها) بالجر أي لا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة

(كإثبات السوم

ـــــــQممنوع.

[فصل لا يجوز التعليل لإثبات العلة]

(قوله: فصل) ذكر فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – أن التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي – رحمه الله

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/١٣١

تعالى – فعندنا لا يجوز التعليل إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي – رحمه الله تعالى – يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس، والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لأجله أربعة: الأول إثبات السبب أو وصفه. الثاني إثبات الشرط أو وصفه. الثالث إثبات الحكم أو وصفه. الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته إلى محل آخر يماثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لأجل إثبات سبب أو صفته؛ لأنه إثبات الشرع بالرأي، ولا لإثبات شرط لحكم شرعي أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه؛ لأن هذا إبطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي، ولا لإثبات حكم أو صفته ابتداء؛ لأنه نصب أحكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك إلا إذا وجد له في الشريعة أصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه إلى محل آخر سواء كان الحكم إثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو إثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل أن التعليل لإثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولإثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جائز بالاتفاق. واختلفوا في التعليل لإثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت في الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سببا أو شرطا لحكم شرعي فهل يجوز أن يجعل شيء آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الأول عند تحقيق شرائط القياس مثل أن تجعل اللواطة سببا." (١)

"شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة وأما المسح فملحق بالغسل تيسيرا **جواب** عن سؤال مقدر هو أنكم قلتم إن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتيمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل

(فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا **إشكال على** قوله: لكن تطهيرها بالماء معقول

(قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن؛ لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم أن الإمام

ـــــــQالصلاة لا تتوقف عليه؛ لأن الوضوء غير مقصود وإنما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره؛ لأن الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا إلا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الإسلام – رحمه الله تعالى – وقال في الأسرار إن كثيرا من مشايخنا يظنون أن المأمور به الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فإن المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي إلى الجمعة فإن المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فإن قيل فينبغي أن تشترط النية في مسح

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٥٩/٢

الرأس؛ لأن التطهير بمجرد الإصابة غير معقول أجيب من وجوه: الأول أن الطهارة طهارة غسل فألحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج. الثاني أن المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الأصل وهو الاستغناء عن النية. الثالث أن الإصابة جعلت بمنزلة الإسالة في إزالة الحدث وإفادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فإنه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج. فإن قيل هب أن تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية؛ لأن الوضوء عبارة عن غسل الأعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الأعضاء الأربعة على طريقة التغليب، وهذا غير." (١)

"فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – ذكر أن تغير وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة إشارة إلى هذا ويرد عليه أنه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية أن مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا **الإشكال** **لكن** يرد عليه **إشكال آخر** وهو أنه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث. **وجوابه** أنه إنما قيس في الخبث باعتبار أنها قالعة لا باعتبار أنها ـــــــQمعقول؛ لأن المتصف بالنجاسة الحكمية أعني بالحدث جميع البدن بحكم الشرع فإزالتها والتطهر منها بغسل الأعضاء الذي هو أقل البدن خصوصا الذي هو غير ما تخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب أن لا تحصل بدون النية كالتيمم أجيب بأنا لا نسلم أن الاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول فإن دفع الحرج إسقاط باقي الأعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالأعضاء التي هي بمنزلة حدود الأعضاء ونهايتها طولا وعرضا أو بمنزلة أصولها وأمهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الأفعال مع أنها مظنة لإصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل أمر معقول الشأن مقبول الأذهان فيستغنى عن النية واحتراز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فإنه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الأصل فلا يكتفى بالبعض.

(قوله: واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – وصاحب الهداية في هذا المقام وإيراد **الإشكال على** كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل **الإشكال**، أما المنافاة فلأنه ذكر فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – أن تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة إلى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية أن تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول، وأما ورود **الإشكال على** كلام فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – فلأنه يوجب أن لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث؛ لأن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معقول المعنى، وأما على كلام صاحب الهداية فلا يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث إذ لا مانع سوى عدم معقولية النص، وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو أن مراد فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل أن العقل لا يستقل بإدراك ذلك من غير

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/١٩٦

ورود الشرع إذا لا يعقل أن تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين، ومراد صاحب الهداية بمعقولية أن الشارع لما حكم." (١)

"قياس غير السبيلين على السبيلين

(وفي هذا الفصل فروع أخر طويتها مخافة التطويل) .

(فصل في الانتقال) أي الانتقال من كلام إلى آخر

(وهو إنما يكون قبل أن يتم إثبات الحكم الأول فلا يخلو إما أن ينتقل إلى علة أخرى لإثبات علته أو لإثبات الحكم الأول ـــــQمعرض الجواب عن قول من قال إن الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه النية كالتيمم. وحاصله أن التطهير بالماء معقول؛ لأنه مطهر بطبعه وإنما نعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وإنما يغير بالنص أي أن الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة والمقصود واحد، ولا خفاء في أن المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وأنه لا معنى في المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم. وأما ثانيا فلأن عبارة الهداية هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل أي السبيلين معقول والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الأول وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف أعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الإسلام - رحمه الله تعالى - بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا القدر إشارة إلى أن المعقول هاهنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة إلى جميع البدن على ما ذهب إليه البعض من أن اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على أن الصفة إذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وإنما لم ينجس الماء بملاقاة الجنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان إلى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وإلى هذا أشار المصنف - رحمه الله تعالى - بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع.

وأما ثالثا فلأن هاهنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الأعضاء الأربعة فحين ذهب صاحب الهداية إلى أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز إلحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز إلحاق سائر المانعات بالماء لم يرد عليه شيء من الإشكالين، وإنما كان يرد عليه **الإشكال بزوال** الحدث الثابت بخروج النجس." (٢)

"أو لإثبات حكم آخر يحتاج إليه الحكم الأول أو ينتقل إلى حكم كذلك) أي حكم يحتاج إليه الحكم الأول والانتقال منحصر في هذه الأربعة؛ لأنه إما في العلة فقط وهو على قسمين لإثبات علته وهو الأول أو لإثبات حكمه وهو الثاني

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٩٧/٢

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ١٩٩/٢

حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا وأما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد أن يكون حكما يحتاج إليه الحكم الأول وإلا لكان كلاما حشوا وأما فيهما وهو الثالث

(فيثبت الحكم بالعلة الأولى فالأول صحيح) كما إذا قال الصبي المودع إذا استهلك الوديعة لا يضمن؛ لأنه مسلط

ـــــــــQمن غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعدية من السبيلين فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهو جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وإباحتها عند التساوي. وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تماثل الحكمين، وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الإشكالين على المصنف – رحمه الله تعالى – حيث ذهب إلى أن تغيير محل الغسل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول وأن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس؛ لأنا نقول حينئذ لا ينطبق **الجواب** على دليل الخصم؛ لأن المعتبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا أو معقولا بمعنى ألا يدرك العقل معناه أي علته أو يدرك لا بمعنى أن لا يستقل العقل بإدراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم أن يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول أن الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بإدراكه، ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العلل الطردية فروع أخر مذكورة في أصول فخر الإسلام – رحمه الله تعالى – لم يذكرها المصنف – رحمه الله تعالى – مخافة التطويل أي الزيادة على المقصود لا لفائدة فإن مقصود الأصول ليس معرفة فروع الأحكام ويكفي في توضيح المطلوب إيراد مثال أو مثالين.

[فصل في الانتقال من كلام إلى آخر]

(قوله: فصل في الانتقال) أي في انتقال القائس في قياسه من كلام إلى كلام آخر والكلام المنتقل إليه إن كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وإلا فإما أن يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا، والانتقال في العلة فقط إما أن يكون لإثبات علة القياس أو لإثبات حكمه إذ لو كان لإثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم." (١)

"فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] (والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولأن في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين) .

هذا دليل آخر على أن العزيمة أولى وتقريره أن العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليس يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى (إلا أن يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه؛ لأنه يصير قاتل

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٠٠

ـــــــQونفل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل، أو طرف الترك ليشمل الحرام، ولا يكون بين الكلامين منافاة. نعم يتوجه أن يقال: يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام، وهذا ينافي ما سبق من أنها قد تكون سنة، أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصلي في صلاة نفل، أو سنة كونها مندوبة، فإذا عرضت حالة لم تبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة، أو حكما مبنيا على أعذار العباد ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق اللزوم، أو الرجحان وحينئذ لا يرد الإشكال.

فإن قيل: الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة في شيء واحد.

أجيب بأن معنى الاستباحة في القسم الأول أن يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة. وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه.

فإن قيل: المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الأول دون الثاني قلنا العلل الشرعية أمارات جاز تراخي الحكم عنها، وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف أدلة وجوب الإيمان، فإنها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا، ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها.

(قوله: لكن حقه أي حق العبد يفوت صورة) بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح أي خروجه من البدن.

(قوله: حسبة) أي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب، وإنما كان الأخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي «أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي – عليه الصلاة والسلام – فقال لأحدهما: ما تقول في محمد قال: رسول الله قال: فما تقول في قال: أنت أيضا فخلاه. وقال للآخر: ما تقول في محمد قال: رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: فما تقول في قال: أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد **جوابه** فقتله فبلغ ذلك رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال أما الأول، فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثاني، فقد صدع بالحق فهنيئا له» .

(قوله: وكذا الأمر بالمعروف) نبه بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجح الحرمة إلى الفعل كإجراء كلمة الكفر، أو إلى الترك كما في الأمر بالمعروف، فإنه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون." (١)

"بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا.

(واعلم أن لكل من الأحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الأمر فسبب وجود الإيمان بالله تعالى حدوث العالم، ولما كان هذا السبب في الآفاق والأنفس موجودا دائما يصح إيمان الصبي وإن لم يخاطب به وللصلاة الوقت على ما مر وللزكاة ملك المال) .

اعلم أنه ورد على سببية النصاب للزكاة إشكال، وهو أن تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا **الإشكال قال**: (إلا أن الغنى لا يكمل إلا بمال ـــــــQمضافة إلى إيجاب الله تعالى؛ لأنه شارع الشرائع إجماعا، فلو أضيفت إلى أسباب أخر لزم توارد العلل المستقلة على

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٥٦

معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت الأحكام عنها، ولم تتوقف على إيجاب الله تعالى، وأنكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة إذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب إجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات، فإنها تترتب على أفعال العباد فيجوز أن يضاف وجوب أداء الأموال وتسليم النفس للعقوبات إلى الأسباب ونفس الوجوب إلى الخطاب **والجواب** أنه لا كلام في أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بإيجاب الأحكام إلا أنا نضيف ذلك إلى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى الأحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك إلى معرفة الأحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة على أنها أمارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والإجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد إلى غير ذلك وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الأمر.

(قوله: فسبب وجوب الإيمان بالله تعالى) أي التصديق والإقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقا بالعدم، وإنما سمي عالما؛ لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك، ولا خفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى إلا أنه نسب إلى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين وإلزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب.

ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع، أو وحدانيته، أو غير ذلك مما هو أزلي وذلك أن الحادث يدل على أن له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل، ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال: لو كان السبب هو الحدوث الزماني على." (١)

"نام والنماء بالزمان فأقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا.

وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وإنما الفطر شرط لقوله: - عليه الصلاة والسلام - «أدوا عمن تمونون» وعن " إما لانتزاع الحكم عن السبب، أو لأن يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الأول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والإضافة إلى الفطر تعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا بخلاف تضاعف الوجوب) .

هذا **جواب** إشكال، وهو أن الإضافة آية السببية والصدقة تضاف إلى الفطر فيدل على سببية الفطر فأجاب بأن الصدقة تضاف إلى

ــــــــــما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج إليه قائلين بوجوب الإيمان بالله تعالى؛ لأنا نقول من جملة الإيمان بالله الإيمان بأنه صانع العالم بإرادته واختياره وأثر المختار لا يكون إلا حادثا وهم ينفون ذلك، ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر إلى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ [فصلت: ٥٣] الآية إلا أن الاستدلال بالآفاق والأنفس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وأثبتها دواما إذ كل أحد يشاهد نفسه والسماوات والأرضين

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٨٢

فكان ملازما لكل أحد من أهل الإيمان فلذا صح إيمان الصبي المميز لتحقق سببه، وهو الآفاق والأنفس ووجود ركنه، وهو التصديق والإفراد الصادر عن النظر والتأمل إذ الكلام في الصبي العاقل، وهو أهل لذلك بدليل أن الإيمان قد يتحقق في حقه تبعا للأبوين، فلو امتنع صحته لم يكن إلا بحجج شرعية وذلك في الإيمان محال؛ لأنه لا يحتمل عدم المشروعية أصلا نعم هو غير مخاطب بإيمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الأداء الذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال كما إذا أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الإسلام قال أبو اليسر وجوب الأداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي إذا بلغ في شاهق الجبل، ولم تبلغه الدعوة فمات، ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ إذ وجوب الأداء بالخطاب، ولم يبلغه، وعند الآخرين لا يكون معذورا؛ لأن وجوب الأداء إنما يشترط فيه الخطاب إذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والإيمان ليس كذلك بل إنما يبتنى صحة الأداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر.

(قوله: للصلاة) أي سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور." (١)

"(هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة. أما الشرط الحقيقي، فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الإحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط.

(وهذا **الإشكال اختلج** في خاطري. **والجواب** عنه أن الشرط إما تعليقي وإما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات، فأما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم؛ لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم إليه، فهو شرط في معنى

ـــــــQالثاني؛ لأنه حال نزول الجزاء المفتقر إلى الملك وبهذا يخرج **الجواب** عن وجه قول زفر – رحمه الله تعالى – إن الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء، وفي أحدهما يشترط الملك، وكذا في الآخر.

(قوله: وأما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف – رحمه الله تعالى – ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه، ولا توقف له عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور أنها ما يكون علما على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، إلا أنهم مثلوا فيه بالإحصان مع أن وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الإطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه، وأما تقدمه على وجود الزنا، فلا ينافي ذلك، فإن تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشف، وهو حاصل **الإشكال الذي** ذكره المصنف – رحمه الله تعالى –.

وأجاب عنه بأن لزوم التأخر عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليقي، وأما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا، أو شرعا، فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلاة وشهود النكاح، وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٨٣

الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل، والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة، والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة.

وحاصل هذا الكلام أن الإحصان شرط إلا أنه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم، ثم ظاهر كلام المصنف – رحمه الله تعالى – محل نظر: أما أولا فلأن الشرط التعليقي قد يكون متقدما، وإنما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أرطال. وأما ثانيا فلأنه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلاة، ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق. وأما ثالثا فلأن." [1]

"وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة.

(والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر، وهو عقل الصبي، والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل، وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله – عليه الصلاة والسلام – «مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشرا» (وإنما الضرب للتأديب) **جواب** إشكال، وهو أن يقال: كيف يضرب، والضرب عقوبة، والصبي ليس من أهلها؟ فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب، والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله – عليه الصلاة والسلام – (أهل للثواب، ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بحجره) أي بحجر الشرع، وهو باطل فيما هو حسن، وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم أدائه، وهو عنه موضوع (وأما حرمان الميراث، والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) **جواب** إشكال، وهو أن

ـــــــQلا من المقاصد والأحكام الأصلية للإيمان.

(قوله: وأما الكفر فيعتبر) من الصبي أيضا كما يعتبر منه الإيمان إذ لو عفي عنه الكفر، وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لأن الكفر جهل بالله تعالى، وصفاته، وأحكامه على ما هي عليه، والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الأرباب فيصح ارتداد الصبي في حق أحكام الآخرة اتفاقا لأن العفو عن الكفر، ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع، ولا حكم به عقل كذا في حق أحكام الدنيا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين منه امرأته المسلمة، ويحرم الميراث من مورثه المسلم لأنه في حق الردة بمنزلة البالغ لأن الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال، ولا يسقط بعذر، وإنما لم يقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة، وهو ليس من أهلها كالمرأة وإنما لم يقتل بعد البلوغ لأن اختلاف العلماء في صحة إسلامه حال الصبا شبهة في إسقاط القتل.

(قوله بلا عهدة) أي لا يلزم الصبي، والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لأن ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي إلا أن يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة.

(قوله: ولا مباشرته) لأن ولاية الولي نظرية، وليس من النظر إثبات الولاية فيما هو ضرر محض، وقال الإمام السرخسي – رحمه الله تعالى -: الحق أنه لا ضرر في إثبات أصل الحكم حتى يملك إيقاع الطلاق عند الحاجة، ولو أسلمت الزوجة، وأبى الزوج فرق بينهما، وكذا إذا ارتد الزوج وحده (قوله: إلا القرض) أي الإقراض إذ استقراض مال الصبي يجوز للأب دون

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٢٩٥

القاضي، وأما الإقراض فإنما يجوز للقاضي لأن الإقراض قطع الملك عن العين ببدله في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي، وأما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا، ويقرضه مال اليتيم، ويكون البدل مأمون." (١)

"(في موضع التهمة) ، وهو أن يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضعها) أي في غير موضع التهمة، وهو ما إذا باع من الأجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كمباشرته) أي الوالي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي، ولا من الأجانب، (وأما، وصيته) أي، وصية الصبي (فباطلة؛ لأن الإرث شرع نفعا للمورث) قال – عليه الصلاة والسلام –: «لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس» أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد إشكالا، وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به ما دام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعا للمورث وفي الوصية إبطال الإرث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الإرث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي (إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) **جواب** إشكال، وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونها إبطالا للإرث ينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق

(فصل الأمور المعترضة على الأهلية سماوية، ومكتسبة أو السماوية فمنها الجنون) وهو اختلال

ـــــQوالليلة بحسب الساعات، وإن لم يزد بحسب الواجبات، ولم يشترطوا في الصوم التكرار؛ لأن من شرط المصير إلى التكرار أن لا يزيد على الأصل، ووظيفة الصوم لا تدخل إلا بمضي أحد عشر شهرا، فيصير التبع أضعاف الأصل، ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل أعضاء الوضوء تأكيدا للفرض؛ لأن السنة، وإن كثرت لا تماثل الفريضة، وإن قلت فضلا على أن تزيد عليها، والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول؛ لأنه كثير في نفسه، وعند أبي يوسف – رحمه الله تعالى – في رواية هشام عنه يقام الأكثر مقام الكل تيسيرا، وتخفيفا في سقوط الواجب.

(قوله: وذلك لا يكون حجرا) ؛ لأن الحجر هو أن يتم الفعل بركنه، ويقع في محله، ويصدر عن أهله، ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي أو الولي، وإيمان المجنون استقلالا إنما لم يعتبر لعدم ركنه، وهو الاعتقاد بخلاف إيمانه تبعا لأحد أبوين فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس ركنا له، ولا شرطا، وبهذا يظهر **الجواب** عما يقال: إن غاية أمر التبع أن يجعل بمنزلة الأصل فإذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره أولى.

(قوله: وإذا أسلمت امرأته) لو ذكر بالفاء على أنه تفريع على صحة إيمانه تبعا لكان أنسب يعني: لو أسلمت كتابية تحت مجنون كتابي، له ولي كتابي يعرض الإسلام على الولي فإن أسلم صار المجنون مسلما تبعا له، وبقي النكاح، وإلا فرق بينهما، وكان القياس التأخير إلى الإفاقة كما في الصغر إلا أن هذا استحسان؛ لأن للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه." (٢)

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٣٢٨

(٢) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٣٣٣

"المال وإحصان النفس من باب العصمة، وهي الحفظ، فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره أن ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا أي: في الأحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الأحكام عندنا فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي إلى الغير، فيثبتان (ولا يلزم الربا؛ لأنهم قد نهوا عنه) هذا جواب إشكال على أن ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فإنه يجب أن يتركوا على ديانتهم في باب الربا أيضا، فأجاب بأن معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى ﴿وأخذهم الربا وقد نهوا عنه﴾ [النساء: ١٦١] وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر، وهو أن قوله: ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا، ودليل الشرع لا يراد به أن ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فإن ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدهم وإن كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فإنه لا يحل في شريعة من الشرائع؛ لأن حله كان في شريعة آدم – عليه الصلاة والسلام – للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح – عليه الصلاة والسلام – فارتكاب المجوس ذلك، وارتكاب أهل الكتاب الربا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن أن يقال

ـــــــــــإياه إلى ما يوافق اعتقاده، وإنما لزمنا مناظرته، وإلزامه؛ لأنه مسلم ملتزم لأحكام الشرع معترف بحقية القرآن، ونبوة محمد – عليه الصلاة والسلام –.

(قوله: وكجهل الباغي) هو الخارج عن طاعة الإمام الحق بتأويل فاسد، وشبهة طارئة فإن كان له منعة، فقد سقطت؛ ولأنه الإلزام لتعذره حسا، وحقيقة، فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان في يده؛ لأنه لا يملكه، والمراد أنه يفتى بوجوب أداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم؛ لأن تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الإثم، فإن المنعة لا تظهر في حق الشارع، ولا تسقط حقوقه، وإن لم يكن له منعة، فلا مانع من تبليغ الحجة، وإلزام الحكم فيؤاخذ بالضمان، ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ [الحجرات: ٩] ولأن البغي معصية، ومنكر، ونهي المنكر فرض، وذلك بالقتال، وقيل: إنما تجب محاربتهم إذا اجتمعوا، وعزموا على القتال؛ لأنها إنما تجب بطريق الدفع.

(قوله: ولم يحرم الميراث بقتله) أي: قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع إذ القتل إنما يكون مانعا إذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء، وعقوبة عليه لا إذا كان مأمورا به كقتل الباغي، والقتل رجما أو قصاصا، وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل؛ لأن قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله، وتمسكه بما عرضت له من الشبهة، وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الأحكام لا في." (١)

"في شهر رمضان (أو مرخص) كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير الحق حتى (يؤجر مرة، ويأثم أخرى، ولا الاختيار) أي: لا ينافي الاختيار (لأنه حل على اختيار الأهون وأصل الشافعي في ذلك أن الإكراه بغير حق إن كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الإكراه عند الشافعي إما أن يكون بحق كالإكراه على الإسلام، وإما بغير حق ثم هذا إما أن يكون عذرا، وإما أن لا يكون: واعلم أني أقمت لفظ

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٣٦١/٢

الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه) أي: رضا الفاعل (ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب وإلا يبطل فتبطل الأقوال كلها) ؛ لأن نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل؛ لأن الإنسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن الحامل الأموال) أي: إذا أكرهه على إتلاف مال الغير؛ لأن نسبة الإتلاف إلى الحامل ممكن، فيجعل الفاعل آلة للحامل (وإن لم يكن عذرا لا يقطع) أي: الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبيب) جواب إشكال هو أنه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي – رحمه الله تعالى – فأجاب بأن الحامل إنما يقتص بالتسبيب (وإن كان الإكراه حقا لا يقطع أيضا) أي:

ـــــــمن هذا الوجه، ومعنى كون الفاعل آلة أن الحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه فإذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه، وإن لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل. (قوله: فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعني: أن شيئا من الأقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه لامتناع التكلم بلسان الغير، وأما ما يقال: من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز إذ العبرة بالتبليغ، وهو قد يكون مشافهة، وقد يكون بواسطة، وذكر في الطريقة البرغرية أنه لا نظر إلى التكلم بلسان الغير؛ لأنه ممتنع غير متصور، وإنما النظر إلى المقصود من الكلام، وإلى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة له، ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته، وإعتاق عبده فإذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا، واعتبارا بخلاف الحامل فإنه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير، وإعتاق عبد الغير فلا يصح أن يجعل الفاعل آلة.

(قوله: فلأنه تنفيذ بالإكراه، وهو يفسد الاختيار أولى) يعني: أن الإكراه دون الهزل، وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات؛ لأن كمال النفاذ بصحة اختيار السبب، والحكم، والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل، وخيار الشرط قد انتفى الاختيار، والرضى في جانب الحكم، وإن وجدا في جانب السبب، وفي الإكراه لم ينتف الاختيار في السبب، ولا في الحكم لكنه فسد، والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء." (١)

"(ص): (وجوب إتمام الحج؛ لأن نفله كفرضه: نية وكفارة وغيرهما).

(ش): هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: إن من تلبس بحج تطوع، فعليه إتمامه، ولا يجوز قطعه عندنا، وأجاب: إنما خرج الحج عن القاعدة لخصوصية فيه وهو أن حكم نفله كحكم فرضه في النية والكفارة وغيرهما. والذي يظهر: عدم الاحتياج إلى هذا؛ لأن الكلام في المندوب عينا، والحج بخلاف ذلك، فإنه لا يتصور لنا حج تطوع، فإن المخاطب به إنما هو المستطيع فإن كان لم يحج فهو في حقه فرض عين، وإلا ففرض، كفاية فإن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين، وحينئذ فلا يبقى إشكال في امتناع الخروج منه إلا على قولنا: إن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع، على ما سياتي. وهنا تنبيهان: أحدهما: أن الشافعي ذكر في (الأم) هذا السؤال وأجاب عنه باختصاص الحج بأحكام منها: لزوم المضي في فاسده بخلاف الصلاة وغيرها.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح التفتازاني ٢/٣٩٣

وهذا أحسن من جواب المصنف، ومعناه: أنه يجب المضي في فاسده، فكيف في صحيحه؟ وذكر الماوردي في (الحاوي) الفرقين.

الثاني: أن كلام المصنف يقتضي أنه لم يخرج عن القاعدة غير الحج، لكن استثنى بعضهم أيضا: الأضحية، فإنها سنة، وإذا ذبحت لزمت بالشروع، ذكره." (١)

"علم، فله علوم لا نهاية لها، ولا شك أنه يجريه في الكلام والقدرة، وسائر الصفات، ويلزم على هذا دخول ما لا نهاية له في الوجود، ويستحيل حصر ما لا ينحصر، ودخول ما لا تناهي له في الوجود من المقدورات، ومنها التمسك بالعقل، فإن الدليل العقلي قام على وجوب اتحاد كل صفة لله وإن تعددت متعلقاتها، فكما أنه عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة على جمع المقدروات، والعلوم وإن اختلفت فإنه يجمعها حقيقة واحدة، وهي العلمية. فكذلك الكلام متحد لا كثرة فيه في نفسه، بل الكثرة إنما هي في متعلقاته الخارجية، فإذا تعلق بالمأمور سمي أمرا، وبالمنهي سمي نهيا، وإن كان بالنسبة إلى حالة ما فهو الخبر، فاختلاف

التسمية بحسب اختلاف تعلقاته، وليس راجعا إلى نفس الكلام، بل إلى أمر خارج عنه، ولهذا لو قطع النظر عن هذه لم يرتفع نفس الكلام.

فإن قيل: قد أجمع العقلاء على انقسام الكلام إلى أمر، ونهي، وخبر، وغير ذلك من الأنواع.

فالجواب من وجهين.

أحدهما: أن لهذا الإشكال التزم الأستاذ رد جميعها إلى الخبر لينتظم له القول بالوحدة، فقال: الأمر خبر عن تحتم الفعل، والنهي خبر عن تحتم الترك، وكذا قال الإمام في (المحصل) قال: والاستخبار إخبار عن طلب شيء من المخاطب، والنداء خبر عن أن المنادى يصير بعد النداء مخاطبا، وذكر الآمدي نحوه، وقال: الاستخبار يستحيل في حق الله تعالى، بل حاصله يرجع إلى التقدير، وهو نوع من الخبر.

قال: ويمكن أن يقال: إن تعلق بما حكم بفعله أو تركه يسمى طلبا، وإن تعلق بغيره سمي خبرا.

وثانيها: أنا إذا قلنا: لا يتصف في الأزل بكونه أمرا ونهيا (٢٢ أ) وخبرا، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطب زال الإشكال، وإن قلنا باتصافه في الأزل بذلك كما. هو راي الأشعري. فغير بعيد أن يكون في نفسه معنى واحد، والاختلاف فيه يرجع إلى التعبيرات عنه بحسب تعلقه كما سبق، ولا مانع من أن يكون الكلام." (٢)

"واحدا، والمتعلقات متعددة على نحو تعلق الشمس بما قابلها، واستضاءتها من زجاجات مختلفة، فإنه وإن تعددت الألوان من أسود وأبيض وأخضر، لا يوجب وقوع التعدد في الشمس نفسها، وهو نحو قول الفيلسوف في المبدأ الأول حيث قضي بوحدته، وأن تكرر أسمائه بسبب سلوب وإضافات لا توجب صفات زائدة على الذات، قال الآمدي في (غاية المرام): ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال الخيال فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ١٧٣/١

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٢١٧/١

مثلا، ويكون التعبير عنه قبل إرساله، بأنا نرسله، وبعد الإرسال ﴿إنا أرسلنا نوحا﴾ فالمعبر عنه يكون واحدا في نفسه على ممر الدهور، وإن اختلف المعبر به، قال: وهذا جلي لكل منصف، وقد أورد على هذا الطريق أنكم إذا جعلتم التنوع باختلاف المتعلقات أشكل عليكم بالإرادة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات، فهلا قلتم: إنها ترجع لمعنى واحد، ويكون التعبير عنه بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته فسمي إرادة عند تعلقه بالمخصص، وقدرة عند تعلقه بالإيجاد، وكذا سائر الصفات، وأجاب المحققون بأنا لو قلنا برجوع العلم أو القدرة لأدى إلى عدم الفرق بين المعلومات والمقدورات، وهو ممتنع، فكذلك وجب اختلاف ما تضاف إليه المعلومات والمقدورات، ولم يجب في الكلام، وحكى الآمدي في (الأبكار) عن الأصحاب أنهم أجابوا بأن القدرة والإرادة تختلف معها التأثرات، فلا بد من الاختلاف في نفس المؤثر بخلاف الكلام، فإن تعلقه بمتعلقاته لا يوجب أثرا، فضلا عن كونه مختلفا، ثم استشكل الهذلي هذا **الجواب**، وقال: عسى أن يكون عند غيري كله، ولعسر **جوابه** ذهب بعض أصحابنا إلى تعدده، ومنها أن الدليل قد دل." (١)

"مذهبه، فإنا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود للعدم أو بالعكس لما كان ممتنعا، غير مستقيم، إذ الخصم لا يقول: إن ذلك ممتنع على هذا التقدير، بل غايته أنه يلزم القول بالمناسبة الطبيعية وهو غير ممتنع، قال: وإن أراد الثاني، فهو معلوم الفساد بالضرورة، يعني: لأنه لو كان كذلك لعلم كل أحد جميع اللغة؛ لعدم الاختلاف في دلالة الذات، ولعل عبادا يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع، وإلا فبطلانه ضروري.

تنبيهان: الأول: جعله الخلاف في الاشتراط وعدمه قد يناقش فيه، وإنما مذهب عباد أن إفادة اللفظ المعنى لذاته، وقد أنكر الأصفهاني في (شرح المحصول) على من حمل مذهب عباد على أن شرط وضع اللفظ بإزاء المعنى المناسبة الذاتية.

وقال: المذاهب لا تنتقل بالاحتمال، والمنقول عنه ما ذكرنا، ثم ذلك باطل بالضرورة، فإنه يمكننا وضع ألفاظ المعاني من غير مراعاة المناسبة الذاتية قطعا، ولو كان شرطا لما أمكن.

الثاني: قد يشتمل محل الخلاف، فإنا إذا قلنا: إن اللغة توقيفية، فينبغي ألا يشترط قطعا، وإنما يتجه الخلاف في أنه هل يخلو الوضع عن المناسبة أم لا؟ لأن الواضع حكيم، كما في نظيره من الخلاف في أن الأحكام هل تعلل بالمصالح أم لا؟ وإذا قلنا: اصطلاحية، فينبغي أن يشترط قطعا، فأين الخلاف، **وجواب** هذا يعلم من تخصيص الخلاف عن عباد، وقد عبر الطرطوشي بعبارة حسنة تزيل **الإشكال**،." (٢)

"﴿ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهمۚ﴾ يقتضي أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، ثم قوله: ﴿ولو أسمعهم لتولوا وهم﴾ فيكون معناه أنه ما أسمعهم، وأنهم ما تولوا، لكن عدم التولي خير من الخيرات، فأول الكلام يقتضي نفي الخير، وآخره يقتضي حصوله، وهما متنافيان ولهذا **الإشكال صار** قوم إلى المذهبين الآتيين:

والثالث: قول الشلوبين: إنها لمجرد الربط؛ أي: إنما تدل على التعليق في الماضي كما دلت على التعليق في المستقبل، ولا تدل

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٢١٨/١

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٣٨٦/١

على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب، وتابعه ابن هشام الخضراوي، وهو ضعيف بل جحد للضروريات، فإن كل من سمع (لو فعل) فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا جاز استدراكه فتقول: لو جاءني أكرمته لكنه لم يجئ.

الرابع: أنها تقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، وحكاه المصنف عن والده، وهذه العبارة وقعت في بعض نسخ (التسهيل) وانتقدت بأنها لا تفيد أن اقتضاءها للامتناع في الماضي، فلو قال: تقتضي في الماضي امتناع ما يليه، كان أوضح. وحاصله أنها تدل على أمرين:

أحدهما: امتناع شرطها، والأخرى: كونه مستلزما لجوابها، ولا يدل على امتناع الجواب في نفس الأمر، ولا بثبوته، فإذا قلت: لو قام زيد لقام عمرو. فقيام زيد محكوم بانتفائه فيما مضى، وبكونه مستلزما ثبوت قيام عمرو، وهل لعمرو." [١]

"وأمر بقتل الكلاب كما قاله الغزالي وخالفه غيره، وقطع هنا بالتعميم لأن (أمر) و (نهى) عبارة عن أنه وقع منه خطاب بالتكليف، ولما لم يذكر مأمورا ولا منهيا علم أن المخاطب به الكل.

(ص) مسألة: جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه، والمستقل الأخص جائز إذا أمكنت معرفة المكسوت والمساوي واضح.

(ش) لا إشكال في دعوى العموم فيما يذكره الشارع من الصيغ السابقة ابتداء أما ما ذكره جوابا لسؤال سائل فلا يخلو إما أن يستقل بنفسه بدون السؤال أولا. فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به فهو على حسب السؤال، إن كان عاما فهو عام.." [٢]

"بالإسناد: تعليق خبر بمخبر عنه، كزيد قائم أو طلب مطلوب عنه، كاضرب فيخرج النسبة التقييدية، كنسبة الإضافة في: غلام زيد، ونسبة النعت في نحو: الرجل الخياط (من قولنا: جاء الرجل الخياط) واحترز بالمفيد من نحو: السماء فوق الأرض والواحد نصف الاثنين، فلا يسمى كلاما إلا مجازا، وبالمقصود: عن كلام النائم (والساهي والطيور والقابلة للتلقين، وبالذات: عن المقصود لغيره كجهله للشرط قبل جوابها فإنها ليست بكلام) لأنها لم تقصد لذاتها، بل المقصود لذاته هو الجواب، والشرط مذكور لأجله فإن قولك: إن يقم زيد أقم، لم تقصد الحديث عن زيد، بل عن نفسك بالقيام مشروطا بقيام زيد، وكذا الجمل الموصول بها، من: جاء أبوه، من قولنا: الذي جاء أبوه، لأن من شرط صحة الوصل بها كون معناها معهودا عند السامع، وإنما يقصد بها إيضاح معنى الموصول، لأنها منزلة منزلة جزء كلمة، والكلمة التامة ليست كلاما فكيف بما هو جزء منها؟

تنبيهات:

الأول: هذا التعريف ذكره ابن مالك في (التسهيل)، وهو لا يخلو عن إشكال، ولك أن تنازع في عدم تسمية نحو: السماء فوق الأرض – كلاما، لأنه خبر بدليل أن يقال فيه: صدقت أو كذبت، ومتى كان خبرا كان كلاما، لأنه قسم منه، ولا

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٥٥٠/١

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٧٩٧/٢

حاجة لقوله: مقصودا فإن ذكر الإسناد يغني عما احترز به (١٣٠ أ) عنه لما سبق في تفسير الإسناد وهو منتف في النائم ونحوه، وكذا لا حاجة للقيد." (١)

"هنا، وهو أن الوجوب يلزمه المنع من الترك، وكل جزء من أجزاء الوقت بعينه يجوز إخلاؤه عن الفعل، وكذلك كل فرد من أفراد الواجب المخير يجوز تركه، وذلك ينافي الوجوب. وحل الإشكال فيهما أن يقال: كل فرد من هذه الأفراد أعني: من أفراد الوقت وأفراد الواجب المخير له جهة عموم، وهو كونه أحد هذه الأشياء، وجهة خصوص وهو ما به يتميز عن غيره، ومتعلق الوجوب جهة العموم وتلك لا يجوز تركها بوجه، فإنه إنما يترك في الموسع بإخلاء جميع أجزاء الوقت عن العبادة، وفي المخير ترك كل فرد من الأفراد، وذلك ممتنع، فلم يوجد المنافي للوجوب، فهو جائز الترك فيما جعلناه متعلق الوجوب. أما جهة الخصوص فليست بواجبة لجواز تركها إلى غيرها واندفع الإشكال في المسألتين جميعا.

قال إلكيا الطبري: ولأجل هذا الإشكال اضطرب المحصلون في الجواب عنه، فقيل: إنما يعصي بتفويته ولا تفويت إلا بالموت، والزمان ظرف للوجوب، والواجب لا ينسب إلى زمان، كما إذا لم يكن مقيدا، وقيل: يجوز تأخيره إلى بدل، وهو العزم على فعله في الثاني، فقيل لهم: العزم نتيجة الاعتقاد ضرورة لا بمقتضى اللفظ. وقيل: يجوز تأخيره بشرط سلامة العاقبة، ولا يتخيل ذلك مع التمكن. اهـ. إذا عرفت هذا فقال الجمهور: إن الموسع موجود والوقت جميعه." (٢)

"قال: فلو أفادت انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض؛ لأن الأولى تقتضي أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، والثانية أنه تعالى ما أسمعهم ولا تولوا لكن عدم التولي خير، فيلزم أن يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا. قال: فعلمنا أن كلمة " لو " لا تفيد إلا الربط ومنهم من توسط بين المقالين، وقال: إنها تفيد امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته إلا أن الأكثر عدمه، وهي طريقة ابن مالك.

وسلك القرافي طريقا عجيبا فقال: " لو " كما تأتي للربط تأتي لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه قطع الربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك، كما لو قال القائل: لو لم يكن هذا زوجا لم يرث، فتقول أنت: لو لم يكن زوجا لم يحرم الإرث أي لكونه ابن عم، وادعى أن هذا يتخلص به عن الإشكال، وأنه خير من ادعاء أن " لو " بمعنى " أن " لسلامته من ادعاء النقل ومن حذف الجواب. وليس كما قال: فإن كون " لو " مستعملا لقطع الربط لا دليل عليه ولم يصر إليه أحد مع مخالفته الأصل. بخلاف ادعاء أنها بمعنى " أن " أو " أن " والجواب محذوف، فقد صار إليه جماعة. والظاهر: عبارة الأكثرين لموافقتها غالب الاستعمالات. وأما المواضع التي نقضوا بها عليهم فيمكن الجواب عنها ورجوعها إلى قاعدتهم. أما الآية الأولى:." (٣)

"النفساني بالنسبة إلى الله – تعالى، فالله – تعالى – بكل شيء عليم، وكلامه واحد، وهو أمر ونهي وخبر واحد بالذات متعدد بالمتعلقات، وحينئذ فأمر الله عين نهيه، فكيف يتجه فيه خلاف؟ وإن كان الخلاف بالنسبة إلى المخلوق

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع الزركشي، بدر الدين ٩١٨/٢

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٢٧٧/١

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ١٨٥/٣

فقط كما صرح به الغزالي وابن القشيري فكيف يقال: هو أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا؟ وهذا هو عمدة إمام الحرمين كما سبق. **وجوابه**: أن القائل بأنه أجراه مجرى العلم المتعلق بمتلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت، فإن من المستحيل علم الفوق وجهل التحت وعكسه، وكذلك يستحيل أن يتعلق الأمر بالنفسي باقتضاء فعل، ولا يتعلق النهي عن تركه، وإنما **الإشكال على** القول بتضمنه النهي.

وجوابه ما ذكره إمام الحرمين أن هؤلاء لا يعنون بالاقتضاء ما يريده المعتزلة، وإنما هؤلاء يعتقدون أن الأمر النفسي مقارنة نهي نفسي أيضا يجري ذلك مجرى الحياة في العلم، فإن العلم إذا وجد اقتضى وجود الحياة. وممن جزم أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو بالنسبة إلى الكلام اللساني لا النفساني القرافي، وتبعه عليه التبريزي في التنقيح "، فقال: لا يتحقق هذا الخلاف في كلام الله – تعالى؛ لأن مثبتي كلام النفس مطبقون على اتحاد كلام الله من أمر ونهي ووعد ووعيد واستفهام إلى جميع الأقسام الواقعة في الكلام، فهو – تعالى – آمر بعين ما هو ناه عنه، ولا شك أن قول القائل: " تحرك " غير قوله: " لا تسكن " وإنما النظر في قوله: " افعل " إنما يتضمن ذلك – على خلاف فيه – طلب الفعل فهو طالب ترك ضده أم لا؟ وكذا قال الصفي الهندي: هذا النزاع غير متصور في كلام الله – تعالى – على رأي من يرى اتحاده، بل في كلام المخلوقين وفي كلام الله – تعالى – على رأي من يرى تعدده.." (١)

"الوقف، واستنبط ابن الرفعة من كلام الغزالي في " الفتاوى " أن المقاصد تعتبر، أعني مقاصد الواقفين فيتخصص بها العموم، ويعم بها الخصوص. تنبيه

استشكل بعض المتأخرين هذه المسألة بأنها لا تتصور في كلام الله المنزه عن الغفلة والقائل بعدم الدخول، قال بعدم خطورها بالبال، وهو لا يتصور في حق الله، وإنما يتصور بالنسبة إلينا. **وجوابه**: أن الله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب، ويتصور أن يأتي العربي بلفظ عام على قصد التعميم مع ذهوله عن بعض المسميات، فلما كان هذا معتادا في لغة العرب، كذلك الكتاب والسنة يكونان على هذا الطريق، وإليه أشار سيبويه في كتابه حيث وقع في القرآن الرجا " بلعل، وعسى "، ونحو ذلك مما يستحيل في حق الله تعالى، إذ ذلك نزل مراعاة للغتهم. قاعدة

ذكر إمام الحرمين في باب التأويل، وإلكيا الطبري تقسيما نافعا، وزاده وضوحا الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، وهو أن اللفظ العام بوضع اللغة على ثلاث مراتب.

إحداها: ما ظهر. منه قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ مقالية أو حالية بأن أورد مبتدأ لا على سبب، لقصد تأسيس القواعد، فلا **إشكال في** العمل بمقتضى عمومه. قال إلكيا: والقرائن إما أن تنشأ عن غير اللفظ." (٢)

"[تنبيهات محل الخلاف في مسألة أقل الجمع]

الأول: استشكل ابن الصائغ النحوي، والقرافي محل الخلاف في هذه المسألة، فقال ابن الصائغ في شرح الجمل: الخلاف في هذه المسألة إن كان المراد به الأمر المعنوي، فلا شك في أن الاثنين جمع، لأنه ضم أمر إلى آخر، وإن كان المراد أنه إذا ورد

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٣٥٨/٣

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٧٧/٤

لفظ الجمع، فهل ينبغي أن يحمل؟ فلا شك أن الأصل فيه، والأكثر إطلاق لفظ الجمع على الثلاثة فصاعدا، وهو قول أئمة اللغة، ويكفي فيه قول ابن عباس لعثمان: ليس الإخوة أخوين بلغة قومك، وموافقة عثمان له، حيث استدل بغير اللغة. ونص سيبويه على أنه يجوز أن يعبر عن الاثنين بلفظ الجمع، مع أن للتثنية لفظا وحمله عليه قوله تعالى: ﴿لا تخف خصمان﴾ [ص: ٢٢] ، لأن الخطاب وقع لداود – عليه السلام – من اثنين وقوله تعالى: ﴿فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون﴾ [الشعراء: ١٥] وقال ابن خروف. يحتمل أن يكون ضمير معكم لهما ولفرعون، وبه جزم ابن الحاجب.

وقال السيرافي في قوله في الآية الأخرى: (إنني معكما) يدل على ما قاله سيبويه، وأيضا فالمعنى وأنا معكم في النصرة والمعونة، فلا يصلح أن يشركهما فرعون في ذلك.

وأما القرافي فأطنب في إشكال هذه المسألة، وقال: إن له نحوا من عشرين سنة يورده، ولم يتحصل عنه جواب، وهو أن الخلاف في هذه." (١)

"وقوعها، كما إذا سئل عمن جامع في نهار رمضان، فيقول: فيه كذا، فهذا يقتضي استرسال الحكم على جميع الأحوال؛ لأنه لما سئل عنها على الإبهام، ولم يفصل الجواب، كان عمومه مسترسلا على كل أحواله.

رابعها: أن تكون الواقعة المسئول عنها حاصلة في الوجود، ويطلق السؤال عنها فيجيب أيضا كذلك، فإن الالتفات إلى القيد الوجودي يمنع القضاء على الأحوال كلها، والالتفات إلى الإطلاق في السؤال يقتضي استواء الأحوال في غرض المجيب، فالتفت الشافعي إلى هذا الوجه. وهذا أقرب إلى مقصود الإرشاد وإزالة الإشكال وحصول تمام البيان، وأبو حنيفة نظر إلى احتمال خصوص الواقعة، لأنها لم تقع في الوجود إلا خاصة، فقال: احتمال علم الشارع بها يمنع التعميم. تنبيهات

الأول: إن هذه القاعدة مقصورة بما إذ وجد اللفظ جوابا عن السؤال، فأما التقرير عند السؤال فهل ينزل منزلة اللفظ حتى يعم أحوال السؤال في الجواب وغيره؟ لم يتعرضوا له.

وقال ابن دقيق العيد: الأقرب تنزيله طردا للقاعدة، ولإقامة الإقرار مقام الحكم عند الأصوليين، إذ لا يجوز تقريره لغيره على أمر باطل، فنزل منزلة القول المبين للحكم، فيقوم مقام اللفظ في العموم، فإن قيل: التقرير ليست دلالته لفظية، والعموم من عوارض الألفاظ، ولهذا قال الغزالي: لا عموم للمفهوم، لأن دلالته ليست لفظية.

فالجواب: أن قولنا منزل منزلة العموم بمعنى شمول الحكم للأحوال." (٢)

"[المسألة الثانية صحة دعوى العموم فيما جاء من الشارع ابتداء]

المسألة الثانية وروده على سبب خاص

فتقول: لا إشكال في صحة دعوى العموم فيما جاء من الشارع ابتداء كقوله: «مفتاح الصلاة الطهور» ، فأما ما ذكره جوابا لسؤال، فأطلق جماعة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بلا خلاف. ولا بد في ذلك من تفصيل، وهو أن الخطاب إما أن يكون جوابا لسؤال سائل أم لا؟ . فإن كان جوابا، فإما أن يستقل بنفسه أو لا، فإن لم يستقل بحيث لا

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٤/١٩٢

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٤/٢٠٦

يصح الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومه وخصوصه، حتى كأن السؤال معاد فيه، فإن كان السؤال عاما فعام أو خاصا فخاص.

مثال خصوص السؤال قوله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم﴾ [الأعراف: ٤٤] وقوله في الحديث: «أينقص الرطب." (١)

"القطعي من الجميع. وسيأتي أن هذا ليس من موطن الخلاف. قال في القواطع ": والمسألة في غاية **الإشكال من** الجانبين. قال: وقد ذكر أبو الطيب في إثبات الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنه، فأوردته، ويدخل فيه **الجواب** عن كلامهم. قال: والدليل على ثبوت الإجماع مبني على أصلين. أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ. والثاني: أن الحق واحد، وما عداه باطل. فإذا ثبت هذان الأصلان، فلا يخلو القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا، فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به، وإن كان باطلا فلا يخلو عند سائر العلماء من أربعة أحوال. إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا ولم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده، أو أدى إلى صحة الذي ظهر خلافه، ولا يجوز أن لا يكون اجتهدوا؛ لأن العادة مخالفة لهذا؛ ولأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كل أهل النظر يرجعون إلى النظر والاجتهاد؛ ولأن هذا يؤدي إلى خروج أهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز؛ لأنهم لا يجمعون على الخطأ، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده؛ لأنه يؤدي إلى خفاء الحق على جميع الأمة، وهو محال. ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا، فأدى اجتهادهم إلى خلافه، إلا أنهم كتموا؛ لأن إظهار الحق." (٢)

"قال: مهما وجد الوصف فاعلموا أن الحكم الفلاني حاصل في ذلك التمثيل. وقد قال ابن الحاجب في مسألة العلة المركبة: التحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عند الحكمة، لا أنها صفة زائدة. الثالث:

بهذه المسألة ينحل **إشكال أورده** نفاة القياس وهو: كيف ثبت حكم الفرع بغير ثبوته في الأصل؟ وذلك لأن حكم الأصل ثابت بالنص. كتحريم الخمر، وحكم الفرع ثابت بالإلحاق كتحريم النبيذ، فالحكم واحد، والطريق مختلف، فكيف يصح هذا؟ **وجوابه**: أن من قال: إن الحكم في محل النص بالعلة، لم يرد عليه هذا السؤال، لأنه إنما ثبت الحكم في الفرع والأصل بطريق واحد وهو معنى الإسكار في الخمر والنبيذ. ومن أثبت في الأصل بالنص قال: المقصود ثبوت الحكم لا تعيين طريقه بكونه نصا أو قياسا، أو نصا في الأصل قياسا في الفرع، لأن الطريق وسيلة والحكم مقصد، ومع حصول المقصد لو قدر عدم الوسائل لم يضر، فضلا عن اختلافها، وهذا كمن قصد مكة أو غيرها من البلاد لا حرج عليه من أي جهة دخلها.." (٣)

"الشرعية معرفات ووقفوا هاهنا. وقال القاضي ابن المنير: وللمانع أن يدير التقسيم مع فرض كونها معرفات فيقول؛ المعروف هو المثبت للمعرفة، فعلى هذا إنما تكون كل واحدة أثبتت المعرفة بالحكم. أو لم يثبت شيء منها المعرفة، أو أثبتها

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٢٦٩/٤

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٤٦٩/٦

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ١٣٥/٧

البعض، فيعود الإشكال وإنما الجواب أن هذا القياس حصل من إلحاق العلة الشرعية بالعقلية، وليس كذلك، فإنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن يكون بحيث إذا نسب الحكم إلى العلة وجدت مصلحة أو اندفعت مفسدة، وبهذا التفسير لا يتخيل عاقل امتناع اجتماع العلل فإن حينئذ يكون الحكم بترتيب الحكم على الأوصاف تحصل مفاسد عديدة.

تنبيهات الأول

قيل: الخلاف هل يجري في التعليل بعلتين سواء، كانا متعاقبين أم هو مختص بالمعية؟ كلام ابن الحاجب صريح في الأول، وكلام غيره يقتضي الثاني، ويساعده تمثيل الغزالي بمن لمس وبال في وقت واحد، وبه صرح الآمدي في جواب دليل المانعين. قلت: ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور البغدادي: وهذا النوع من العلل ضربان متقارنة ومتعاقبة، فالمتعاقبة تجتمع في إيجاب الحكم الواحد، وكل واحد منهما لو انفردت لأوجبت مثل ذلك الحكم، كالأمثلة المذكورة والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود، وإنما يخلف بعضها بعضا في حكم واحد، وذلك مثل دم الحيض يوجب تحريم الوطء، ثم يرتفع الدم ويبقى تحريم الوطء، لأجل عدم الطهارة. وقال الصفي الأصفهاني في كتاب النكت: ومن العلماء من يمنع جواز التعليل بعلتين على الجمع، ويجوز التعليل بعلتين على البدل.." (١)

"القبلة على المضمضة في صحة الصوم معها. وقال المحققون غير ذلك، وهو أنه – عليه الصلاة والسلام – إنما نبه على نقيض قياس يختلج في صدر السائل، وذلك أن الإشكال الذي عند القائل إنما نشأ من اعتقاده أن القبلة مقدمة الجماع، والجماع مفسد ومقدمة الشيء ينبغي أن تنزل منزلة الشيء، لما بين المقدمة والغاية من التناسب، فنبه – عليه الصلاة والسلام – أن تعليل تنزيل القبلة منزلة الجماع في الإفساد بكونها مقدمة منقوض بالمضمضة في الوضوء وإن كان صائما، فإن المقدمة وجدت من المضمضة ولم يوجد الإفساد، وإلا فكيف تقاس القبلة على المضمضة في عدم الإفساد بجامع كونهما مقدمتين للمفسد، ولا مناسبة بين كون الشيء مقدمة لفساد الصوم وبين كون الصوم صحيحا معه، بل هذا قريب من فساد الوضع.

أما إذا علم الشارع فعلا مجردا تكلم عقيبه بحكم فهل يكون علمه كإعلامه حتى يكون الفعل المجرد المعلوم سببا؟ فيه خلاف حكاه الإبياري. وقال: الصحيح أنه لا يصح استناد التعليل إليه، لاحتمال أنه حكم مبتدأ وجرى ذكر الواقعة اتفاقا، ويحتمل الربط لقربه من القرينة. وقال صاحب جنة الناظر ": من أنواع الإيماء الحكم عند رفع الحادثة إليه، كقوله – عليه الصلاة والسلام –: " كفر " لمن قال: واقعت.

وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جوابا لما رفع إليه، إذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافا لا جوابا، وهذا كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذ بموت السلطان مثلا، فأمره عقب الإخبار بقراءة درسه، فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر، بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده وبترك ما لا

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٢٢٨/٧

يعنيه. وإذا ثبت افتقار فهم التعليل إلى الدليل فليس إلا انتفاء القرائن الصارفة، إذ السؤال يستدعي **الجواب**، فتأخيره عنه يكون تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، وذلك على خلاف الدليل.." (١)

"متساوية، والمستدل في تعيين مقصوده بالدعوى متحكم. ولهذا لو لم نعتبر شهادة الأصول وأجزنا المرسلات لم يرد هذا السؤال. وهل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع؟ فيه مذاهب:

(أحدها) وهو المختار، أنه لا يجب، لأنه إن كان في الفرع افتقر المستدل إلى بيانه فيه ليصح الإلحاق، وإن لم يبين ذلك بطل الجمع.

و (الثاني) يجب نفيه، لأن الفرق لا يتم إلا بذلك.

و (الثالث) وبه أجاب الآمدي وابن الحاجب، إن قصد الفرق فلا بد من نفيه، وإلا فلا، لأنه يقول: إن لم يكن موجودا فيه فهو فرق، وإلا فالمستدل لم يذكر إلا بعض العلة. وعلى التقديرين فلا بد من إشكال. هذا إذا كان المقيس عليه أصلا واحدا، فإن كان أصولا فقيل: لا يرد، لأن الاكتفاء بأصل آخر عن هذا حاصل. وقيل: يرد، لأنه أقوى في إفادة الظن. والقائلون بالرد اختلفوا في الاقتصار في المعارضة على أصل واحد، فقيل: يكفي لأن المستدل قصد جمع الأصول، فإذا ذهب واحد ذهب غرضه وقيل: لا بد من الجمع لأن المستقل يكتفي بأصل واحد. والقائلون بالتعميم اختلفوا، فمنهم من شرط اتحاد المعارض في الكل، دفعا لانتشار الكلام، وقيل: لا يلزم، لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة. ثم اختلف هؤلاء، فقيل: يقتصر المستدل في **الجواب** على أصل واحد، لأنه به يتم مقصوده. وقيل: لا بد من **الجواب** عن الكل، لأنه التزم القياس على الكل.." (٢)

"والتقدير، فكأن المستدل اقتطع تلك الصورة عن أخواتها فأجاب عنها. وهو إما فرض في الفتوى، كما لو سئل في البيع الفاسد، هل ينعقد أم لا؟ فيقول: لا ينعقد بيع درهم بدرهمين، لورود النهي، فإن بيع الدرهم بالدرهمين من صور البيع الفاسد لا عينه. وإما فرض في الدليل بأن يبني عاما ويدل خاصا، مثل أن يقول: لا ينعقد البيع الفاسد، لأنه «- صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع درهم بدرهمين» . والضابط أن يكون المستدل يساعده الدليل عليها، فإذا تم له فيها الدليل بنى الباقي من الصور عليها، ولذلك يسمى الفرض والبناء. وإذا عرفت هذا فقد اختلف في جوازه: فذهب ابن فورك إلى أنه لا يجوز، لأن حق **الجواب** أن يطابق السؤال. وذهب غيره من الجدليين إلى الجواز، لأن المسئول قد لا يجد دليلا إلا على بعض صور السؤال، ولأنه قد يرد على **جوابه** العام **إشكال لا** يندفع، فيتخلص منه بالفرض الخاص.

وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف. (قال) : والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٧/٢٥٤

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٧/٤١٨

باستتمام الكلام فيها. وحاصله: إن ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين كان مستحسنا وإلا كان مستهجنا. وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور، وفي بعضها أظهر. فالتفاوت بالأولوية خاصة والعلة واحدة. وهذا بمثابة توجه النهي." (١)

"قلت: ويشهد له أن الشافعي استدل في الجديد على عدم وجوب الموالاة في الوضوء بفعل ابن عمر – رضي الله عنهما –، ثم قال: وفي مذهب كثير من أهل العلم أن الرجل إذا رمى الجمرة الأولى ثم الأخيرة ثم الوسطى أعاد الوسطى ولم يعد الأولى، وهو دليل في قولهم على أن تقطيع الوضوء لا يمنع أن يجزئ عنه، كما في الجمرة. انتهى. فاستدل بفعل الصحابي المعتضد للقياس، وهو رمي الجمار، وعلى الغسل أيضا، كما وقع في أول كلامه. .

نعم، المشكل على هذا القول أن القياس نفسه حجة، فلا معنى حينئذ لاعتبار قول الصحابي فيه، ويؤول حينئذ هذا إلى القول بأنه ليس بحجة على انفراده. ولهذا حكى ابن السمعاني وجهين لأصحابنا أن الحجة في القياس، أو في قوله، بعد أن قطع أنه حجة إذا وافق القياس. ولأجل هذا **الإشكال قال** ابن القطان: أجاب أصحابنا **بجوابين**: (أحدهما) : أن الشافعي أراد بالقياس أن يكون في المسألة قياسان، فيكون قول الصحابة مع أحد القياسين أولى من القياس المجرد. قال: وهذا كالبراءة من العيوب، فإنه اجتذبه قياسان: أحدهما يشبه.
وذلك أن البراءة إنما تجوز فيما علمه، فأما البراءة مما لا يعلمه فممتنعة. وهذا الذي يوجبه القياس على غير الحيوان أن يوجب قياسا آخر، وهو أن الحيوان مخصوص بما سواه من حيث يغتذى بالصحة والسقم ويخفي عيوبه، صار إلى تقليد عثمان مع هذا القياس. والثاني: كان الشافعي يتحرج أن يقال عنه: إنه لا يقول بقول الصحابة فاستحسن العبارة فقال بقول الصحابي إذا كان معه القياس. انتهى. وقال ابن فورك: إن قيل: كيف قال الشافعي إنه حجة إذا كان معه." (٢)

"هناك وقع في الحد، والخلاف في الحد لا يسقط الحد كما أن الخلاف في الشيء المسروق لا يمنع وجوب القطع ولا نظر إلى الخلاف كذا ها هنا وقع الخلاف في النكاح بلا ولي وقع في إباحة ذلك الوطء وفي انعقاد النكاح قيل له وكذلك ها هنا وقع الخلاف في أن شربه مباح أم لا فعندنا لا وعند أبي حنيفة " – رحمه الله – " مباح، فلم ينفصل عنه بشيء.
وكتب الشيخ الإمام دوير الكرخي على الحاشية **جوابا** عن هذا **الإشكال فقال**: حد الخمر للجناية على العقل المفضية إلى المفاسد والقليل يدعو إلى الكثرة المفسدة فزجر عنه تأكيدا وهو أمر حسي كما في الخمر وحد الزنى لإفساد الفرش في موضع " إتيان " الأمة وذلك حكم لم يثبت ها هنا مع إجازة بعض العلماء مضافا إلى الشرع بالدليل فلذلك " سقط " " ولهذا " لا يمنع الشهادة.

الثاني: إذا وقع الخلاف في وجوب شيء فأتى به من لا يعتقد وجوبه احتياطا كالحنفي ينوي في الوضوء ويبسمل في الصلاة

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٤٤٢/٧

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، بدر الدين ٦١/٨

فهل يخرج من الخلاف وتصير العبادة منه صحيحة بالإجماع؟ قال " الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني " لا يخرج به عن الخلاف؛ لأنه لم." (١)

"النية؛ لأن الأصل في كل واحدة منها الوجوب، وأما صحة صلاة المستحاضة وصومها مع عدم جزم النية للتردد في الوجوب فلأن أيام الطهر أغلب من أيام الحيض فلا يكون التردد بينهما مستوي الطرفين.

وثانيهما: موضع الضرورة كمن شك هل الخارج من ذكره مني أو مذي فإنه يغتسل احتياطا وليس بجازم، وكذا فيمن ملك إناء بعضه فضة وبعضه ذهب وجهل أكثرهما زكى الأكثر ذهبا وفضة، قال ابن عبد السلام وفيه إشكال من جهة أنه لا يقدر على جزم النية إلا في نصاب واحد من كل واحد من النقدين؛ لأن الأصل عدم ملكه في كل واحد منهما، وكذلك استشكل الأول كما سبق بيانه في مباحث الشك وجوابه أن مثل ذلك يسوغ للحاجة، ولهذا استحب (الإمام) الشافعي (- رضي الله عنه -) للمجنون إذا أفاق الاغتسال عن الجنابة إذا لم يتحقق حصولها في حال جنونه.

الشرط الثالث: المقارنة لأول الواجب كالوضوء يجب قرنها بأول مغسول من الوجه وكالصلاة يجب قرنها بالتكبير وقد لا يشترط في موضع المشقة وكالصلاة يجب قرنها بالتكبير وقد لا يشترط في موضع المشقة، كالصوم فإنه تصح نيته متراخية عن." (٢)

"﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢] أنه استثناء بالصفة وهو في الحقيقة تخصيص وأنه يجوز فيه الكل نحو اقتل من في الدار إلا بني تميم وإلا البيض فيكونون بيضا أو من بني تميم فيحرم قتلهم.

ونقل أبو حيان عن الفراء أن الاستثناء يجوز أن يكون أكثر ومثل بقول المقر له على ألف إلا ألفين قال إلا أنه يكون منقطعا.

وقد تقدم وتقرر أن المذهب لا يصح استثناء الأكثر فكيف صحح الأصحاب في الوصايا استثناء الربع من الثلث والخمس من الربع ونحو ذلك وقد بينه أبو الخطاب لذلك الإشكال في التهذيب١. وأجاب عنه بأن هذا ليس من باب استثناء الأكثر وإنما هو كأنه أوصى بشيء ثم رجع في بعضه وترك البعض.

وفي هذا الجواب نظر إذ هو تحويل للفظ الاستثناء إلى غير معنى الرجوع.

وأيضا فإن الرجوع لا يكون إلا بعد استقرار الحكم والاستثناء مانع من استقرار الحكم وحقيقته إخراج ما لولاه لدخل في اللفظ فهو مانع من دخول ما يقتضى اللفظ دخوله لا أنه يستقر دخوله ثم يخرج.

اللهم إلا أن يقال في تحريره إنا إنما منعنا استثناء الأكثر لأنه إبطال للفظ الأول لا تخصيص له وهو لا يملك إبطالهما بالرجوع فنزل استثناء الأكثر فيها منزلة الرجوع.

واستشكل الحارثي في مسألة من له ثلاث بنين وأوصى بمثل نصيب أحدهم إلا ربع المال فأورد هنا أن الاستثناء مستغرق لأن المثل مع الثلاثة ربع فكيف يستثنى منه الربع؟

---

(١) المنثور في القواعد الفقهية الزركشي، بدر الدين ١٣٧/٢

(٢) المنثور في القواعد الفقهية الزركشي، بدر الدين ٢٩٣/٣

وأجاب عنه بأن الاستثناء يتبع به النصيب فيتبع الوصية لأن الحاصل للوارث مع عدم الاستثناء ربع فقط ومع الاستثناء ربع وشيء فالمثل الموصى به كذلك فإذا استثنى منه الربع لم يكن الاستثناء مستغرقا.

ثم قال ولقائل أن يقول: الزيادة على الربع إنما تثبت بالاستثناء والقدر

---

١ وهو مصنف في الفرائض لأبي الخطاب الكلوذاني انظر الذيل على طبقات الحنابلة "١١٧/١".." (١)

"نفقتها ونفقة ولدها بالمعروف وقد نص أحمد على التفريق بينهما فلا يصح التخريج المذكور.

وأشار إلى الفرق بأن المرأة تأخذ من بيت ولدها يعني أن لها يدا وسلطة على ذلك وسبب النفقة ثابت وهو الزوجية فلا تنسب بالأخذ إلى خيانة.

وكذا أباح في رواية عنه أخذ الضيف من مال من نزل به ولم يقره بقد قراه كما ورد في الحديث لظهور سببه ومتى ظهر سببه لم ينسب الأخذ إلى الخيانة.

وعكس ذلك طائفة من الأصحاب وقالت إذا ظهر السبب لم يجز الأخذ بغير إذن لإمكان البينة عليه بخلاف ما إذا خفي عليه فإنه يتعذر وصول إليه حينئذ بدون الأخذ خفية.

وأجاب القاضي أبو يعلى عن حديث هند" خذي ما يكفيك" وولدك بالمعروف **بجوابين**.

أحدهما أن الأخذ هنا لإحياء النفس ولذلك جاز بدون إذن كأخذ المضطر مال غيره.

الجواب الثاني: أن قوله: "خذي" حكم فتيا ومع حكم الحاكم الأخذ بغير **إشكال وقد** أشار أحمد في رواية حرب عنه إلى الفرق بين الأخذ من الأمانات كالودائع وهي غير الأمانات فقال في الأمانات لا يأخذ للأمر برد الأمانات إلى أهلها وقال في غير الأمانات فيه اختلاف وكأنه كرهه.

وممن فرق بين الأمانات وغيرها وأباح الأخذ من غير الأمانات الأوزاعي ١ ذكره عنه حرب بإسناده.

وروى الزبيري عن مالك أنه قال يقبض الحيوان من الذهب والفضة إلا أن يكون فرخا.

وحكى الترمذي عن سفيان أنه يأخذ من الجنس ولا يأخذ من غيره حتى لا يأخذ من أحد النقدين عن الآخر وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

---

١ هو علامة الشام في وقته: أبو عمرو عبد الرحمن بن عمر بن محمد الأوزاعي [ت ١٥٧هـ] .." (٢)

"٢ - أن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها إذا الطلوع بظهورها حاجبها والغروب بخفاء آخرها.

٣ - إن العصر يخرج إلى وقت الصلاة لا الفجر والحديث مؤول بأنه لبيان الوجوب بإدراك جزء من الوقت وإن قل وباؤه رواية فيتم صلوته فالصحيح تأويل الطحاوي أنه كان قبل نهيه عن الصلاة في الأوقات الثلاثة وليس ذلك نهيا عن التطوع

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية ومايتبعها من الأحكام الفرعية ابن اللحام ص/٣٢٨

(٢) القواعد والفوائد الأصولية ومايتبعها من الأحكام الفرعية ابن اللحام ص/٣٩٣

كما بعد الفجر والعصر إذ قضاء الفوائت فيها لا يجوز ولذا انتظر عليه السلام غداة ليلة التعريس إلى ارتفاع الشمس ولا يرد مد العصر من أول وقته إلى أن تغرب قبل الفراغ حيث لا يفسد لأن شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة فاتصال الفساد بالبناء جعل عفوا للمقبل عليها لحصوله حكما قصدا كمن قام إلى الخامسة في العصر يستحب له الالقام بخلاف الابتداء وعدم مقصوديته هو معنى تعذر الاحتراز عنه إذ لو أريد تعذر ترصد الموافقة بين آخر الصلاة والوقت كما ظن لم يكن إلى حديث البناء والاستشهاد بالقيام إلى الخامسة حاجة فالمراد اتصال الفساد البنائي بمجموع وقتي الاحمرار والغروب لا بالثاني فقط وبه تحقق أن بناء الفساد لازم الأخذ بالعزيمة لأن ابتداء الفساد من الوقت والباقط مبني على مثله فلا يشكل بالفجر إذ لا فساد في شيء من وقته، وقيل: كل جزء من الوقت سبب لكل جزء من الصلاة يلاقيه وهذا يشكل بالفجر ثم لو لم يؤد في آخره أيضا انتقلت إلى كل الوقت في حق تكامل اللازم وعدمه لا في حق لزوم أصله أو وسفه لأن الضرورة الصارفة اندفعت ولا فساد فيه فوجب القضاء كاملا فلا يقضي عصر الأمس لا في محض الوقت الناقص ولا بالشروع في الكامل وختمه فيه لأن ذات الوقت لا نقصان فيه وإنما يعتبر ناقصا بوقوع الأداء فيه تشبيها بعبادة عبدة الشمس فإذا مضى خاليا عنه كان كسائر الأوقات وبه يندفع **الإشكال بأن** الكل ينقص بنقصان البعض وبنحو إسلام الكافر وقت الإحمرار تم قضاء العصر في اليوم الثاني فيه لو ثبت أنه لا يجوز ويقرب منه **الجواب** بأن الفوات عن الوقت وصيرورته دينا في الذمة توجب القضاء مطلقا عن الوقت ولذا لا يجوز قضاء الاعتكاف في الرمضان الثاني وإنما ورد المنع فيها عما هو قربة مقصودة من شأنها شدة الرعاية واللزوم المطلق فلا يرد جواز سجدة التلاوة والنفل في أحدها بعد وجوبها في الآخر لأنها ليست قربة مقصودة وإن وصفوها بها بمعنى آخر ولذا لا يجب بالنذر والركوع ينوب عنها إنما المقصود منها ما يصلح تواضعا وباب النفل واسع ولذا تجوز قاعدا وراكبا موميا مع القدرة وسره ما سيجيء أن منعته جبرت خرج عمومه لزومه." (١)

"لا تمت وأنت ظالم وقوله تعالى ﴿ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ (آل عمران: من الآية ١٠٢) فإن القيد مناط النفي غالبا وإما نهي للنهى لأن النهي تمنع التثبت كالغضب أي حتى تعلموا علما كاملا.

الثاني: المعدوم مكلف عند الأشاعرة خلافا لغيرهم لا بمعنى كون الفهم أو الفعل حال العدم مطلوبا بل بمعنى المطلوبية حال العدم أعني توجه الحكم في الأزل إلى من علم الله وجوده بالفهم والفعل فيما لا يزال فيندفع قولهم إذا امتنع في النائم والغافل ففى المعدوم أجدر لأن الممتنع هو المعني الأول، لنا لو توقف تعليق التكليف على الوجود الحادث لكان حادثا فكان للتكليف الذي يتحقق حقيقة إلا بالتعلق حادثا وأنه أولى لأنه أمر ونهي وهما كلام الله تعالى وهو أزلي، أولا لزوم الأمر والنهي والخبر والنداء والاستخبار من غير متعلق موجود وأنه سفه محال ولا قياس على خبر الرسول، لنا لأن عه مبلغا وفي الأزل لا مخاطب أصلا قلنا فيه تحقيق وتدقيق إما التحقيق فهو أن الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر المفسر بالنسبة بين المفردين القائمة بالنفس المحتمة للتصدق أو التكذيب وسائر الأقسام أصنافه ينقسم إليها بعارض اختلاف المسند فالخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك أمر وعكسه نهي وبإرادة الإستعلام استخبار والإجابة نداء وبغير هذه

---

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع الفناري ١/٢٢٢

الأربعة خص باسم الخبر ومنه الوعد والوعيد كما ينقسم إلى أصناف الماضي والحال والمستقبل باختلاف أحوال المسند من تقدمه على زمان ظهور الخبر ومعيته وتأخره والكلام يتصف بهذه الأقسام في الأزل ويختلف عنها العبارات ولا إشكال على الخبرية بامتناع تطرق الصدق والكذب لأن امتناعه عقلي لخصوصية المحل لا لغوي فلا ينافيه جواز العفو مع تجويزهم الخلف في الوعيد وعن ابن سعيد رحمه الله هو الخبر المشترك الحالي عن التعلق والأقسام عوارض حادثة بحسب حدوث التعلق لا أنواع حتى يرد عليه أن الجنس لا يوجد إلا في نوع والفرق بين المذهبين اعتبار التعلق قديما وعدمه وإما التدقيق فهو أنه كسائر الصفات لا يتغير بتغير التعلقات كما لا يتغير علمه بإرسال نوح عليه السلام بتغير الأزمنة وهذا قريب مما يقال علمه ليس زمانيا فلا يكون له ماض وحال ومستقبل وأنكره أبو الحسين رحمه الله بوجوه أقواها أن إمكان انفكاك أحد هذه العلوم عن غيره يستلزم مغايرتها وجوابه أن ذلك في علمنا وعلم الله تعالى بجميع الكائنات على ما هي عليه واجب فتنزيل الجواب أن تعلق هذه الأقسام في الأزل بالمعدوم المعلوم وجوده لله عين تعلقها فيما لا يزال حين وجد فإن يختلفان بالامتناع والامكان وقريب." (١)

"٨ – اللفظ الذي له مسمى لغوي وشرعي بناء على الحقائق الشرعية كالنكاح في الوطئ والعقد إذا صدر عن الشارع ظاهر في الشرعي مطلقا وقيل مجمل وقال الغزالي في النهي مجمل كما عن صوم يوم النحر وفي الإثبات ظاهر فيه كقوله عليه السلام: "إني إذا لصائم" (١) بعد سؤاله عن عائشة رضي الله عنها أعندك شيء فقالت لا وقيل في الإثبات بالشرعي وفي النهي باللغوي فلا إجمال.

لنا: ظهور إطلاق المستعمل في متعارفه فلا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه وفرق الغزالي بأن النهي لو كان شرعيا لكان صحيحا والنهي لا يدل على الصحة ولا دليل عليهما غيره إجماعا فيكون مجملا بين المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية والجواب بأن الشرع ليس الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع به من الهيآت قد استفيد فساده من باب النهي بل الحق منع أن النهي لا يدل على الصحة.

ومن يعلم جواب الرابع فإنه لما لم يمكنه حمله في النهي على الشرعي حمله على اللغوي فالرد والتحقيق كما سلف.

الباب الثاني في المبين

وفيه مباحث مشتركة ومقاصد مختصة:

المبحث الأول

أن البيان يطلق على التبين وهو الإظهار كالسلام على التسليم من بان أي ظهر أو انفصل وهو الغالب كما قال تعالى: ﴿علمه البيان﴾ [الرحمن: ٤] أي إظهار ما في الضمير بالمنطق المعرب عنه: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٩] وقال عليه السلام: "إن من البيان لسحرا" فاختاره أصحابنا ويناسبه تعريف الضمير في الإخراج من خبر الأشكال التي حيز التجلي

---

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع الفناري ٣١١/١

والوضوح وما أورد عليه من البيان الابتدائي ومجازية لفظ الحيز في الموضعين والتكرار في الوضوح مناقشات واهية لأن مقتضي الإخراج عرفا تجويز الإشكال لا وقوعه نحو ضيق فمم الركية.

ويجوز التجوز في الحدود إذا اشتهر والترادف للتوضيح فإنه محل البيان وقد يطلق على ما به التبين ولذا عرف القاضي والأكثرون بأنه الدليل وعلى محل التبيين وهو المدلول ولذا عرفه عبد الله البصري بأنه العلم عن الدليل.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٣٢٩) ح (٢٤٥٥)، والنسائي في الكبري (٢/ ١١٦) ح (٢٦٣٨)، وعبد الرازق في مصنفه (٤/ ٢٧٧) ح (٧٧٦٤)، والطربي في الأوسط (٧/ ٢٣٣) ح (٧٣٦٤).." [1]

"سؤر الحمار تعارض الأخبار والآثار وامتناع الأقيسة.

أما الأخبار في روى أنس رضي الله عنه أنه عليه السلام نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية وما روى أنه عليه السلام قال "كل من سمين مالك" لمن قال لم يبق من مالي إلا هذه الحميرات والاشتباه في اللحم يورثه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه.

لا يقال أدلة الإباحة لا تساوي أدله الحرمة حتى أن حرمته مما يكاد يجمع عليه لأنا نقول هذا لتغليب المحرم على المبيح كما في الضبع فسيجيىء الجواب في حق السؤر بوجهين وقد روى فيه أيضا عن جابر رضي الله عنه أنه عليه السلام سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وبما أفضلت السباع، وأما الآثار فقول ابن عمر رضي الله عنه أن سؤر الحمار نجس (١) وابن عباس رضي الله عنه أنه طاهر.

وأما امتناع الأقيسة فإذ لا يمكن إلحاقه بالهرة لأنه ليس مثلها في الطوف ولا بالكلب للضرورة في سؤره ولا إلحاق لعابه بلحمه أو لبنه في أصح الروايتين وإن روى عن محمد رحمه الله أنه طاهر ولا يؤكل لأن فيه ضرورة لاختلاطه ولا يعرفه الطاهر في ظاهر الرواية لأن الضرورة فيه أكثر فقيل الشك في طهارته إذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء.

وقيل في طهوريته إذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس إذا وجد الماء فالعمل بالأصل على التقديرين واحد وهو أن يحكم بأن لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم شقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث وإهدار دليل النجاسة بالكلية بخلافه إفا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم إليه.

لا يقال في الشك بوجهين:

١ – أنه مثل ما أخبر واحد بطهارة الماء وآخر بنجاسته يجعل طاهرا وطهورا.

٢ – أنه يجب تغليب المحرم على المبيح إذا تعارضا لأنا نقول فتعارض الجهتين أورث الإشكال على أن الأول يقتضي التيقن بطهارته فقط وهو ملتزم في الأصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر وإن لم يبلغ حد ضرورة الهرة إليه أشير في المبسوط وإنما سمي مشكلا لتعارض الأدلة أو لضم التيمم حيث صار داخلا في أشكاله لأنه مشمول كل دليل ويشبه الماء المقيد والمطلق حيث تيمم ولم يكتف بالتيمم وليس

---

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع الفناري ٢/١٠٩

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ٣٥) ح (٣٠٤ - ٣١١) وعبد الرزاق في مصنفه (١/ ١٠٥) ح (٣٧٣).."
(١)

"وللشافعي - رحمه الله - قوله - عليه الصلاة والسلام - «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» .

ولنا قوله تعالى ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما (وإذا قال الإمام ولا الضالين قال

ـــــــــوالركن لأن لازمه نسخ الإطلاق بخبر الواحد، وهو يستلزم تقديم الظني على القاطع وهو لا يحل فيثبت به الوجوب فيأثم بترك الفاتحة ولا تفسد.

واعلم أن الشافعية يثبتون ركنية الفاتحة على معنى الوجوب عندنا، فإنهم لا يقولون بوجوبها قطعا بل ظنا، غير أنهم لا يخصون الفرضية والركنية بالقطعي، فلهم أن يقولوا: نقول بموجب الوجه المذكور وإن جوزنا الزيادة بخبر الواحد لكنها ليست بلازمة هنا، فإنا إنما قلنا بركنيتها وافتراضها بالمعنى الذي سميتموه وجوبا فلا زيادة، وإنما محل الخلاف في التحقيق أن ما تركه مفسد وهو الركن لا يكون إلا بقاطع أو لا، فقالوا لا لأن الصلاة مجمل مشكل، فكل خبر بين فيها أمرا ولم يقم دليل على أن مقتضاه ليس من نفس الحقيقة يوجب الركنية، وقلنا بل يلزم في كل ما أصله قطعي وذلك لأن العبادة ليست سوى جملة الأركان، فإذا كانت قطعية يلزم في كل الأركان قطعيتها لأنها ليست إلا إياها مع الآخر، بخلاف ما أصله ظني فإن ثبوت أركانه التي هي هو يكون بظني بلا إشكال، ولأن الوجوب لما لم يقطع به فالفساد بتركه مظنون والصحة القائمة بالشروع الصحيح قطعية فلا يزول اليقين إلا بمثله وإلا أبطل الظني القطعي (قوله فقلنا بوجوبهما) على إرادة الأعم من السورة بالسورة فإن الواجب بعد الفاتحة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة، سواء كان ذلك سورة أو لا نظرا إلى ما تقدم من الرواية القائلة ومعها غيرها.

بقي أن يقال: ثبوت الوجوب بهذا الظني إنما هو إذا لم يعارضه معارض لكنه ثابت بقوله - عليه الصلاة والسلام - للأعرابي الذي أخف صلاته لما علمه «فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» ومقام التعليم لا يجوز فيه تأخير البيان، فلو كانتا واجبتين لنص عليهما له.

والجواب أن وجوبهما كان ظاهرا ولم يظهر من حال الأعرابي حفظه لهما فقال له - عليه الصلاة والسلام - «فاقرأ ما تيسر معك» أي سواء كان ما معك الفاتحة أو غيرها، غير أنه إن كان معه الفاتحة فالمقصود ما تيسر بعدها لظهور لزومها.

وفي أبي داود من حديث المسيء صلاته «إذا قمت فتوجهت إلى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ» وفي رواية رواها قال فيها «فتوضأ كما أمرك الله، ثم اقرأ وكبر، فإن كان معك قرآن فاقرأ به، وإلا فاحمد الله وكبره وهلله» فالأولى

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع الفناري ٢/ ٤٥٠

في الجمع الحكم بأنه قال له ذلك كله: أي فإن كان معك شيء من القرآن وإلا فكبره إلخ، وإن كان معك فاقرأ بأم القرآن وبما." (١)

"لقوله – عليه الصلاة والسلام – «من أم قوما ثم ظهر أنه كان محدثا أو جنبا أعاد صلاته وأعادوا» وفيه خلاف الشافعي – رحمه الله – بناء على ما تقدم، ونحن نعتبر معنى التضمن وذلك في الجواز والفساد.

ـــــــQالشفع الأول، وكذا لو أفسد عن نفسه يلزمه قضاء الأربع

(قوله قال – صلى الله عليه وسلم – «من أم قوما» إلخ) غريب والله أعلم. وروى محمد بن الحسن في كتاب الآثار: أخبرنا إبراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار أن علي بن أبي طالب قال في الرجل يصلي بالقوم جنبا: قال يعيد ويعيدون. ورواه عبد الرزاق: حدثنا إبراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار عن جعفر أن عليا – رضي الله عنه – صلى بالناس وهو جنب أو على غير وضوء، فأعاد وأمرهم أن يعيدوا. ومما يستدل به على المطلوب ما أخرجه الإمام أحمد بسند صحيح عنه – صلى الله عليه وسلم – قال «الإمام ضامن» وهو ما أشار إليه المصنف بقوله ونحن نعتبر معنى التضمن فإنه المراد بالضمان للاتفاق على نفي إرادة حقيقة الضمان، وأقل ما يقتضيه التضمن التساوي فيتضمن كل فعل مما على الإمام مثله، وغايته أن يفضل كالمتنفل خلف المفترض، وإذا كان كذلك فبطلان صلاة الإمام يقتضي بطلان صلاة المقتدي إذ لا يتضمن المعدوم الموجود، وهذا معنى قوله وذلك في الجواز والفساد. وما أسند أبو داود «أنه – صلى الله عليه وسلم – دخل في صلاة الفجر فأومأ بيده أن مكانكم، ثم جاء ورأسه يقطر ماء فصلى بهم، فلما قضى الصلاة قال: إنما أنا بشر وإني كنت جنبا» وسنده صحيح لا يقتضي أن ذلك كان بعد شروعهم لجواز كون التذكر كان عقيب تكبيره بلا مهلة قبل تكبيرهم، على أن الذي في مسلم قال «فأتى النبي – صلى الله عليه وسلم – حتى قام في مصلاه قبل أن يكبر ذكر فانصرف» فإن كان هذا المراد بقوله في حديث أبي داود «دخل في صلاة الفجر على إرادة دخل في مكانها» فلا إشكال. وإن كانا قضيتين **فالجواب** ما علمت. وأخرج عبد الرزاق عن حسين بن مهران عن مطيع عن أبي المهلب عن عبيد الله بن زجر عن علي بن زيد عن القاسم عن أبي أمامة قال " صلى عمر – رضي الله عنه – بالناس جنبا فأعاد ولم يعد الناس، فقال له علي – رضي الله عنه –: قد كان ينبغي لمن صلى معك أن يعيد، قال: فرجعوا إلى قول علي ". قال القاسم وقال ابن مسعود مثل قول علي. وما أخرجه الدارقطني عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن البراء بن عازب عنه – صلى الله عليه وسلم – «أيما إمام سها فصلى بالقوم وهو جنب فقد مضت صلاتهم وليغتسل هو ثم ليعد صلاته، وإن صلى بغير وضوء فمثل ذلك» ضعيف، جويبر متروك والضحاك." (٢)

"ولأن سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سها عن السلام ينجبر به،

ـــــــQالموافق لرأينا للزوم التساقط بالتعارض يلزم كون السجود بعد السلام فإنه حينئذ مقتضى الدليل القولي فينافيه كون

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٩٤/١

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٧٤/١

الخلاف في الأولوية حتى لو سجد قبل السلام عندنا يجوز.

فالجواب ما قد روي في غير رواية الأصول أنه قبل السلام لا يجوز فلا **إشكال على** هذه، وعلى ما هو الظاهر فلزوم التساقط عند عدم إمكان العمل بالمتعارضين جميعا، وهنا يمكن إذ المعنى المعقول من شرعية السجود وهو الجبر لا ينتفي بوقوعهما قبل السلام فيجوز كون الفعلين بيانا لجواز الأمرين، وأولوية أحدهما وهو إيقاعه بعد السلام هو المراد بالقول، ويؤكده المعنى المذكور في الكتاب وتقريره أن سجود السهو تأخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو تفاديا عن تكراره، إذ الشرع لم يرد به فأخر ليكون جبرا لكل سهو يقع في الصلاة وما لم يسلم فتوهم السهو ثابت، ألا ترى أنه لو سجد للسهو قبل السلام ثم شك أنه صلى ثلاثا أو أربعا فشغله ذلك حتى أخر السلام. ثم ذكر أنه صلى أربعا فإنه لو سجد بهذا النقص بتأخير الواجب تكرر، وإن لم يسجد بقي نقصا لازما غير مجبور فاستحب أن يؤخر بعد السلام لهذا المجوز.

وهذا دليل أن الخلاف في الأولوية. وفي الخلاصة لو سجد قبل السلام لا تجب إعادتها بعد السلام فإن قلت: لم لم يحمل اختلاف الفعلين على التوزيع على مورديهما، ومورد السجود قبل السلام كان في النقص ومورده بعده كان للزيادة على ما تقدم في الخبرين المذكورين، وهذا التفصيل قول مالك وهذا المأخذ مأخذه.

فالجواب كان ذلك محتما لو لم يثبت قوله – صلى الله عليه وسلم – «لكل سهو، أو في كل سهو سجدتان بعد السلام» فلما ورد ذلك لزم حمل اختلاف الفعلين على بيان جواز كلا الأمرين، غير أن الأولى وقوعه بعد السلام.

ولا يخفى أن بهذا الذي صرنا إليه يقع الجمع بين كل المرويات القولية والفعلية وذلك واجب ما أمكن، بخلاف ما ذهب إليه مالك والشافعي.

فإن قلت: كما تعارضت روايتا فعله كذلك تعارضت روايات قوله، فإن في الصحيح حديث الخدري عنه – صلى الله عليه وسلم – «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم» وغيره أيضا **فالجواب** الكلام في سجود السهو على الإطلاق لم يعارض حديث ثوبان فيه دليل قولي أنه على الإطلاق محله قبل السلام، وهذا الحديث وسائر أمثاله من القوليات خاصة في الشك وليس الكلام الآن في هذا، على أن القولية في الشك قد تعارضت أيضا، روى أبو داود والنسائي عن عبد الله بن جعفر أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال «من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعدما يسلم» ورواه أحمد في مسنده، قيل وابن خزيمة في صحيحه، وقال البيهقي: إسناده لا بأس به. وأحسن منه ما في البخاري من حديث ابن مسعود – رضي الله عنه – «صلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فزاد أو نقص، فلما سلم قيل: يا رسول الله أحدث شيء في الصلاة؟ فقال: وما ذاك؟ قالوا: صليت كذا وكذا، قال فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم، ثم أقبل علينا بوجهه فقال: إنه لو حدث شيء أنبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني،." (١)

"(والسير المذكور هو الوسط) وعن أبي حنيفة – رحمه الله – التقدير بالمراحل وهو قريب من الأول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح (ولا يعتبر السير في الماء) معناه لا يعتبر به السير في البر، فأما المعتبر في البحر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١/٥٠٠

ـــــــــوـنقول: لا يقصر هذا المسافر، وأنا لا أقول باختيار مقابله بل إنه لا مخلص من الذي أوردناه إلا به، وأورد أن لزوم ثلاثة أيام في السفر هو على تقديرها ظرفا ليمسح، ولم لا يجوز كونها ظرفا لمسافر، والمعنى المسافر ثلاثة أيام يمسح، وإنه لا ينفي تحقق مسافر في أقل من ثلاثة فيقصر مسافر أقل من ثلاثة؛ لأن مناط رخصة القصر السفر، ولم يتحقق بعد نقل فيه، ولا إجراء حكم الرخصة، ويدل على القصر لمسافر أقل من ثلاثة حديث ابن عباس «عنه – صلى الله عليه وسلم – قال: يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان» فإنه يفيد القصر في الأربعة برد، وهي تقطع في أقل من ثلاثة أيام. وأجيب بضعف الحديث لضعف راويه عبد الوهاب بن مجاهد فبقي قصر الأقل بلا دليل.

ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم أيضا؛ لأن القصر في أربعة برد أو أكثر إذا كان قطعها في أقل من ثلاثة إنما ثبت بمفهوم لا تقصروا في أقل من أربعة برد. فإن قيل: لازم جعله ظرفا لمسافر كما هو جواز مسح الأقل كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما ما دام مسافرا. فإن تم ما ذكر **جوابا** عن ذلك اللازم بقي هذا محتاجا إلى **الجواب**. **فالجواب** أن بقية الحديث لما كان أن المقيم يمسح يوما وليلة بطل كونها ظرفا للمسافر، وإلا لزم اتحاد حكم السفر والإقامة في بعض الصور، وهي صورة مسافر يوم وليلة؛ لأنه إنما يمسح يوما وليلة، وهو معلوم البطلان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم، ويؤيد كونه ظرفا؛ ليمسح أن السوق ليس إلا لبيان كمية مسح المسافر لا لإطلاقه، وعلى تقدير كون الظرف لمسافر يكون يمسح مطلقا وليس بمقصود.

(قوله: والسير المذكور إلخ) إشارة إلى سير الإبل ومشي الأقدام، فيدخل سير البقر يجر العجلة ونحوه. (قوله: هو الصحيح) احتراز عما قيل يقدر بها فقيل بأحد وعشرين فرسخا، وقيل بثمانية عشر، وقيل بخمسة عشر، وكل من قدر بقدر ما اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام، وإنما كان الصحيح أن لا تقدر بها؛ لأنه لو كان الطريق وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص.

وعلى التقدير بأحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة، وعلى اعتبار سير الثلاثة بمشي الأقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم قصر فيه وأفطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل ومشي الأقدام، كذا ذكر في غير موضع، وهو أيضا مما يقوي **الإشكال الذي** قلناه، ولا مخلص إلا أن يمنع قصر مسافر يوم واحد، وإن قطع فيه مسيرة أيام، وإلا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة الطي؛ لأنه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل وهو بعيد الانتفاء مظنة المشقة وهي العلة: أعني التقدير بسير ثلاثة أيام أو أكثرها؛ لأنها." (١)

"عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – وقد سألته عن التصدق عليه؛ قلنا: هو محمول على النافلة.

قال (ولا يدفع إلى مكاتبه ومدبره وأم ولده) لفقدان التمليك إذا كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) عند أبي حنيفة – رحمه الله – لأنه بمنزلة المكاتب عنده وقالا: يدفع إليه لأنه حر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢/٣٠

مديون

ـــــــQحاجتها، قالت: وكان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قد ألقيت عليه المهابة قالت: فخرج علينا بلال فقلت: ائت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك هل تجزئ الصدقة عنهما على أزواجهما، وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبره من نحن، قالت: فدخل بلال على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فسأله، فقال له رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: من هما:؟ قال: امرأة من الأنصار وزينب. فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : أي الزيانب؟ قال: امرأة عبد الله. فقال – صلى الله عليه وسلم –: لهما أجران: أجر القرابة، وأجر الصدقة» .

ورواه البزار في مسنده فقال فيه «فلما انصرف وجاء إلى منزله: يعني النبي – صلى الله عليه وسلم – جاءته زينب امرأة عبد الله فاستأذنت عليه، فأذن لها فقالت: يا نبي الله: إنك أمرتنا بالصدقة وعندي حلي لي فأردت أن أتصدق به، فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدق به عليهم، فقال – عليه الصلاة والسلام –: صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم» ولا معارضة لازمة بين هذه الأولى في شيء بأدنى تأمل.

قوله " وولدك " يجوز كونه مجازا عن الربائب وهم الأيتام في الرواية الأخرى، وكونه حقيقة والمعنى أن ابن مسعود إذا تملكها أنفقها عليهم **والجواب**: أن ذلك كان في صدقة نافلة لأنها هي التي كان – عليه الصلاة والسلام – يتخول بالموعظة والحث عليها. وقوله هل يجزئ إن كان في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالبا إلا في الواجب، لكن كان في ألفاظهم لما هو أعم من النفل لأنه لغة الكفاية، فالمعنى: هل يكفي التصدق عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب إلى الله تعالى فيسلم القياس حينئذ عن المعارض

(قوله: وله حق في كسب مكاتبه) ولذا لو تزوج بأمة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمة نفسه.

(قوله لأنه حر مديون) أما أن يكون لفظ أعتق بعضه مبنيا للفاعل أو للمفعول فعلى الأول لا يصلح التعليل لهما بأنه حر مديون، إذ هو حر كله بلا دين عندهما؛ لأن العتق لا يتجزأ عندهما فإعتاق بعضه إعتاق كله وعلى الثاني لا يصح تعليله عدم الإعطاء بأنه بمنزلة المكاتب عنده لأنه حينئذ مكاتب للغير، وهو مصرف بالنص، فلا يعرى عن **الإشكال ويحتاج** في دفعه إلى تخصيص المسألة. فإن قرئ بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه أعتق هو نصيبه فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع إليه لأنه كمكاتب ابنه، وكما لا يدفع لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه.

وعندهما يجوز لأنه حر مديون للابن. وإن قرئ بالبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين أجنبيين أعتق أحدهما نصيبه فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع إليه، لأنه كمكاتب نفسه، وعندهما يجوز لأنه مديونه وهو حر، ويجوز أن يدفع الإنسان." (١)

"" وقال لعمر – رضي الله عنه –: إنك رجل أيد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر، ولكن إن وجدت فرجة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبر ". ولأن الاستلام سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٧١/٢

قال (وإن) (أمكنه أن يمس الحجر شيئا في يده) كالعرجون وغيره (ثم قيل ذلك فعل) لما روي «أنه – عليه الصلاة والسلام – طاف على راحلته واستلم الأركان بمحجنه»

ــــــQأنه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته. وقال " رأيت عمر – رضي الله عنه – قبله ثم سجد عليه، ثم قال: رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فعل ذلك ففعلته " رواه ابن المنذر والحاكم وصححه.

وما رواه الحاكم عن ابن عباس – رضي الله عنهما – «أن النبي – صلى الله عليه وسلم – سجد على الحجر» وصححه يحمل على أنه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال: وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه (قوله وقال لعمر) في رواية لابن ماجه عن ابن عمر قال «استقبل النبي – صلى الله عليه وسلم – الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا ثم التفت فإذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر هاهنا تسكب العبرات»

(قوله وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئا في يده) أو يمسه بيده (ويقبل ما مس به فعل) أما الأول فلما أخرج الستة إلا الترمذي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – «أن النبي – صلى الله عليه وسلم – طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه» .

وأخرجه البخاري عن جابر إلى قوله لأن يراه الناس. ورواه مسلم عن أبي الطفيل «رأيت النبي – صلى الله عليه وسلم – يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن» .

وهاهنا **إشكال حديثي**، وهو أن الثابت بلا شبهة «أنه – عليه الصلاة والسلام – رمل في حجة الوداع في غير موضع» ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع إليه، وهذا ينافي طوافه على الراحلة. فإن أجيب: بحمل حديث الراحلة على العمرة دفعه حديث عائشة – رضي الله عنها – في مسلم «طاف – عليه الصلاة والسلام – في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية أن يصرف الناس عنه» ومرجع الضمير فيه إن احتمل كونه الركن: يعني أنه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء إليه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – توقيرا له أن يزاحم، لكنه يحتمل كون مرجعه النبي – صلى الله عليه وسلم -: يعني لو لم يركب لانصرف الناس عنه، لأن كل من رام الوصول إليه لسؤال أو لرؤية لاقتداء لا يقدر لكثرة الخلق حوله، فينصرف من غير تحصيل حاجته فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس، فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما.

والجواب: أن في الحج للآفاقي أطوفة فيمكن كون المروي من ركوبه كان في طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم، ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذي يفيده حديث جابر الطويل لأنه حكى ذلك الطواف الذي بدأ به أول دخوله مكة، كما يفيده سوقه للناظر فيه. فإن قلت: فهل يجمع بين ما عن ابن عباس وعائشة – رضي الله عنهم – «إنما طاف راكبا ليشرف ويراه

الناس فيسألوه» ، وبين ما عن سعيد بن جبير أنه إنما طاف كذلك لأنه كان يشتكي.
كما قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان «أنه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة." (١)
"فإن حلق في الأولى لزمته الأخرى ولا شيء عليه، وإن لم يحلق في الأولى لزمته الأخرى وعليه دم قصر أو لم يقصر ـــــــQتتم فصار فعل البعض كعدم فعل شيء، وإذا لم يفعل شيئا ثم أحرم بالحج يرفض العمرة فكذا إذا فعل الأقل. **وجوابه** منع كون الأقل إذا لم يعتبر تمام الشيء فإنه يعتبر عدما؛ لجواز أن لا يعتبر عدما ولا كالكل بل يعتبر بمجرد وجوده عبادة منتهضا سببا؛ للثواب بنفسه إن كان البعض يصلح عبادة بالاستقلال، وبواسطة إتمامه إن لم يصلح مع إيجاب الإتمام، وحينئذ هذا البعض إن كان من الأول فلا إشكال.
وإن كان من الثاني فقد ثبت بمجرد وجوده اعتباره وتعليق خطاب الإتمام به وهو قوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] وفي رفض العمرة إبطاله فوجب إتمامه. ولنذكر تقسيما ضابطا لفروع الباب ثم ننتقل في كلام المصنف فنقول: الجمع إما بين إحرامي حجتين فصاعدا كعشرين أو عمرتين كذلك أو حجة وعمرة الأول إما أن يجمع بينهما معا أو على التعاقب أو على التراخي، فإما بعد الحلق في الأول أو قبله، وفي هذا إما أن يفوته الحج من عامه أو لا، ففيما إذا أحرم بهما معا أو على التعاقب لزماه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وعند محمد في المعية يلزمه إحداهما، وفي التعاقب الأولى فقط، وإذا لزماه عندهما ارتفضت إحداهما باتفاقهما ويثبت حكم الرفض. واختلفا في وقت الرفض، فعند أبي يوسف." (٢)
"وإن أبهم الإحرام بأن نوى عن أحدهما غير عين، فإن مضى على ذلك صار مخالفا لعدم الأولوية، وإن عين أحدهما قبل المضي فكذلك عند أبي يوسف – رحمه الله –، وهو القياس لأنه مأمور بالتعيين، والإبهام يخالفه فيقع عن نفسه، بخلاف ما إذا لم يعين حجة أو عمرة حيث كان له أن يعين ما شاء لأن الملتزم هناك مجهول وهاهنا المجهول من له الحق.
وجه الاستحسان أن الإحرام شرع وسيلة إلى الأفعال لا مقصودا بنفسه. والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به شرطا، بخلاف ما إذا أدى الأفعال على الإبهام لأن المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا
ـــــــQمن الأبوين أن يحج عنه حجة الإسلام فأحرم بها عنهما كان **الجواب كالجواب** المذكور في الأجنبيين، فلا **إشكال أن** مخالفة كل منهما فيما إذا أحرم بحجة عن أحدهما لم تتحقق بمجرد ذلك لأن كلا منهما أمره بحجة وأحدهما صالح لكل منهما صادق عليه، ولا منافاة بين العام والخاص، ولا يمكن أن تصير للمأمور لأنه نص على إخراجها عن نفسه بجعلها لأحد الآمرين فلا تنصرف إليه إلا إذا وجد أحد الأمرين اللذين ذكرناهما ولم يتحقق بعد لأن معه مكنة التعيين ما لم يشرع في الأعمال، بخلاف ما إذا لم يعين حتى شرع وطاف ولو شوطا لأن الأعمال لا تقع لغير معين فتقع عنه ثم ليس في وسعه أن يحولها إلى غيره. وإنما جعل له الشرع ذلك في الثواب ولولا السمع لم يحكم به في الثواب أيضا. ولا خفاء في أن إحرامه بحجة بلا زيادة ليس فيه مخالفة أحد ولا تعذر التعيين ولا يقع عن نفسه لما قدمناه.
وأما الرابع فأظهر من الكل. ولو أمره رجل بحجة فأهل بحجتين إحداهما عن نفسه والأخرى عن الآمر فهو مخالف لتضمن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢/٤٥٠
(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣/١١٧

الإذن بالحج مع كون نفقة السفر هي المحققة للصحة إفراد السفر للآمر، فلو رفض التي عن نفسه جازت الباقية عن الآمر كأنه أحرم بها وحدها ابتداء، إذ لا إخلال في ذلك المقصود بالرفض. والحاج عن غيره إن شاء قال لبيك عن فلان وإن شاء اكتفى بالنية عنه. والأفضل أن يكون قد حج عن نفسه حجة الإسلام خروجا من الخلاف، وسنقرره إن شاء الله تعالى.

ويجوز إحجاج الحر والعبد والأمة والحرة. وفي الأصل نص على كراهة المرأة. في المبسوط: فإن أحج امرأته جاز مع الكراهة لأن حج المرأة أنقص فإنه ليس عليها رمل ولا سعي في بطن الوادي ولا رفع صوت التلبية ولا الحلق اهـ.

والأفضل إحجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه حجة الإسلام. وذكر في البدائع كراهة إحجاج الصرورة لأنه تارك فرض الحج والعبد لأنه ليس أهلا لأداء الفرض عن نفسه فيكره عن غيره، وليس للمأمور أن يأمر غيره بما أمر به عن الآمر وإن مرض في الطريق إلا أن يكون وقت الدفع قيل له اصنع ما شئت فحينئذ يكون له أن يأمر غيره به وإن كان صحيحا، وفيه لو أحج رجلا يحج ثم يقيم بمكة جاز لأن الفرض صار مؤدى، والأفضل أن يحج ثم يعود إليه (قوله بخلاف ما إذا لم يعين حجة أو عمرة) هذه هي الصورة الرابعة فيما ذكرناه من صور الإبهام توهمها واردة عليه فدفع الإيراد بالفرق لأن الملتزم فيها مجهول دون الملتزم له وما نحن فيه قلبه.

وجهالة الملتزم لا تمنع لما عرف في الإقرار بمجهول لمعلوم." (١)

"يحج بنفسه، وينبني على ذلك المأمور بالحج.

قال (ومن أهل بحجة عن أبويه يجزيه أن يجعله عن أحدهما) لأن من حج عن غيره بغير إذنه فإنما يجعل ثواب حجه له، وذلك بعد أداء الحج فلغت نيته قبل أدائه، وصح جعله ثوابه لأحدهما بعد الأداء، بخلاف المأمور على ما فرقنا من قبل، والله تعالى أعلم.

ـــــــQفيه غير صحيح لأن جميع الثلث محل الوصية، فما بقي شيء منه يجب تنفيذ الوصية فيه. وأبو حنيفة يقول: المال ليس بمقصود للموصي بل مقصوده الحج به. فإذا لم يفد هذا التعيين هذا المقصود صار كعدمه، وما هلك من المال كان كأن لم يكن بمنزلة ما إذا هلك قبل هذا الإفراز والوصية باقية بعد بالإحجاج مطلقا فينصرف إلى ثلث الباقي إذا صار الهالك كأن لم يكن قبل الوصية فيكون محلها ثلثه.

وأما الثاني فمبناه على أن السفر هل بطل بالموت أو لا فقالا لا وهو استحسان، وقال نعم وهو قياس، وقوله في الأول أوجه وهما هنا أوجه. له قوله – عليه الصلاة والسلام – «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث. صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له» رواه مسلم وأبو داود والنسائي.

ولهما في أنه لم يبطل ما أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو يعلى والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – «من خرج حاجا فمات كتب له أجر الحاج إلى يوم القيامة، ومن خرج معتمرا فمات كتب له

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٥١/٣

أجر المعتمر إلى يوم القيامة، ومن خرج غازيا في سبيل الله فمات كتب له أجر الغازي إلى يوم القيامة» قال الحافظ المنذري. رواه أبو يعلى من رواية محمد بن إسحاق، وبقية رواته ثقات. وأنت قد أسمعناك أن الحق في ابن إسحاق أنه ثقة أيضا. ثم ما رواه إنما يدل على انقطاع العمل والكلام في بطلان القدر الذي وجد في حكم العبادة والثواب وهو غيره وغير لازمه، لأن انقطاع العمل لفقد العامل لا يستلزم ما كان قد وجد في سبيل الله، وقال تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة: ١٤٣] فيما كان معتدا به حين وجد ثم طرأ المنع منه.

وجواب أبي حنيفة أن المراد بعدم الانقطاع في أحكام الآخرة والانقطاع في أحكام الدنيا وهو الذي يوجبه هنا كمن صام إلى نصف النهار في رمضان ثم حضره الموت يجب أن يوصي بفدية ذلك اليوم وإن كان ثواب إمساك ذلك اليوم باقيا.

[فرع]

مات وترك ابنين وأوصى أن يحج عنه بثلاثمائة وترك تسعمائة فأنكر أحد الابنين واعترف الآخر فدفع من حصته مائة وخمسين لمن يحج بها ثم اعترف الآخر، فإن كان حج بأمر الوصي يأخذ المقر من الجاحد خمسة وسبعين لأنه جاز عن الميت بمائة وخمسين وبقيت مائة وخمسون ميراثا بينهما، وإن حج بغير أمر الوصي يحج مرة أخرى بثلاثمائة

(قوله ومن أهل بحجة عن أبويه فله أن يجعلها عن أحدهما) فاستفدنا أنه إذا أهل عن أحدهما على الإبهام أن له أن يجعلها عن أحدهما بعينه بطريق أولى، ومبناه على أن نيته لهما تلغو بسبب أنه غير مأمور من قبلهما أو أحدهما فهو متبرع فتقع الأعمال عنه ألبتة، وإنما يجعل لهما الثواب وترتبه بعد الأداء فتلغو نيته قبله فيصح جعله بعد ذلك لأحدهما أو لهما، ولا إشكال في ذلك إذا كان متنفلا عنهما، فإن كان على أحدهما حج الفرض، فإما أن يكون أوصى به أو لا، فإن أوصى به فتبرع الوارث عنه بمال نفسه لا يسقط عن المورث، وإن لم يوص فتبرع عنه بالإحجاج أو الحج بنفسه. قال أبو حنيفة. يجزيه إن شاء الله تعالى «لقوله – عليه الصلاة والسلام – للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين» الحديث، شبهه بدين العباد. وفيه أنه لو قضى الوارث من غير وصية يجزيه." (١)

"بلفظين يعبر بهما عن الماضي) لأن الصيغة وإن كانت للإخبار وضعا فقد جعلت للإنشاء شرعا دفعا للحاجة ـــــــQوذلك بوقوع الثاني جوابا معتبرا محققا لغرض الكلام السابق، ويسمع كل من العاقدين كلام صاحبه، والكلامان هما الإيجاب والقبول. فما قيل في تعريف الإيجاب إنه إصدار الصيغة الصالحة لإفادة ذلك العقد مع أنه صادق على القبول خلاف الواقع من العرف المشهور، بل إن الإيجاب هو نفس الصيغة الصالحة لتلك الإفادة بقيد كونها أولا والقبول هي بقيد وقوعها ثانيا من أي جانب كان كل منهما

فما ذكر في الدراية وغيرها من قوله: لو قدم القبول على الإيجاب، بأن قال تزوجت بنتك فقال زوجتكها ينعقد به صحيح في الحكم ممنوع كونه من تقديم القبول، بل لا يتصور تقديمه لأن ما يقدم هو الإيجاب كما صرح به في النهاية هنا وصرح

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٥٨/٣

الكل به في البيع، وكان الحامل على جعله الإصدار وصل قوله بلفظين بقوله بالإيجاب والقبول فأفاد آليتهما لهما فكانا خلافيهما.

والحق ما أعلمتك ووصلهما إبدال أو بيان يدفع به ما قد يتوهمه من لا يعرف معنى الإيجاب والقبول في العرف فيعمم المقيد فأبدل منه لتخرج الكتابة، فلو كتبا الإيجاب والقبول لا ينعقد، والمراد باللفظين ما هو أعم من الحقيقة والحكم فيدخل متولي الطرفين أو ما يخص الحقيقة، وليس هذا بحد بل إخبارات منسوق بعضها على بعض لإفادة ما يتم به العقد فقال: وينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي وينعقد بلفظين أحدهما مستقبل لأنه توكيل، والواحد يتولى طرفي النكاح فينعقد بكلام الواحد كما ينعقد بكلام الاثنين. ولا إشكال في شيء من هذا وعرف من تعريف الإيجاب والقبول بأنهما اللفظان الصالحان لإفادة ذلك العقد عدم الاختصاص بالعربية.

وعدم لزوم ذكر المفعولين أو أحدهما بعد دلالة المقام والمقدمات على الغرض لأن الحذف لدليل جائز في كل لسان، وعدم لزوم لفظ النكاح والتزويج، فعن هذا قلنا: إذا قالت زوجتك نفسي فقال قبلت، أو قال تزوجتك فقالت قبلت جاز ولا مفعول حتى لو كان القابل سفيرا ولا مفعول ولم يضفه إلى الموكل نفذ عليه.

في التجنيس: رجل خطب لابنه الصغير امرأة، فلما اجتمعا للعقد قال أبو المرأة لأبي الزوج: دادم بزنى أين دختررا بهزا ردرم، فقال أبو الزوج: بزير فتم يجوز النكاح على الأب وإن جرى بينهما مقدمات النكاح للابن هو المختار لأن الأب أضافه إلى نفسه، وهذا أمر يجب أن يحتاط فيه، بخلاف ما لو قال أبو الصغيرة: زوجت بنتي من ابنك، فقال أبو الابن قبلت ولم يقل لابني يجوز النكاح للابن لإضافة المزوج النكاح إلى الابن بيقين. وقول القابل قبلت جواب له، والجواب يتقيد بالأول فصار كما لو قال قبلت لأبي، ونظير الأول في البيع لو قال لآخر بعد ما جرى بينهما مقدمات البيع بعت هذا بألف ولم يقل منك، فقال الآخر اشتريت صح ولزم، وكذا لو قالت المرأة بالفارسية: خويشتن خريدم بعده وكآبين، فقال الزوج: فروختم صح ولزم وإن لم يقل منك

(قوله يعبر بهما عن الماضي) مثل أنكحتك وزوجتك فيقول قبلت أو فعلت أو رضيت. وفي الانعقاد بصرت لي وصرت لك خلاف، وظاهر الخلاصة اختياره إذا اتصل به القبول.

ولو قالت عرستك نفسي فقبل ينعقد. ثم بين أن الانعقاد به باعتبار أنه جعل إنشاء شرعا فصار هو علة لمعناه فيثبت المعنى عقيبه. والمراد بقوله جعلت للإنشاء شرعا تقرير الشرع ما كان في اللغة، وذلك لأن العقد قد كان ينشأ بها قبل الشرع فقرره الشرع وإنما اختيرت للإنشاء لأنها أدل على الوجود والتحقق حيث أفادت دخول المعنى في الوجود قبل الإخبار فأفيد بها." (١)

"واختلفوا في الظهر والبطن، والأظهر أنه لا يصح لأنه لا يعبر بهما عن جميع البدن.

(وإن طلقها نصف تطليقة أو ثلثها كانت) طالقا (تطليقة واحدة) لأن الطلاق لا يتجزأ، وذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٩٠/٣

الكل، وكذا **الجواب** في كل جزء سماه لما بينا (ولو قال لها: أنت طالق ثلاثة أنصاف تطليقتين فهي طالق ثلاثا) لأن نصف التطليقتين تطليقة،

ـــــــوولذا لو طلق النبطي بالفارسية يقع، ولو تكلم به العربي ولا يدريه لا يقع، ولا مناقشة في هذا، إنما الخلاف في أن ما يملك تبعا هل يكون محلا لإضافة الطلاق إليه على حقيقته دون صيرورته عبارة عن الكل، فأما على مجازه في الكل لا **إشكال أنه** يقع يدا كان أو رجلا بعد كونه مستقيما لغة أو لغة قوم (قوله واختلفوا في الظهر والبطن والأظهر أنه لا يصح لأنه لا يعبر بهما عن كل البدن) وكذا لو قال: ظهرك علي أو بطنك علي كظهر أمي: أي لا يكون مظاهرا، وقوله – صلى الله عليه وسلم – «لا صدقة إلا عن ظهر غنى» الظهر الصغار فيه، أما لو كان فيهما عرف في إرادة الكل بهما ينبغي أن يقع، ولذا لا يقع بالإضافة إلى ويدع، وما في بعض النسخ: لو قال المحشان طالق يقع.

قال شمس الأئمة الحلواني: تصحيف، إنما هو بعضك أو نصفك. وفي الخلاصة: استك طالق كفرجك طالق، بخلاف الدبر، قال شارح: عندي فيه نظر لأن الاست بمعنى الدبر وليس بذاك لأن البضع بمعنى الفرج أيضا ويقع في الفرج دون البضع لجواز تعارف أحدهما في الكل دون الآخر. والأوجه أن محل النظر كونه كفرجك طالق لما ذكرنا أن المدار تعارف التعبير به عن الكل، وكون الفرج عبر به عن الكل لا يلزم كون الاست كذلك.

وهذا لأن حقيقة الأمر أن يقال: يقع بالإضافة إلى اسم جزء يعبر به عن الكل فإن نفس الجزء لا صفا التعبير به.

هذا وقد يقال على المصنف إن كان المعتبر في كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرته فيجب أن لا يقع بالإضافة إلى الفرج أو وقوع استعماله من بعض أهل اللسان، فيجب أن لا يذكر الخلاف في اليد لما ثبت من استعمالها في الكل في القرآن والحديث على ما ذكرناه، وأيضا ظاهر الكلام أن المضاف إلى الجزء الشائع والمعبر به عن الكل صريح إذا لم يشترط في الوقوع به النية والصراحة بغلبة الاستعمال، ومعلوم انتفاء الطلاق كذلك.

(قوله وإن طلقها نصف تطليقة أو ثلثها كانت تطليقة) وكذا **الجواب** في كل جزء سماه كالثمن أو قال: جزء من ألف جزء من تطليقة.

وقال نفاة القياس: لا يقع به لأن بعض الشيء غيره، والمشروع الطلاق لا غيره، ولا يخفى أن المراد بغيره ما ليس إياه، وإلا فالبعض عند المتكلمين ليس نفسا ولا غيرا. **والجواب** أن الشرع ناظر إلى صون كلام العاقل وتصرفه ما أمكن، ولذا اعتبر العفو عن بعض القصاص عفوا عنه، فلما لم يكن للمذكور جزء كان كذكر كله تصحيحا كالعفو (قوله ولو قال لها: أنت طالق ثلاثة أنصاف تطليقتين فهي طالق ثلاثا لأن نصف التطليقتين تطليقة،." (١)

"وللحكم تعلق به والمذكور بهذه الصفة والمعلق به التطليق لأن في التعليقات يصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا، وإذا كان التطليق معلقا بالإعتاق أو العتق يوجد بعده ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متأخرا عن العتق فيصادفها وهي حرة فلا تحرم حرمة غليظة بالثنتين. بقي شيء وهو أن كلمة مع للقران. قلنا: قد تذكر للتأخر كما

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٦/٤

ـــــــــQواحد، والإعتاق معنى مجازي للعتق من استعارة اسم الحكم للعلة، وعلى هذا فإعماله في لفظ إياك على اعتبار إرادة الفعل به إعمال المستعار للمصدر أو على اعتبار إعمال اسم المصدر كأعجبني كلامك زيدا، وأما على التجويز الآخر وهو أن يراد العتق الذي هو أثر فمشكل لأنه قاصر، وإنما يعمل في المفعول المتعدي وجعل العامل العتق اسما للمصدر يرده إلى الوجه الأول لأنه يصير معبرا به عن الإعتاق فلم يكن التعليق إلا بالإعتاق فقط.

والوجه الثاني هو أن لا يكون كذلك، بل عن العتق، هذا معنى **الإشكال المذكور** في الكافي لحافظ الدين، والعجب مما نقل في **جوابه** من قول من قال: ليس بمشكل لأنه لما علق التطليق بالإعتاق يلزم منه تعليقه بالعتق الحاصل منه وأين هذا من صحة الإعمال. وأيضا كان الوجه أن يقول المصنف بالإعتاق، والعتق بالواو لا بأو.

وحاصل تقرير المسألة أن مع قد تذكر للمتأخر تنزيلا لا منزلة المقارن لتحقق وقوعه بعده ونفي الريب عنه كما في الآية ﴿إن مع العسر يسرا﴾ [الشرح: ٦] فصارت إن محتملة لذلك وإن كانت حقيقتها خلافه فيصار إليه بموجب وقد تحقق، وهو إناطة ثبوت حكم على ثبوت معنى مدخولها المعدوم حال التكلم وهو على خطر الوجود فإن الإناطة كذلك هو معنى التعليق ومعنى مدخولها المعدوم كائنا على خطر الوجود من حيث هو مناط بوجود حكم هو معنى الشرط فلزم كون الإعتاق أو العتق شرطا للتطليق، فإن كان الإعتاق فيوجد تطليق الثنتين بعده مقارنا للمتأخر عن الإعتاق ويقع الطلاق المتأخر عن التطليق بعده فيصادفها حرة فيملك الزوج الرجعة وإن كان العتق فأظهر، هذا تقرير المصنف.

وقيل عليه المعلول مع العلة يقترنان كالكسر مع الانكسار في الخارج، فالعتق مع الإعتاق والطلاق مع التطليق يقترنان، بل الوجه أنه قرن الطلاق بالإعتاق فيكون مقرونا بالعتق وهو ضد الرق، ووجود أحد الضدين مستلزم زوال الضد الآخر، ولا ينبني زواله على وجود الآخر، إذ لا يصح أن يقال: وجد السكون فزالت الحركة أو وجد الحركة فزال السكون لأنه يستلزم اجتماع الضدين، بل وجود أحدهما يقترن بزوال الآخر فيثبت زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهي حالة زوال الرق، فلا توجب التطليقتان حرمة غليظة في الحرة فيملك الرجعة، وهذا." (١)

". . . . .

ـــــــــQتعليقه بل على نفي تنجيزه. فإن قيل: لا معنى لحمله على التنجيز لأنه ظاهر يعرفه كل أحد فوجب حمله على التعليق **فالجواب** صار ظاهرا بعد اشتهار حكم الشرع فيه لا قبله، فقد كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدون ذلك طلاقا إذا وجد النكاح فنفى ذلك - صلى الله عليه وسلم - في الشرع في هذه الأحاديث وغيرها.

بقي لهم بعد ذلك أن يمنعوا كون المعلق ليس طلاقا ليخرج عن تناول النص، بل هو طلاق تأخر عمله إلى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار. **والجواب** أن أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه، وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يحنث إجماعا. ومما يؤيد ذلك ما في موطإ مالك أن سعيد بن عمر بن سليم الزرقي سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته إن هو تزوجها، فقال القاسم: إن رجلا جعل امرأته عليه كظهر أمه إن هو تزوجها، فأمره عمر إن هو تزوجها أن لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٤/٤

فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعا والكل واحد. والخلاف فيه أيضا وكذا في الإيلاء إذا قال: إن تزوجتك فوالله لا أقربك أربعة أشهر يصح فمتى تزوجها يصير موليا. فإن قيل: هذا التعليق إنشاء تصرف في محل في حال لا ولاية له عليه فيلغو كتعليق الصبي بأن قال: إذا بلغت فزوجته طالق، وتعليق البالغ طلاق الأجنبية بغير الملك.

قلنا: لا بد أولا من بيان المراد بقولنا هو طلاق أو ليس به إذ لا شك في أنه لفظ الطلاق، والمراد أنه ليس سببا في الحال لحكم الطلاق من العدة وغيرها تأخر عمله كالبيع بشرط الخيار.

وحينئذ نقول: لا إشكال في أن كون الشيء سببا شرعا لثبوت حكم في محل لا يتصور بدون اتصاله بذلك المحل شرعا: أعني أن يعتبر الشرع أنه اتصل به سببا للحكم فيه لا مجرد الاتصال في اللفظ فإن سببيته ليست إلا بإيجابه الحكم في محل حلوله ملزوما للحكم فيحل حيث حل، ولا ريب في أن الشرط يمنع من ذلك للقطع بأنه لم يعن أنت طالق الآن، بل إذا كان كذا فأنت طالق إذ ذاك لا الآن، فإذا كان ذاك يرتفع المانع وهو التعليق فحينئذ ينزل بالمحل سببا، بخلاف البيع بشرط الخيار لأنه لم يعلق البيع على منتظر بل أثبته في الحال، غير أنه جعل له خيار أن يفسخ إن لم يوافق غرضه رفقا به، وهذا لا يمنعه من الوصول في الحال بل يحقق سببيته في الحال لو تأملت هذا التركيب.

وأما عدم اعتباره من الصبي فليس لعدم ولايته على المحل بل لعدم أهليته للتعليق كالتنجيز، بخلاف البالغ فإن افتقاره في التصرف إلى المحل إنما هو عند قصد التنجيز فيه للحال، وما نحن فيه التزام يمين يقصد بها بالذات البر: أعني منع نفسه من تزوجها، وهذا يقوم به وحده فيتضمن هذا منع كونه تصرفا في المحل في حال عدم ولايته عليه بل تصرف مقتصر عليه إلا أنه لما كان الحنث أحد الجائزين وبتقديره ينعقد كلامه سببا وهو يستدعي المحلية وهما معا يتوقفان على ملك النكاح لزم لصحة كلامه في الحال ظهور قيام ملكه عند انعقاده. ثم رأينا الشرع صححه مكتفيا بظهور قيامه عنده فيما إذا قال للمنكوحة: إن دخلت الدار فأنت طالق فإن قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه إياه مع تيقن قيامه أحرى وذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك، وبهذا حصل الجواب عن الأخير: أعني تطليقه في الأجنبية بغير الملك، ولهذا رأينا الشرع صحح قوله للأمة إذا ولدت ولدا فهو حر حتى يعتق ما تلده مع عدم قيام ملك عتق الولد قبل الولادة، فظهر أن قيام المحلية للحكم ليس شرطا لصحة التعليق، ولعمري إن جل هذه المقاصد اشتمل عليها عبارة المصنف بنهاية الإيجاز وطلاوة الألفاظ.

وقوله وقع عقيب النكاح يفيد أن الحكم يتأخر عنه وهو المختار لأن الطلاق المقارن." (١)

"فيكون الاستثناء أو ذكر الشرط بعده رجوعا عن الأول. قال - رضي الله عنه -:

ولو طلق فشهد اثنان أنك قد استثنيت وهو غير ذاكر إن كان بحيث إذا غضب لا يدري ما يقول وسعه الأخذ بشهادتهما وإلا لا يأخذ بها.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١١٧/٤

ـــــــــQومنها إطلاق قوله – صلى الله عليه وسلم – في الحديث السابق «فلا حنث عليه» **والجواب** أنه محمول على الاتصال بالعرف العملي، لأن عرف جميع الناس وصل الاستثناء لا فصله لو لم يكن في لفظ الحديث ما يدل عليه، فكيف ولفظه يدل عليه حيث قال بالفاء الدالة على الوصل والتعقيب بلا مهلة «من حلف على يمين فقال: إن شاء الله» ثم يوجبه أيضا اللوازم المذكورة في الأصل من أنه يستلزم أن لا يحكم بوقوع طلاق ولا عتاق ولا إقرار بمال ولا ما لا يحصى من اللوازم الباطلة، وبذلك أخاف أبو حنيفة المنصور حين وشى به أعداؤه إليه بأنه يرد رأي جدك ابن عباس في جواز الاستثناء المنفصل، فقال له ما معناه: إن مخالفته فيها تحصين الخلافة عليك ومنع خروج المخالفين لك من الخروج عليك، وإلا جاز لهم أن يستثنوا إذا خرجوا من عندك.

ومذهب الشافعي كمذهبنا في أنه إذا قال متصلا بقوله طالق أو حرة إن شاء الله لا يقع الطلاق والعتاق. وقال مالك وأحمد في ظاهر الرواية عنه: يتنجزان لأنه علقهما بشرط محقق، لأنه لو لم يشأ الله كلا من طلاقها وعتاقها لم يمكنه التلفظ به، ويوضحه أنه إذا أراد صدور اللفظ منه فقد شاء الله صدوره، وإن أراد وجود الطلاق والعتاق فقد حكمت الشريعة أنه إذا صدر اللفظ وجب كل منهما، وإن أراد ما يكون من المشيئة فيما بعد فمشيئته قديمة عند أهل السنة والجماعة فظنه أنها تتجدد محال.

والحجة لنا ما روينا وبينا من المعنى. **والجواب** عن متمسكه أنه لم يعلقه بمحقق لأنه لا يمكن الاطلاع على ما في مشيئة الله تعالى، ونختار أنه أراد تعليق وجود الطلاق والعتاق بمشيئة الله تعالى، وقوله فقد حكمت الشريعة إلى آخره ليس على إطلاقه، إذ التعليقات من نحو أنت طالق إن قدم زيد أو دخلت الدار وجد فيه لفظ الطلاق ولم تحكم الشريعة بوقوعه في الحال بالإجماع وما نحن فيه من هذا القبيل.

(قوله فيكون الاستثناء أو ذكر الشرط إلخ) إنما نوعه لما ذكرنا أنه على قول محمد استثناء، وعلى قول أبي يوسف تعليق على أحد وجهي النقل عنهما، وقريب من الاستثناء لو قال: إن دخلت فلله علي أن أتصدق بمائة مثلا، قال في النوازل: هذا قريب من الاستثناء لأن من الأمثال ما ليس به حقيقة، ولأن المثل تشبيه ولا يكون في التشبيه إيجاب المال، قال: وبه نأخذ إلا أن يريد الإيجاب على نفسه.

[فروع]

طلق أو خلع ثم ادعى الاستثناء أو الشرط ولا منازع لا **إشكال في** أن القول قوله، وكذا إذا كذبته المرأة فيه ذكره في الحاوي للإمام محمود البخاري ولو شهد عليه بأنه طلق أو خالعها بغير الاستثناء أو قالا: لم يستثن قبلت، وهذه من المسائل التي تقبل فيها الشهادة على النفي، فإن لم يشهدا على النفي بل قالا: لم نسمع منه غير لفظة الطلاق والخلع والزوج يدعي الاستثناء. ففي المحيط القول قوله. وفي فوائد شمس الإسلام الأوزجندي: لا يسمع دعوى الاستثناء إذا عرف الطلاق بالبينة

بل إذا عرف بإقراره، ومثله إذا قال لعبده: أعتقتك أمس وقلت: إن شاء الله لا يعتق.

وفي الفتاوى للنسفي: لو ادعى الاستثناء وقالت: بل طلقني فالقول لها ولا يصدق الزوج إلا ببينة، بخلاف." (١)

"أو في العقبى ولا رضا مع الاضطرار. وأما إذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض، فإن كان الفعل مما لها منه بد فلا **إشكال أنه** لا ميراث لها، وإن كان مما لا بد لها منه فكذلك **الجواب** عند محمد - رحمه الله -، وهو قول زفر لأنه لم يوجد من الزوج صنع بعدما تعلق حقها بماله. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ترث لأن الزوج ألجأها إلى المباشرة فينتقل الفعل إليه كأنها آلة له كما في الإكراه.

قال (وإذا طلقها ثلاثا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث) وقال زفر رحمة الله تعالى عليه: ترث لأنه قصد الفرار حين أوقع في المرض وقد مات وهي في العدة، ولكنا نقول: المرض إذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لأنه ينعدم به مرض الموت فتبين أنه لا حق لها يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا. ولو طلقها فارتدت والعياذ بالله ثم أسلمت ثم مات الزوج من مرضه وهي ـــــــQبالشرط، ولم يجعل ذلك رضا بالمشروط إذا لم يكن مضطرا إلى فعل الشرط لكنه مضطر في مسألة الإعتاق فإنها موضوعة فيما إذا كان أحد الشريكين قال إن لم أضرب هذا العبد اليوم فهو حر فقال له شريكه إن ضربته فهو حر فضربه فللضارب تضمين الحالف لأنه مضطر إلى فعل الشرط، وفعل الشرط مضطرا لا يدل على الرضا.

وأجاب في الكافي بأن حكم الفرار ثبت على خلاف القياس بشبهة العدوان فيبطل بما له شبهة الرضا، ولا كذلك الضمان، وقد وجد هنا شبهة رضا المرأة فكفى لنفي حكم الفرار (وإن كان الفعل مما لا بد لها منه كأكل الطعام والصلاة الواجبة وكلام الأبوين) ومنه قضاء الدين واستيفاؤه والقيام والقعود والتنفس فلها الميراث لأنها مضطرة في المباشرة (قوله كما في الإكراه) بأن أكره إنسانا على إتلاف مال صار المكره متلفا حتى يضمن وينتقل الفعل إليه، فكذا هنا، وكفعل القاضي فإنه ينتقل إلى الشاهدين حتى يضمنان إذا رجعا لأنه يصير ملجأ حتى لو لم يقض يفسق.

وفي مبسوط فخر الإسلام: الصحيح ما قاله محمد

(قوله فلا يصير الزوج فارا) يعني الفرار المستلزم للحكم الشرعي الخاص إنما يتحقق شرعا بالإبانة في حال تعلق حقها ولا يتعلق إلا في مرض موته، وقد ظهر خلافه.

أو نقول: هو بطلاقه فار لكن الفرار إنما يؤثر في الحكم المذكور بشرط ثبوت تعلق حقها فانتفى شرط عمل العلة (قوله ولو طلقها) أي بائنا." (٢)

"ولا بد من قيام العدة لأن الرجعة استدامة الملك؛ ألا ترى أنه سمى إمساكا وهو الإبقاء وإنما يتحقق الاستدامة في العدة لأنه لا ملك بعد انقضائها

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٤٠/٤

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٥٤/٤

(والرجعة أن يقول راجعتك أو راجعت امرأتي) وهذا صريح في الرجعة ولا خلاف فيه بين الأئمة قال (أو يطأها أو يقبلها أو يلمسها بشهوة أو ينظر إلى فرجها بشهوة) وهذا عندنا

ـــــــ الرد إلى الحالة الأولى وهي كونها بحيث لا تحرم بعد مضي العدة فلا **إشكال حينئذ** أصلا (قوله ولا بد من قيام العدة لأن الرجعة) إمساك على الوجه الذي كان أولا وهو الملك على وجه لا يزول بانقضاء العدة ولا ملك بعد العدة ليستدام، وكأنه **جواب** عن مقدر تقديره كما وقع الإطلاق بالنسبة إلى رضاها وعدمه كذلك هو بالنسبة إلى قيام العدة وعدمها. أجاب بأن اشتراط قيامها ضروري لما قلنا

(قوله وهذا صريح) ألفاظ الرجعة صريح وكناية، فالصريح راجعتك في حال خطابها وراجعت امرأتي في حال غيبتها وحضورها أيضا، ومن الصريح ارتجعتك ورجعتك ورددتك وأمسكتك.

وفي المحيط: مسكتك بمنزلة أمسكتك وهما لغتان، فهذه يصير مراجعا بها بلا نية، وفي بعض المواضع يشترط في رددتك ذكر الصلة فيقول إلي أو إلى نكاحي أو إلى عصمتي، ولا يشترط في الارتجاع والمراجعة وهو حسن إذ مطلقه يستعمل لضد القبول.

والكنايات أنت عندي كما كنت وأنت امرأتي فلا يصير مراجعا إلا بالنية.

لأن حقيقته تصدق على إرادته باعتبار الميراث.

واختلفوا في الإمساك والنكاح والتزوج، فلو تزوجها في العدة لا يكون رجعة عند أبي حنيفة، وعند محمد هو رجعة، وعن أبي يوسف روايتان، قال أبو جعفر: وبقول محمد نأخذ.

وفي الينابيع عليه الفتوى، وكذا في القنية.

وجه قول أبي حنيفة أن تزوج الزوجة ملغي فلا يعتبر ما في ضمنه.

قلنا نحن لا نعتبره باعتبار ما في ضمنه بل باعتبار لفظ التزوج مجازا في معنى الإمساك.

وفي الذخيرة: لو قال راجعتك بمهر ألف درهم إن قبلت صح وإلا فلا لأنها زيادة في المهر فيشترط قبولها.

وفي المرغيناني والحاوي قال: راجعتك على ألف، قال أبو بكر: لا تجب الألف ولا تصير زيادة في المهر كما في الإقالة (قوله ولا خلاف فيه بين الأئمة) كأنه لم يعتبر أحد قولي مالك خلافا، فإنه ذكر في الجواهر في حصول الرجعة براجعتك بلا نية قولان لمالك كما في نكاح الهازل (قوله أو يقبلها أو يلمسها بشهوة) يحتمل كون الشهوة قيدا في اللمس لا فيهما لأنه أفرد النظر إلى الفرج بقيد الشهوة، فلو كان من غرضه التشريك في القيد لاقتصر على ذكره بعد الكل.

وفي المبسوط والذخيرة: التقبيل بشهوة والنظر إلى داخل فرجها بشهوة رجعة، ولم يقيد التقبيل في الكتاب.

وأما النظر إلى دبرها فليس برجعة على قياس قول أبي حنيفة.

وفي البدائع وهو قول محمد المرجوع إليه، وفي بعض المواضع يكره التقبيل واللمس بغير شهوة، فدل أنهما لا يكونان رجعة.

وفي الخلاصة أجمعوا على أنه لو مكنها أو قبلها بشهوة أو لمسها بشهوة تثبت الرجعة فقيد القبلة بالشهوة، لكن قولهم في

الاستدلال إن الفعل يصلح دليلا على الاستدامة والدلالة إنما تقوم بفعل يختص بالنكاح: أي يختص حكمه به يفيد عدم." (١)

"والأحكام الثابتة أيضا ضرورية اقتضائية، ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما،

ــــــــوالوجه الذي يستباح به لينتفي به قصر الصحة به على فرض واحد لا ينافي قولهم إنها ضرورية على ما سمعت، فمن قال إنها مطلقة في موضع وقال في آخر إنها ضرورية لم يكن مناقضا أصلا.

وقول من ذكر في تقريره إنه لا يرفع بيقين حاصله أنه فرق بينه وبين الماء فإن الماء يرفعه بيقين، وهذا يرفعه ظنا للخلاف في أن الحدث أمر حقيقي أو مجرد مانعية، فعلى الأول لا يرفعه إلا الماء وحين قيل به صار محل اجتهاد، غير أن الراجح هو الظن.

والثاني لما قدمنا في باب التيمم من الحديث والمعنى، وهو أنه لم يقدر أحد على إثبات أن الحدث وصف حقيقي قائم بالأعضاء زائد على نفس المانعية الشرعية، وعلى هذا فلا إشكال في ارتفاعه بالتيمم، وكون الحدث يظهر بعينه عند رؤية الماء لا يستلزم عدمه، إذ قدمنا أن الحدث اعتبار شرعي فله أن يقطع ذلك الاعتبار إلى غاية ثم يعيده بعينه عند رؤية الماء، والدليل الملجئ إلى هذا كون رؤية الماء لا يعقل وجه كونها نفسها حدثا ثم النظر في وجه تعيين كل منهم إحدى الجهتين بخصوص ذلك الموضع الذي عينه فيه، فأما وجه تخصيص محمد فهو أنه رأى وجوب الاحتياط في الموضعين، فالاحتياط في اقتداء المتوضئ بالمتيمم أن لا يصح، ولا يعلل هذا إلا بجهة الضرورة فاعتبر لها فيقول: لما كانت ضرورية حيث كانت تنتقض بوجود الماء ولا تثبت إلا مع عدمه كانت ضعيفة بالنسبة إلى طهارة الماء فيكون الاقتداء والحالة هذه بناء القوي على الضعيف.

وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعلل إلا بجهة الإطلاق فاعتبر هاهنا، وهما لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن من عكس المبني فيهما بد، والباقي بعد هذا إنما هو النظر في الترجيح في الخلافين في الحكم.

وعندي أن قولهما في الاقتداء أحسن من قول محمد، وقول محمد في الرجعة أحسن من قولهما لأن الضعف الكائن في طهارة التيمم لم يظهر قط له أثر في شيء من الأحكام عندنا، فعلمنا أنه شيء له في نفسه فيجوز اقتداء المتوضئ به وتنقطع به الرجعة خصوصا والاحتياط في ذلك واجب.

هذا ولقائل أن يقول: إن اشتراط الغسل بعد الانقطاع لتمام العادة قبل العشرة يرده الدليل وهو قوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] لخلوه عن اشتراطه، فاشتراطه لانقضاء العدة يرده النص.

فإن أجيب بأن تعين الانقضاء منتف لفرض أنه ليس أكثر الحيض واحتمال عود الدم دفع بأن هذا الاعتبار الزائد لا يجدي قطع هذا الاحتمال لا في الواقع ولا شرعا، لأنها لو اغتسلت ثم عاد الدم ولم يجاوز العشرة كان له الرجعة بعد أن قلنا انقطعت الرجعة فكان الحال موقوفا على عدم العود بعد الغسل كما هو كذلك قبله.

ولو راجعها بعد هذا الغسل الذي قلنا إنه به تنقطع الرجعة ثم عاودها ولم يجاوز العشرة صحت رجعته، وكذا الكلام في

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٥٩/٤

التيمم فليس جواب المسألة في الحقيقة إلا مقيدا، هكذا إذا انقطع لأقل من عشرة ولم يعاودها أو عاودها وتجاوزها ظهر انقطاع الرجعة من وقت الانقطاع لانقضاء العدة إذ ذاك حتى لو كانت تزوجت قبل الغسل ظهر صحته، وإن عاودها ولم يتجاوز فالأحكام المذكورة بالعكس، والله أعلم (قوله والأحكام الثابتة أيضا ضرورية اقتضائية) إذ حل دخول المسجد والقراءة من ضرورة حل الصلاة ومقتضاه." (١)

"معنى قوله بألف بعوض ألف يجب لي عليك، ومعنى قوله على ألف على شرط ألف يكون لي عليك، والعوض لا يجب بدون قبوله، والمعلق بالشرط لا ينزل قبل وجوده. والطلاق بائن لما قلنا.

(ولو قال لامرأته أنت طالق وعليك ألف فقبلت، وقال لعبده أنت حر وعليك ألف فقبل عتق العبد وطلقت المرأة، ولا شيء عليهما عند أبي حنيفة)

ـــ

أو خلعتك أو بارأتك أو طلقتك بألف أو على ألف يقع على القبول في مجلسها وهو يمين من جهته فيصح تعليقه وإضافته، ولا يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ إليها إذا كانت غائبة لأنه تعليق الطلاق بقبولها المال، وهو من جهتها مبادلة فلا يصح تعليقها وإضافتها، ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويبطل بقيامها.

أما تعليقه بالقبول فلأن الباء للمعاوضة، وقدمنا أن في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول، وكذا على عندهما فلا إشكال، وعنده هي للشرط فلا بد من تقدير فعله فهو إما القبول أو الأداء، ويتعين القبول بدلالة الحال وهو قصد المعاوضة. فإن قلت: فلم لم تعتبر جهة المعاوضة في قولها طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة على قوله وكان يجب ثلثها.

فالجواب: صلاحية هذا القدر لكونه قرينة معينة للشرط أنه القبول أو الأداء بعد لزوم إرادة أحدهما لا يستلزم لزوم جعله موجبا لأصل المال من غير أن يثبت لزومه، بل قالوا ما هو أبلغ من هذا، وهو لو قال أنت طالق على أن تعطيني ألفا تعلق بالقبول مصرح به في جواب الرواية من كتب محمد، أما لو قال إذا أعطيتني أو إذا جئتني بألف فلا تطلق حتى تعطيه للتصريح بجعل الإعطاء شرطا بخلافه مع على، حتى إنه إذا كان على الزوج دين لها وقعت المقاصة في مثله في مسألة (على أن تعطيني) دون إن أعطيتني إلا أن يرضى الزوج طلاقا مستقبلا بألف لها عليه، وذلك لأنه يقال على أن تعطيني منك كذا، ويراد قبوله في العرف، قال تعالى ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة: ٢٩] أي حتى يقبلوا، للإجماع على أن بقبولها ينتهي الحرب معهم، هذا ثم في قوله إن أعطيتني يشترط الإعطاء في المجلس لوقوع الطلاق، وفي قوله إذا أو متى أعطيتني لا حاجة إلى الإعطاء في المجلس، وهذا يبين أن معنى المعاوضة ملاحظ وإن ذكر بصريح الشرط، وسنذكر نحوه من مختصر الحاكم.

وأما الثاني وهو اشتراط مجلسها فلأنه معاوضة من جانبها حتى صح رجوعها إذا ابتدأ قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا إضافتها والمبادلات تستدعي جوابا في المجلس، فإذا لم تجب حتى قامت لم يعتبر قبولها إذ ذاك وفي جانبه هو يمين على ما سنذكره.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤/١٦٨

[فرع]

قال لأجنبية أنت طالق على ألف إن تزوجتك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول إلا بعد التزوج، ولم يحك خلافا في جوامع الفقه، وغيره جعل هذا قول أبي حنيفة.

وعند أبي يوسف: إذا قبلت عند قوله ثم تزوجها طلقت. والحق قول أبي حنيفة لأنه خلع بعد التزوج فيشترط القبول بعده

(قوله ولو قال لامرأته أنت طالق وعليك ألف أو لعبده أنت حر وعليك ألف) أو قالت هي أو العبد طلقني أو أعتقني ولك ألف ففي ابتدائه." (١)

". . . . .

ــــــــQلأن المال مذكور عرفا بذكر الخلع. وفي رواية عن أبي حنيفة وهو قولهما لا يبرأ أحدهما عن صاحبه ولا يبرأ عن نفقة العدة ومئونة السكنى في قولهم جميعا إلا إذا شرطا في الخلع، نقله في الخلاصة وكذا ذكره السغدي: أعني ردها المهر. وذكر في الوجيز فيما إذا قال اختلعي ولم يذكر البدل فقالت اختلعت عن خواهر زاده أنه يقع طلاق بائن ولا يكون خلعا كأنه. قال طلقي نفسك بائنا فقالت طلقت، ثم استشكله على ما حكى عنه من ردها ما ساقه إليها من الصداق إذا كان مقبوضا إذ لم يجعل كأنه قال طلقتك بائنا فهذا مذكور في غير موضع.

ذكر في التجنيس: إذا قال اختلعي فقالت اختلعت تطلق، وفرق بينه وبين ما إذا قال اشتري نفسك مني فقالت اشتريت لا تطلق بأن قوله اختلعي أمر بالطلاق بلفظ الخلع والمرأة تملك الطلاق بأمر الزوج، بخلاف اشتري نفسك لأنه أمر بالخلع الذي هو معاوضة إذا لم يكن البدل مقدرا، فإن قدره بأن قال بمهرك ونفقة عدتك وقالت اشتريت صح على رواية وهو المختار، يريد بالرواية الأخرى ما ذكر في غير موضع أنه إذا قال اشتري نفسك مني بكذا فقالت اشتريت لا يقع ما لم يقل الزوج بعت، وكذا الروايتان فيما إذا قال اختلعي مني بكذا وذكر مالا مقدرا فقالت اختلعت.

في رواية كتاب الطلاق: لا يصح ما لم يقل الزوج خلعت، وفي رواية كتاب الوكالة: يصح ويبرأ الزوج عن المهر وهو الأصح، وأما الجواب عن الإشكال فبحمل سقوط المهر وجعله بدلا فيما إذا لم ينوبه كونه خلعا بغير مال وحمل كونه طلاقا بائنا بلا مال على ما إذا نوى به كونه بلا مال، وهذا لأن مطلق الخلع ينصرف إلى الفرقة بعوض فيحمل عليه إلا بموجب، فإذا لم يسميا مالا انصرف إلى المهر إلا أن ينوي خلافه، ويدل على هذا ما في المنتقى.

قال أبو يوسف: إذا قال لها اختلعي نفسك فقالت قد خلعت نفسي لا يكون خلعا إلا على مال إلا أن ينوي بغير مال، ولا فرق بين خلعتك وخالعتك، فإذا قال خالعتك ينوي به الطلاق وقع ولا يبرأ الزوج عن المهر وعلى هذا فلا يلزم هذا الحكم إلا إذا تصادقا على عدم النية، ومما يوجب حمله على مجرد الطلاق التصريح بنفي المال كما إذا قال اختلعي مني بغير شيء فالخلع واقع بلا مال لأنه صرح بنفي المال، نقله عن محمد الفضلي والطلاق بائن، وعلى ما ذكرنا من أن حقيقته ما فيه المال لو قال لأجنبي اخلع امرأتي لم يملك خلعها بلا عوض ولم يجعل كقوله طلقها بائنا. ولو قال اختلعي على مال أو

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٢٨/٤

بما شئت ولم يقدره فقالت اختلعت على ألف لا يصح ما لم يقل الزوج خلعتك أو نحو أجزت، فرق بين هذا وبين ما إذا قال الزوج اخلعي نفسك مني بألف والباقي بحاله حيث يتم.

والفرق أن التعويض في المسألة الأولى لم يصح لأن البدل مجهول، فلو صح صار الواحد مستزيدا مستنقصا وهذا مفقود في الثانية، فلو لم يصح إنما لا يصح لمضادة الحقوق، وحقوق الخلع لا ترجع إلى الوكيل.

إذا لقنها اختلعت منك بالمهر ونفقة العدة بالعربية وهي لا تعلم معناه، أو لقنها أبرأتك من نفقة العدة قيل يصح. والأصح أنه لا يصح لأن التفويض كالتوكيل لا يتم إلا بعلم الوكيل، والإبراء عن نفقة العدة والمهر وإن كان إسقاطا لكنه إسقاط يحتمل الفسخ فصار شبه البيع، والبيع وكل المعاوضات لا بد فيها من العلم.

وهذه صورة كثيرا ما تقع قال أبرئيني من كل حق يكون للنساء على الرجال فقالت أبرأتك من كل حق يكون للنساء على الرجال فقال في فوره طلقتك وهي مدخول بها يقع بائنا لأنه بعوض، وإذا اختلعت بكل حق لها عليه فلها النفقة ما دامت في العدة لأنها لم تكن لها حقا حال الخلع، فقد ظهر أن تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء صحيحة وينصرف." (١)

"صغيرة) لأن الخطاب موضوع عنها (وعلى الأمة الإحداد) لأنها مخاطبة بحقوق الله تعالى فيما ليس فيه إبطال حق المولى، بخلاف المنع من الخروج لأن فيه إبطال حقه وحق العبد مقدم لحاجته.

ـــــــQفيعم النساء كالعدة.

قلنا: يجب الحداد عند موت الزوج حقا من حقوق الشرع، ولهذا لو أمرها الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يخاطب هؤلاء به، ولذا شرط الإيمان فيه حيث قال - صلى الله عليه وسلم - «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر» الحديث. قولهم كما تعم العدة عليهن. قلنا: العدة قد تقال على كف النفس عن الحرمات الخاصة وعلى نفس الحرمات وعلى مضي المدة على ما أسلفناه بتحقيقه، والعدة اللازمة لهن بكل من المفهومين الآخرين على معنى أن عند البينونة بالموت والطلاق يثبت شرعا عدم صحة نكاحهن إلى انقضاء مدة معينة، فإذا باشره ولي الصغيرة والمجنونة قبلها لا يصح شرعا، ولا خطاب للعباد فيه تكليفي بل هو من ربط المسببات بالأسباب، بخلاف منعها عن اللبس والطيب فإنه فعلها الحسي محكوم بحرمته فلا بد فيه من خطاب التكليف، بخلاف الأول فإنه محكوم بعدم صحته ولا يتوقف على خطاب التكليف، فلو اكتحلن أو لبسن المزعفر أو اختضبن لا يأثمن لعدم التكليف به. نعم قد ثبت على الكافرة في العدة خطاب عدم التزوج لحق الزوج، فإن في العدة بهذا المعنى جهتين.

(قوله وعلى الأمة الحداد) يعني إذا كانت منكوحة في الوفاة والطلاق البائن، وكذا المدبرة وأم الولد والمكاتبة والمستسعاة لثبوت العلة الموجبة لأنها مخاطبة بحقوقه تعالى فيما ليس فيه إبطال حق المولى، وليس في الإحداد فوات حقه في الاستخدام، بخلاف المنع من الخروج فإنه لو لزمها في العدة ثبت ذلك، فقلنا: لا تمنع من الخروج في عدتها كي لا يفوت حقه في استخدامها، وحق العبد مقدم على حق الشرع بإذنه لفناه، قال تعالى ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ [الأنعام: ١١٩] فإن قيل:

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٤٣/٤

لو وجب الحداد لعلة فوات نعمة النكاح لوجب بعد شراء المنكوحة. **فاالجواب** أنها لم تفت لقيام الحل والكفاية، غاية الأمر أنه ثبت على وجه أحط من الحل الثابت بالعقد باعتبار ثبوت النسب بلا دعوة في العقد بخلاف الملك، ولا أثر لهذا القدر من الأحطية فإن نعمة النكاح ليس فواتها مؤثرا باعتبار ذلك القدر من الخصوصية بل باعتبار فوات ما فيها من أنها سبب لصونها وكفاية مئونتها، وهذا القدر لم يفت فلا موجب للحداد، وبهذا التقرير يندفع **إشكال أنه** لا ينوب الأدنى وهو هذا الحل عن الأعلى والتقصي عنه بالتزام وجوب الحداد على الزوجة المشتراة، إلا أنه لم يظهر لكونها حلالا حتى لو أعتقها ظهر فإنه دعوى بلا دليل عليها بل دليل نفيها أنه وجوب." (١)

". . . . .

ـــــــالمولى بالبيان، وللعبيد مخاصمته في ذلك، فإذا بين العتق في الثابت وهو العبد الذي لم يخرج بالكلام الأول عتق وبطل الكلام الثاني لأنه حينئذ جمع بين حر وعبد وقال: أحدكما حر إنشاء في المبهم الدائر بينهما، ولا يمكن ذلك إلا إذا كان كل منهما محلا لحكمه، والحر ليس كذلك فبطل إنشائيته وصار خبرا بأن أحدهما حر وهو الثابت، فلا يفيد في الخارج عتقا. فإن قيل: البيان له حكم الإنشاء لأنه في المعين والعتق المبهم لا ينزل في المعين فصار ببيانه في الثابت كأنه إنشاء لأن العتق فيه بعدما أعتق الأحد الدائر بينه وبين الخارج بالكلام الثاني ولو نجز عتق الثابت بعتق مستقل عتق الخارج فكذا يعتق بالبيان.

أجيب بأن البيان إنشاء من وجه لا من كل وجه، بل من حيث إن وقوع العتق الأول في المعين به لا يكون بالعتق الأول فقط لأنه عتق مبهم وهو غير المعين يكون إنشاء، ومن حيث إن المولى يجبر على البيان إذا خاصمه العبدان ولا يجبر على إنشاء العتق يكون إظهارا، فعلى تقدير الإنشاء يعتق الداخل، وعلى تقدير الإخبار لا يعتق فلا يعتق بالشك، وإن بين بالكلام الأول عتق الخارج فلا **إشكال ويؤمر** ببيان الكلام الثاني ويعمل ببيانه، وإن بدأ ببيان الكلام الثاني فقال عنيت بالكلام الثاني الداخل عتق ويؤمر ببيان الأول فأيهما بينه من الخارج والثابت عمل به.

وإن قال: عنيت بالكلام الثاني الثابت عتق وتعين عتق الخارج بالكلام الأول، ولا يبطل لأن حال وجوده كانا رقيقين، وإن لم يبين المولى شيئا حتى مات أحد العبيد فالموت بيان أيضا، فإن مات الخارج تعين الثابت للعتق بالإيجاب الأول والخارج بالإيجاب الأول لزوال المزاحم وبطل الإيجاب الثاني لما ذكرنا، وإن مات الثابت تعين الخارج بالإيجاب الأول والداخل بالإيجاب الثاني لأن الثابت هو المزاحم لهما ولم يبق، وإن مات الداخل أمر ببيان الأول، فإن عنى به الخارج عتق الثابت أيضا بالإيجاب الثاني، وإن عنى به الثابت بطل الإيجاب الثاني لما ذكرنا، وإن مات المولى قبل البيان فهي مسألة الكتاب، واتفقوا فيها على عتق نصف الخارج وثلاثة أربا ع الثابت.

واختلف في الداخل، ومذهب أبي حنيفة وأبي يوسف أنه يعتق نصفه أيضا، وعند محمد يعتق ربعه. واستشكل قولهما بعتق النصف وثلاثة الأربا ع مع قولهما يعدم تجزي الإعتاق. **والجواب** أن قولهما بعدم تجزيه إذا وقع في محل معلوم، أما إذا كان الحال إنما هو الحكم بثبوته بالضرورة وهي مقتضية لانقسامه انقسم ضرورة. والحاصل أن عدم التجزي عند الإمكان والانقسام

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤١/٤

هنا ضروري. ورده بعض الطلبة بمنع ضرورة الانقسام؛ لأن الواقع أن كل من عتق منه البعض الذي ذكر لا يقر في الرق بل يسعى في باقيه حتى يخلص كله حرا، فيمكن أن يقول: يعتق جميع كل واحد عندهما ويسعى في ذلك القدر فيتحد الحاصل على قولهما وقول أبي حنيفة، غير أنهم يسعون وهم عبيد عنده، وعندهما يسعون وهم أحرار، إذ الحاصل أن الضرورة أوجبت أن لا يعتق جميع واحد مجانا لا أن يعتق بعض فقط ثم يتأخر عتق الباقي إلى." (١)

". . . . .

ـــــــQالمال عوضا عنه وهو معنى المعاوضة، وقد فرض صحة هذا التصرف لتحقيق هذا الغرض شرعا فلا بد من اعتباره معاوضة، ولذا كان عوضا في الطلاق إذا قال إن أديت إلي ألفا فأنت طالق حتى وقع بائنا لكن لما لم يكن المال لازما على العبد تأخر هذا الاعتبار إلى وقت أدائه إياه، ويلزم اعتباره مكاتبا؛ لأن ما بالضرورة يتقدر بقدرها فيثبت ملكه لذلك قبيله ويلزم قبوله على السيد وبه يندفع الإيراد القائل فيه كيف تصح المعاوضة وكل من البدل والمبدل للمولى؛ لأن على ما ذكر يكون المال للعبد لا للمولى.

وقد أجيب بأن هذه مغالطة؛ لأن العتق حصل للعبد، وهذا يتم إن أريد بالمبدل العتق، أما إن أريد به الإعتاق الذي هو فعله فلا، ولو حول تقرير **الإشكال إلى** أن المال ملك السيد فكيف يعتق بأدائه، وإن أنزل مكاتبا كما أن المكاتب لا يعتق بأداء ما كان اكتسبه قبل الكتابة لم يقع هذا **الجواب** دافعا، بخلاف ذلك **الجواب** فإنه يدفع **الإشكال كيفما** قرر. فأما ما قبل الأداء فالواجب اعتبار الشرط وإلا لتضرر السيد إذ يمتنع بيعه عليه ويصير العبد أحق بمكاسبه من سيده مع أنه لم يجب عليه أداء مال وتسري الحرية إلى المولود للأمة المعلق عتقها بالأداء، بخلاف ما لو كان عبدا؛ لأن رق الولد وحريته تابعة لأمه. والحاصل أنه ثبت له جهتا التعليق والمعاوضة فوجب توفير مقتضى كل عليه، وعلى هذا يدور الفقه، أي على ترتيب مقتضى كل شبه عليه وتخرج المسائل المختلفة التي بعضها يقتضي اعتباره تعليقا وبعضها يقتضي اعتباره معاوضة، إلا أنه لما تأخر اعتبار المعاوضة إلى وقت الأداء كانت أحكام الشرط أكثر من أحكام المعاوضة فلم يثبت من أحكامها إلا ما هو بعد الأداء، وهو ما إذا وجد السيد بعض المؤدى زيوفا فإن له أن يرجع بقدره جيادا وما كان من." (٢)

"(فإذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله) لما روينا؛ ولأن التدبير وصية؛ لأنه تبرع مضاف إلى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث، حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى في ثلثيه، وإن كان على المولى دين يسعى في كل قيمته؛ لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته.

(وولد المدبرة مدبر) وعلى

ـــــــQالمقصد فيها؛ لأنها تعقد للبر وأنه يضاد وقوعهما، ووقوعها هو المقصود في التعليق الذي هو التدبير، فلزم من كلامه أن التعليق منه ما ليس بيمين وهو التدبير بلفظ التعليق، ومنه ما هو يمين فلا يمكن سببية المعلق قبل الشرط لما ذكرنا،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤/٤٩١

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٥/٨

وأمكن في التدبير إذ ليس فيه معنى اليمين فلزمت سببيته في الحال.
وإذا انعقدت سببية العتق في الحال يتحقق ثبوت حق العتق له وهو ملحق بحقيقة فلا يقبل الفسخ ولا شك أنه يرد عليه النقض بما إذا قال إذا جاء غد فأنت حر فإنه لما أعتق بأمر كائن ألبتة لزم أن المراد ثبوت المعلق فيه لا منعه فلم يكن يمينا فانتفى مانع السببية في الحال فينعقد فيه فيلزم أن لا يجوز بيعه قبل الغد وهو منتف، وهذا **الإشكال لا** يندفع عن هذا الوجه بمنع كونه كائنا لا محالة؛ لجواز قيام القيامة قبل الغد فإنما يستقيم إذا كان التعليق بمجيء الغد وجود أشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى ونزول عيسى – عليه السلام – وغيرهما، أما قبل ذلك فليس بصحيح. **والجواب** بأن الكلام في في الأغلب فيلحق الفرد النادر به اعتراف بالإيراد، على أن كون التعليق بمثل مجيء الغد ورأس الشهر نادرا غير صحيح. وأجيب أيضا بما هو حاصل الوجه الثاني وهو أن التعليق الذي هو التدبير وصية والوصية خلافه في الحال كالوراثة. ويرد عليه أنه يجوز الرجوع عن الوصية، وهذا وارد على عبارته إلا بعناية، وهو أن المراد بقوله والوصية خلافه: أي الوصية المذكورة وهي الوصية برقبته خلافة كالوراثة حتى منعت من لحوق الرجوع عنها. ويفرق بين قوله إذا مت فأنت حر وأنت حر بعد موتي وبين قوله أعتقوه بعد موتي، فإن الأول استخلاف موجب لثبوت حق الحرية في الحال بخلاف أعتقوه، وأورد عليه أن هذا فرق بعين محل النزاع؛ لأن حاصله أن الوصية بالعتق إذا كانت تدبيرا كانت خلافة تستدعي لزوم الموصى به وعدم جواز الرجوع عنه، وإن كانت غيره كأعتقوا هذا العبد لا تكون كذلك وجاز بيعه، وهذا عين المتنازع فيه فإن الخصم يقول الوصية بالعتق بهذه الصيغة وبالصيغة الأخرى سواء، ولا مخلص إلا أن تبدي خصوصية في تلك العبارة تقتضي ذلك، وليس هنا إلا كون العبد خوطب به أو كون العتق علق صريحا بالموت أو أضيف، وكون ذلك في الشرع يقتضي ما ذكرتم من اللزوم، وعدم جواز الرجوع ممنوع، فألحق أن الاستدلال إنما هو بالسمع المتقدم بناء على عدم معارضة حديث جابر له لما قدمناه، ثم المذكور بيان حكمة الشرع لذلك.

(قوله: فإذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله) لما روينا أول الباب، ولأن التدبير وصية ونفاذها من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره عتق ثلثه ويسعى في ثلثيه للورثة، ولو كان على المولى دين في هذه الصورة يستغرق رقبة المدبر يسعى في كل قيمته؛ لأن الدين مقدم على الورثة فكيف بالوصية، ولا يمكن نقض العتق فيرد قيمته.

(قوله: وولد المدبرة مدبر) فيعتق بموت سيد أمه." (١)
"(ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها بإناء لم يحنث) حتى يكرع منها كرعا عند أبي حنيفة وقالا: إذا شرب منها بإناء يحنث لأنه متعارف المفهوم. وله أن كلمة من للتبعيض وحقيقته في الكرع وهي مستعملة، ولهذا يحنث بالكرع إجماعا فمنعت المصير إلى المجاز وإن كان متعارفا.
ـــــــQلا مدلولا للفظ. هذا، وكون إرادة نوع ليس تخصيصا من العام مما يقبل المنع لأنه لا يخرج عن قصر عام على بعض

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٥/٥

متناولاته، وأقرب الأمور إليك قوله «لا تقتلوا النساء والصبيان» تخصيص لاقتلوا المشركين، والنساء نوع مندرج تحت المشركين، ومعنى تخصيص النوع ليس إلا إخراج جميع أفراده كما نحن فيه تخصيص السفر تخصيص كل ما يصدق عليه اسم السفر فيستمر **الإشكال في** يمين المساكنة والخروج وقد أنكر هذه من ذكرنا.

ولا يجاب بما ذكر في الذخيرة **جوابا** عن إيراد قائل لو صحت نية الشراء لنفسه فمن حيث إنه بيان نوع لا بيان تخصيص كان يجب أن يصدق في القضاء كما في الخروج، وكما في قوله أنت بائن قلنا نية الشراء لنفسه بيان نوع من وجه وتخصيص عام من وجه في حق الحقوق لأن الشراء لنفسه ولغيره سواء في حق الحقوق، فمن هذا الوجه هو شيء واحد وله عموم، فإذا نوى أحدهما كان تخصيصا، ولكن في حق الملك بيان نوع لأنهما مختلفان في حق الملك فوفرنا على الشبهين حظهما فقلناه من حيث إنه بيان نوع يصح هذا البيان فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يكن الاسم ملفوظا، ومن حيث إنه تخصيص لم يجز في القضاء.

وهذا بخلاف قوله أنت بائن يصح نية أي أنواع البينونة شاء من عصمة النكاح وغيرها لأن الأعم في الإثبات لا يعم استغراقا. بخلافه في النفي لو قلت رأيت رجلا لا يعم أصناف الرجال استغراقا بخلاف ما رأيت رجلا.

(قوله ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها بإناء لم يحنث حتى يكرع منها كرعا) أي يتناول بفمه من نفس النهر عند أبي حنيفة: يعني إذا لم تكن له نية، أما إذا نوى بإناء حنث به إجماعا، وقالا: إن شرب منها كيفما شرب بإناء أو بيده أو كرعا حنث لا فرق بين ذلك وبين قوله من ماء دجلة حيث يحنث بالشرب من مائها بإناء أو كرعا في دجلة أو نهر آخر يأخذ من دجلة لأن نسبة الماء إليها ثابتة في جمع هذه الصور.

وقولهما قول الشافعي وأحمد، وجهه أنه هو المتعارف المفهوم من قولنا شربت من دجلة، وهو وإن كان مجازا إما مجاز حذف، أي من ماء دجلة، أو مجاز علاقة بأن يعبر بدجلة عن مائها وهو أولى من مجاز الحذف لأكثريته بالنسبة إليه ولشهرة جري النهر مقررين له بأن علاقته المجاورة، ثم هو أشهر من أن يراد به." (١)

". . . . .

ــــــQيمشي إلى البيت ولا يفعل نسكا، إما ابتداء معصية وإما بأن يقصد مكانا في الحل داخل المواقيت ليس غير، فإذا وصل إليه صار حكمه حكم أهله، وله بعد ذلك أن يدخل مكة والبيت بلا إحرام، وهذا لأن من الجائز أن يكون في البيت ويوجب المشي إليه مرة أخرى فيلزمه إذا خرج أن يعود، كما لو كان في بيت فقال، والله لأدخلن هذا البيت فإن عليه أن يخرج ثم يدخل مرة ثانية، ولا باعتبار الحكم بذلك مجازا باعتبار أنه سبب الإحرام صونا له عن اللغو لأنه ليس لازما له لجواز أن يقصد بسيره مكانا داخل المواقيت ليس غير كما ذكرنا، ولا بالنظر إلى الغالب وهو أن الذهاب إلى هناك يكون لقصد الإحرام لما عرف من إلغاء الألفاظ وهي ما إذا نذر الذهاب إلى مكة كأن قال: علي الذهاب أو لله علي الذهاب إلى مكة أو السفر إليها أو الركوب إليها أو المسير أو المضي أنه لا يلزمه شيء مع إمكان أن يحكم بذلك فيها صونا عن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٣٦/٥

اللغو، بل لأنه تعورف إيجاب أحد النسكين به فصار فيه مجازا لغويا وحقيقة عرفية، مثل ما لو قال: علي حجة أو عمرة، وإلا فالقياس كما ذكره المصنف أن لا يجب بهذا شيء لأنه التزم ما ليس بقربة واجبة وهو المشي ولا مقصودة في الأصل. ولو قيل بل هي واجبة فإن المكي إذا قدر على المشي يلزمه الحج ماشيا، أجيب بأن الشرط للزوم النذر على ما قدمناه بعد كونه من جنسه واجب أن يكون مقصودا لنفسه لا لغيره حتى يلزمه النذر بالوضوء لكل صلاة والمشي المذكور، وكذا السعي إلى الجمعة كذلك لمن لا يملك مركبا ويقدر على المشي إلا أنه قد يعكر عليه الطواف فإنه واجب مقصود لنفسه لا شرط لغيره إلا أن يراد من جنس المشي إلى مكة. وأورد أن الاعتكاف يلزم بالنذر وليس من جنسه واجب. أجيب بأن من شرطه الصوم ومن جنسه واجب، وتوجيهه أن إيجاب المشروط إيجاب الشرط، ولا خفاء في بعده فإن وجوب الصوم فرع وجوب الاعتكاف بالنذر، والكلام الآن في صحة وجوب المتبوع فكيف يستدل على لزومه بلزومه ولزوم الشرط فرع لزوم المشروط، وإن استدل بالإجماع أو النص المتقدم في حديث عمر – رضي الله عنه – الاعتكاف في الجاهلية فهم لا يقولون بهذا الحديث بل يصرفونه عن ظاهره لأنهم والشافعي لا يصححون نذر الكافر. ثم قد يقال تحقق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر يوجب إهدار اشتراط وجود واجب من جنسه، وإذا تعارفوه للإيجاب صار كقوله: علي زيارة البيت ماشيا فإنه موجب لذلك، ولو أراد ببيت الله بعض المساجد لم يلزمه شيء، وكذا لا يلزمه بقوله: علي المشي إلى بيت المقدس أو مدينة الرسول – صلى الله عليه وسلم – شيء. وأورد أنه إذا كان كقوله: علي حجة أو عمرة ينبغي أن لا يلزمه المشي لأنه لو قال: علي الحج لا يلزمه. **والجواب** أن الحق أن التقدير علي حجة أو عمرة ماشيا لأن المشي لم يهدر اعتباره شرعا، فإنه روي «عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أن أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشي إلى البيت، فأمرها النبي – صلى الله عليه وسلم – أن تركب وتهدي هديا» رواه أبو داود وغيره وسنده حجة، وما في صحيح مسلم أنه قال «لتمش ولتركب» فمحمول إما على ذكر بعض المروي، وعلى هذا اقتصرنا في كتاب الحج: يعني أن محل **الإشكال جواز** ركوبها ولو أهدت؛ كما لو نذر الصوم بصفة التتابع ليس له أن يفرق ويتصدق، بل لو فرق لزم استئنافه فاقتصر الراوي على ذلك ليفيد دفع ذلك، وعرف لزوم الفدية من الحديث الآخر أو محمول على حالة الجهد، فإن في بعض طرقه «وإنها لا تطيق ذلك» ثم يعرف لزوم الفدية من الحديث الآخر وقد ذكرنا بقيته هناك ذيلا طويلا وفروعا جمة، وأن الراجح أنه يلزمه المشي من بيته." (١)

"لأن الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده بمنزلة الولد الحادث من المبيع قبل القبض.

وترثه امرأته المسلمة إذا مات أو قتل على ردته وهي في العدة؛ لأنه يصير فارا، وإن كان صحيحا وقت الردة.
ـــــــQلأن الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده) ألا ترى أن الولد الذي يحدث من المبيع بعد البيع قبل القبض يجعل كالموجود عند ابتداء العقد في أنه يصير معقودا عليه ويكون له حصة من الثمن إلا أنها غير مضمونة. حتى لو هلك في يد البائع قبل القبض بغير فعل أحد هلك بغير شيء، وبقي الثمن كله على البائع، فلو كان من بحيث يرثه كافرا أو عبدا يوم ارتد فعتق بعد الردة قبل أن يموت أو يلحق أو أسلم ورثه، وهو قول أبي يوسف ومحمد، إلا أن

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٨٣/٥

الكرخي حكى بينهما خلافا في اللحاق، فعند أبي يوسف يعتبر حال الوارث يوم الحكم باللحاق، وعند محمد يوم اللحاق لا الحكم.

وجه أبي يوسف أن العارض يعني الردة متصور زواله فتوقف ثبوت حكمه على القضاء. ووجه محمد أن اللحاق تزول به العصمة والأمان والذمة في حق المستأمن والذمي فكان هذا بمنزلة المكاتب يموت ويترك وفاء فتؤدى الكتابة فإنه يعتبر حال وارثه يوم مات لا حال أداء الكتابة. وجوابه من قبل أبي يوسف أن اللحاق ليس حقيقة الموت المأيوس عن ارتفاعه ليثبت الحكم به بلا قضاء، بل في حكمه لانقطاع ولايتنا عنه وأحكامنا، فلا يثبت به أحكام الموت قبل أن يتأكد وذلك بالحكم به.

(قوله: وترثه امرأته) أي المرأة المسلمة (إذا مات أو قتل) أو لحق بدار الحرب (وهي في العدة؛ لأنه يصير فارا وإن كان صحيحا وقت الردة) وهذا؛ لأن الردة لما كانت سبب الموت، وهي باختياره أشبهت الطلاق البائن في مرض الموت وهو يوجب الإرث إذا مات وهي في العدة؛ لأنه فار، ولو كان وقت الردة مريضا فلا إشكال في إرثها. وقد يقال كون الردة تشبه الطلاق قصاراها أن يجعل بالردة كأنه طلقها والفرض أنه صحيح وطلاق الصحيح لا يوجب حكم الفرار، فالتحقيق أن يقال بالردة كأنه مرض مرض الموت باختياره بسبب المرض ثم هو بإصراره على الكفر مختارا في الإصرار الذي هو سبب القتل حتى قتل بمنزلة المطلق في مرض الموت ثم يموت قتلا أو حتف أنفه أو بلحاقه فيثبت حكم الفرار.

وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنها ترثه وإن كانت منقضية العدة؛ لأنها كانت وارثة عند ردته، وبه قال أبو يوسف، وهو تفريع على رواية الاكتفاء بالتحقق بصفة الوارث حال الردة فقط، وهي رواية أبي يوسف، وما في الكتاب على رواية الحسن من اعتباره وبقائه بالصفة إلى الموت، أو على رواية اعتباره." (١)

". . . . .

ـــــــQالعناية بوجه آخر حيث قال: والذمي جاز له توكيل المسلم والممتنع توكل المسلم عنه، وليس كلامنا في ذلك لجواز أن يمنع مانع عن التوكل وإن صح التوكيل، وقد وجد المانع وهو حرمة اقترابه منها انتهى. وقال بعض الفضلاء: هذا على تقدير صحته يكون جوابا عن النقض بالاستقراض أيضا، إلا أنه لما كان مخالفا لما سيجيء من المصنف من أن التوكيل بالاستقراض باطل لم يذكره الشارح في معرض الجواب، ولم يجب بما أجاب به غيره من الشراح لذلك أيضا انتهى. أقول: ليس هذا بسديد، أما أولا فلأن ما ذكره صاحب العناية هاهنا لا يكاد يكون جوابا عن النقض بالاستقراض؛ لأن المانع هناك في نفس التوكيل وهو بطلان الأمر بالتصرف في ملك الغير، والمانع هاهنا على رأيه إنما هو حق التوكل وهو حرمة اقتراب المسلم من الخمر فأين هذا من ذاك.

وأما ثانيا فلأنه لا معنى لقوله ولم يجب بما أجاب به غيره من الشراح على ما ذكرناه من قبل وليس فيه شيء مناف لما سيجيء من المصنف - رحمه الله - من أن التوكيل بالاستقراض باطل كما لا يخفى على الفطن، فلا وجه لدرج قوله المذكور

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٧٧/٦

في حيز جواب لما في قوله إلا أنه لما كان مخالفا لما سيجيء من المصنف إلخ. ثم قال ذلك القائل: بقي فيه بحث، إذ التوكيل والتوكل كالكسر والانكسار، ثم ليت شعري ما معنى جوازه انتهى. أقول: هذا ساقط جدا، إذ لا يذهب على ذي مسكة أن الانكسار مطاوع الكسر فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر، بخلاف التوكيل والتوكل، فإن التوكيل تفويض الأمر إلى الغير، والتوكل قبول الوكالة على ما صرحوا به، ولا شك في جواز تحقق الأول بدون الثاني، ثم لا ينبغي أن يتوهم لزوم مطاوع لكل فعل متعد، ألا يرى إلى صحة قولك خيرته فلم يختر، وصحة قولك نبهته فلم يتنبه وما أشبههما، فمن ذلك قولك وكلته فلم يتوكل فلا إشكال أصلا.

قال المصنف - رحمه الله - في تعليل جواز الوكالة فيما ذكره (لأن الإنسان قد يعجز عن المباشرة بنفسه على اعتبار بعض الأحوال) بأن كان مريضا أو شيخا فانيا أو رجلا ذا وجاهة لا يتولى الأمور بنفسه (فيحتاج إلى أن يوكل غيره) فلو لم يجز التوكيل لزم الحرج وهو منتف بالنص (فيكون) أي الإنسان (بسبيل منه) أي من التوكيل (دفعا لحاجته) ونفيا للحرج. واعترض على هذا بأنه دليل أخص من المدلول وهو جواز الوكالة فإنها جائزة وإن لم يكن ثمة عجز أصلا. وأجيب بأن ذلك بيان حكمة الحكم وهي تراعى في الجنس لا في الأفراد. قال صاحب العناية بعد ذكر ذلك الاعتراض مع جوابه المزبور: ويجوز أن يقال ذكر الخاص وأراد العام، وهو الحاجة؛ لأن الحاجة للعجز حاجة خاصة وهو مجاز شائع، وحينئذ يكون المناط هو الحاجة وقد توجد بلا عجز انتهى.

أقول: وجود الحاجة بدون العجز في باب الوكالة ممنوع، فإنهم صرحوا ومنهم الشارح ابن الهمام بأن الوكالة أبدا إما للعجز وإما للترفه، والظاهر أن ليس في صورة الترفه حاجة فتأمل (وقد صح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وكل بالشراء) أي بشراء الأضحية (حكيم بن حزام) ويكنى أبا خالد. ولد قبل الفيل بثلاث عشرة سنة أو باثنتي عشرة سنة على اختلاف الروايتين، أسلم يوم الفتح وشهد مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مسلما، وكان من وجوه قريش وأشرافها، وعاش في الجاهلية ستين سنة وفي الإسلام ستين سنة، ومات بالمدينة في خلافة معاوية - رضي الله عنه - سنة أربع وخمسين وهو ابن مائة وعشرين سنة، كذا ذكره ابن شاهين في كتاب المعجم.

وقال الكرخي في أول كتاب الوكالة في مختصره: حدثنا إبراهيم بن موسى الجوزي قال: حدثنا يعقوب الدورقي قال: حدثنا عبد الرحمن بن أبزى عن سفيان عن أبي حصين عن شيخ من أهل المدينة «عن حكيم بن حزام أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أعطاه دينارا يشتري له به أضحية، فاشترى له أضحية بدينار فباعها بدينارين، ثم اشترى أضحية بدينار فجاءه بدينار وأضحية، فتصدق النبي - صلى الله عليه وسلم - بالدينار ودعا له بالبركة» (وبالتزويج عمر بن أم سلمة) أي وكله بتزويج أمه أم سلمة من النبي - صلى الله عليه وسلم - كذا في الشروح. قال صاحب غاية البيان: ولنا في توكيل عمر بن أم سلمة نظر؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - تزوج أم سلمة بعد وقعة بدر في سنة اثنتين، كذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى، وكان عمر بن أبي سلمة يوم توفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ابن تسع سنين، قاله الواقدي. ويكون على هذا الحساب سن عمر بن أم سلمة يوم تزوج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمه سنة واحدة فكيف يوكله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو طفل لا يعقل؟ انتهى. وقد سبقه إلى هذا النظر ابن الجوزي حيث قال: في هذا الحديث

نظر؛ لأن عمر بن أم سلمة كان له من العمر يوم تزوجها رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ثلاث سنين، وكيف يقال لمثل هذا زوج. بيانه أنه – عليه الصلاة والسلام –." (١)

"أو جنسه ومبلغ ثمنه) ليصير الفعل الموكل به معلوما فيمكنه الائتمار،

ـــــــQالمقام. وأما الثالث فلأن ذلك المعنى الذي هو مصطلح حكماء اليونان في الجنس على ما نقل عن أبي علي بن سينا يصدق على كل مفهوم كلي يندرج تحته أشخاص فيعم ما فوق الأجناس الشرعية وما تحتها من الأنواع الشرعية وأصنافها، فلا يتميز الجنس الشرعي حينئذ من غيره أيضا فيختل معنى المقام. وقال صاحب العناية: والمراد بالجنس والنوع هاهنا غير ما اصطلح عليه أهل المنطق، فإن الجنس عندهم هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في **جواب** ما هو كالحيوان، والنوع هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في **جواب** ما هو كالإنسان مثلا، والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي، والمراد هاهنا بالجنس ما يشمل أصنافا على اصطلاح أولئك وبالنوع الصنف انتهى.

أقول: لا يخفى على العارف بالفقه أن ما قاله صاحب العناية أقرب إلى ضبط ما هو المراد من الجنس والنوع عند أهل الشرع، لكن فيه أيضا إشكال؛ لأنه إن أراد بالصنف في قوله وبالنوع الصنف الصنف المنطقي كما هو المتبادر من سياق كلامه، يرد عليه أن الحمار نوع عند أهل الشرع على ما سيجيء في الكتاب مع أنه ليس بصنف منطقي، بل هو نوع عند أهل المنطق أيضا، وإن أراد بذلك الصنف اللغوي بمعنى الضرب والقسم يرد عليه أن الرقيق مثلا صنف بهذا المعنى؛ لأنه ضرب من الإنسان وليس بنوع عند أهل الشرع، بل هو عندهم مما يجمع الأجناس الشرعية كالعبد والجارية على ما صرحوا به، وإن العبد والجارية مثلا صنفان بالمعنى المذكور وليسا بنوعين عندهم بل هما عندهم جنسان كما نصوا عليه (أو جنسه ومبلغ ثمنه) أي أو تسمية جنسه ومقدار ثمنه (ليصير الفعل الموكل به معلوما فيمكنه الائتمار) أي فيمكن الوكيل الامتثال لأمر الموكل، فإن ذكر الجنس مجردا عن الصفة أو الثمن لا يفيد المعرفة فلا يتمكن الوكيل من الإتيان بما أمره الموكل به. واعترض على قوله ليصير الفعل الموكل به معلوما بأن الفعل الموكل به معلوم وهو الشراء.

والجواب: إن الفعل الموكل به في هذا القسم ليس هو الشراء، بل هو شراء نوع من جنس، وإذا لم يعلم النوع لم يعلم الفعل المضاف إليه كذا في العناية. أقول: لقائل أن يقول: إن أراد أن الفعل الموكل به في هذا القسم شراء نوع معين من جنس فهو ممنوع، كيف ومعنى الدليل المذكور أنه لو لم يسم الموكل بشراء شيء نوعه مع جنسه أو مبلغ ثمنه مع جنسه لم يصر الفعل الموكل به معلوما فلم يمكن للوكيل الائتمار بما أمر به، وعلى هذا لا يحتمل أن يكون الفعل الموكل به شراء نوع معين لكونه خلاف المفروض.

وإن أراد أن الفعل الموكل به في هذا القسم شراء نوع ما من أنواع جنس فهو مسلم، لكن يرد عليه الاعتراض بأن الفعل الموكل به حينئذ معلوم، وهو شراء نوع ما من جنس، فإذا اشترى الوكيل أي نوع كان من ذلك الجنس يصير مؤتمرا بما أمر

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٥

به. ويمكن الجواب بأن الفعل الموكل به حينئذ وإن كان شراء نوع مطلق من جنس نظرا إلى ظاهر لفظ الموكل لكن يجوز أن يكون مراد الموكل شراء نوع مخصوص من ذلك الجنس، فإذا لم يعلم ذلك النوع المراد لم يمكن للوكيل." (١)

"(ومن قال لآخر بعني هذا العبد لفلان فباعه ثم أنكر أن يكون فلان أمره ثم جاء فلان وقال أنا أمرته بذلك فإن فلانا يأخذه) ؛ لأن قوله السابق إقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الإنكار اللاحق.

ــــــــoاحتمال أن اشتراءه لنفسه شبهة، وبعد ذلك احتمال أن اشتراءه لنفسه على وجه المخالفة لا على وجه الموافقة شبهة شبهة، وقد تقرر عنده أن الشبهة تعتبر وشبهة الشبهة لا تعتبر، والتهمة في صورة غير المعين نفس الشبهة وفي صورة المعين شبهة الشبهة، فاعتبرت في الأولى ولم تعتبر في الثانية. قال صاحب النهاية والكفاية: فإن قيل الولي إذا أقر بتزويج الصغيرة لا يقبل عند أبي حنيفة – رحمه الله – مع أنه يملك استئناف النكاح في الحال. قلنا: قوله يملك استئنافه وقع على قولهما، وقوله ولا تهمة فيه وقع على قول أبي حنيفة فكان في هذه المسألة اتفاق الجواب مع اختلاف التخريج، فلما لم يكن قوله يملك استئنافه على قول أبي حنيفة لم يرد الإشكال على قوله. أو نقول: لو كان في تزويج الصغيرة إخبار عند حضور شاهدين يقبل قوله عنده أيضا، فكان ذلك إنشاء للنكاح ابتداء فلا يرد الإشكال لما أنه إنما لا يقبل هناك إقرار بتزويج الصغيرة عند عدم الشاهدين؛ لأنه لا يتصور إنشاؤه شرعا لعدم الشهود فكان لا يملك استئنافه فاطرد الجواب عنده في المسألتين انتهى كلامهما.

وقال صاحب غاية البيان: فإن قلت: الأصل في الدلائل الاطراد. وهذا لا يطرد على أصل أبي حنيفة؛ لأن الأب إذا أقر على الصغير والصغيرة بالنكاح لم يصح الإقرار إلا ببينة، وكذا وكيل الزوج والزوجة ومولى العبد إذا أقر بالنكاح لا يصح إلا ببينة عند أبي حنيفة خلافا لصاحبيه مع أن المقر يملك استئناف العقد؟ قلت: لا نسلم أنه يملك استئناف العقد مطلقا بل يملك مقيدا بحال حضرة الشهود ولم يكن شهود النكاح حضورا وقت الإقرار فلم يكن الإنشاء بلا شهود، وهذا هو الجواب الثاني. وقول بعض الشارحين: إن قوله يملك استئنافه وقع على قولهما، وقوله ولا تهمة فيه وقع على قول أبي حنيفة بعيد عن التحقيق؛ لأن المجموع دليل أبي حنيفة لا قوله ولا تهمة فيه وحده انتهى كلامه. ورد عليه بعض الفضلاء حيث قال: وفي قوله لا نسلم أنه يملك استئناف العقد مطلقا بل يملكه مقيدا بحث، فإن تملك الاستئناف دائر مع التصور كما ذكروا انتهى.

أقول: هذا ساقط جدا؛ لأن مرادهم بالدوران مع التصور الإمكان الشرعي، وما لم يحضر الشهود لم يمكن إنشاء النكاح شرعا. وقد أفصح عنه صاحب النهاية والكفاية حيث قال: لأنه لا يتصور إنشاء شرعا لعدم الشهود. وأفصح عنه صاحب الغاية أيضا حيث قال: ولم يكن شهود النكاح حضورا وقت الإقرار فلم يكن الإنشاء بلا شهود فكون تملك الاستئناف دائرا مع التصور لا يقدح أصلا في قول صاحب الغاية. لا نسلم أنه يملك استئناف العقد مطلقا بل يملكه مقيدا بحال حضرة الشهود. ثم اعلم أن هذه المسألة على ثمانية أوجه كما صرح به في الكافي وغيره؛؛ لأنه إما أن يكون التوكيل بشراء عبد بعينه أو بغير عينه، وكل ذلك على وجهين: إما أن يكون الثمن منقودا أو غير منقود. وكل ذلك على وجهين: إما أن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٢٨

يكون العبد حيا حين اختلفا أو هالكا.

وقد ذكر ستة أوجه منها في الكتاب مدللا ومفصلا كما عرفت فبقي منها وجهان، وهما أن يكون التوكيل بشراء عبد بعينه، ويكون العبد هالكا والثمن منقودا أو غير منقود، وقد ذكرهما مع دليلهما صاحب العناية حيث قال في تقسيم التوكيل بشراء عبد بعينه: وإن كان العبد هالكا والثمن منقودا فالقول للمأمور؛ لأنه أمين يريد الخروج عن عهدة الأمانة، وإن كان غير منقود فالقول للآمر؛ لأنه أخبر عما لا يملك استئنافه ويريد بذلك الرجوع على الآمر وهو منكر فالقول له انتهى.

أقول: دليل الوجه الأخير منها محل إشكال، فإن الآمر وإن كان منكرا لاشتراء المأمور للآمر لكنه معترف باشترائه لنفسه حيث قال للمأمور بل اشتريته لنفسك. وقد تقرر أن الوكيل بشراء شيء بعينه لا يملك شراءه لنفسه بمثل ذلك الثمن بل يقع الشراء للموكل ألبتة فينبغي أن لا يكون لإنكار الآمر شراء المأمور حكم في هذا الوجه أيضا فتأمل

(ومن قال لآخر: بعني هذا العبد لفلان) أي لأجل فلان (فباعه ثم أنكر) أي المشتري (أن يكون فلان أمره ثم جاء فلان وقال أنا أمرته بذلك فإن فلانا يأخذه) يعني أن لفلان ولاية أخذه من المشتري، وهذه المسألة من مسائل الجامع الصغير. قال المصنف في تعليلها (لأن قوله السابق) أي قول المشتري السابق وهو قوله لفلان (إقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الإنكار اللاحق) ؛ لأن." (١)

"إذ هو حاضر وفي المسألة الأولى هو غائب، فاعتبر الاختلاف، وقيل يتحالفان كما ذكرنا، وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع والبائع بعد استيفاء الثمن أجنبي عنهما وقبله أجنبي عن الموكل إذ لم يجر بينهما بيع فلا يصدق عليه فيبقى الخلاف، وهذا قول الإمام أبي منصور – رحمه الله – وهو أظهر.

ــــــQإذ هو) أي البائع (حاضر) فيجعل تصادقهما بمنزلة إنشاء العقد، ولو أنشأ العقد لزم الآمر فكذا هاهنا (وفي المسألة الأولى هو) أي البائع (غائب فاعتبر الاختلاف) لعدم ما يرفعه ووجب التحالف (وقيل يتحالفان) في هذه المسألة أيضا وهو قول الشيخ أبي منصور الماتريدي (كما ذكرنا) أي في المسألة الأولى من أنهما ينزلان منزلة البائع والمشتري، وقد وقع الاختلاف في الثمن وموجبه التحالف، ولما استشعر أن يقال كيف قيل إنهما يتحالفان وقد نص محمد في الجامع الصغير أن القول قول المأمور مع يمينه والتحالف مخالفة أجاب بقوله (وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع) يعني أن محمدا اكتفى بذكر معظم اليمين من يميني التحالف. وهو يمين البائع: أي المأمور؛ لأنه بمنزلة البائع في العقد الذي جرى بينه وبين الآمر حكما، وإنما قال إن يمين البائع الذي هو المأمور معظم يميني التحالف؛ لأنه مدع هاهنا ولا يمين على المدعي إلا في صورة التحالف، وأما المشتري وهو الآمر فمنكر، وعلى المنكر اليمين في كل حال، فلما كان يمين المأمور هو المختص بالتحالف كانت أعظم اليمينين، ثم إذا وجب اليمين على المأمور وهو المدعي فلأن تجب على الآمر وهو المنكر أولى، كذا في الشروح.

قال الإمام الزيلعي في التبيين بعدما بين المقام على هذا النمط: هكذا ذكر المشايخ إلا أن فيه إشكالا؛ لأنه وإن كان يدل

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٥٤/٨

على ما ذكروا من حيث المعنى لكن لفظه لا يدل على ذلك، فإن قوله إن القول قول المأمور مع يمينه يدل على أن المأمور يصدق فيما قاله، وفي التحالف لا يصدق واحد منهما، فلو كان مراده التحالف لما قال ذلك انتهى كلامه فتأمل (والبائع بعد استيفاء الثمن أجنبي عنهما) هذا **جواب** عن تعليل القول الأول بقوله؛ لأنه ارتفع الخلاف بتصديق البائع إذ هو حاضر: يعني أن بائع العبد بعد استيفاء الثمن أجنبي عن الموكل والوكيل معا (وقبله) أي قبل استيفاء الثمن (أجنبي عن الموكل إذ لم يجر بينهما) أي بين البائع والموكل (بيع) فلم يكن كلامه معتبرا (فلا يصدق عليه) أي على الموكل (فبقي الخلاف) بين الآمر والمأمور فلزم التحالف.

قال المصنف (وهذا) أي القول بالتحالف (قول الإمام أبي منصور وهو أظهر) وقال صاحب الكافي: وهو الصحيح، ولكن جعل الإمام قاضي خان في شرح الجامع الصغير قول الفقيه أبي جعفر أصح. قال الإمام المحبوبي في شرح الجامع الصغير بعد هذا: هذا إذا تصادقا على الثمن عند التوكل، وإن اختلفا فقال الوكيل أمرتني بالشراء بألف وقال الموكل لا بل بخمسمائة فالقول قول الآمر مع يمينه، ويلزم العبد الوكيل؛ لأن الأمر يستفاد من جهته فكان القول قوله، فلو أقاما البينة فبينة الوكيل أولى لما فيها من زيادة الإثبات، كذا في النهاية ومعراج الدراية. أقول: يرد على ظاهره أن وضع هذه المسألة فيما إذا لم يسم عند التوكيل الثمن للعبد فكيف يصح." (١)

"رواية الحسن عن أبي حنيفة لأن القبض غير الخصومة، وليس كل من يؤتمن على المال يهتدي في الخصومات فلم يكن الرضا بالقبض رضا بها. ولأبي حنيفة – رحمه الله – أنه وكله بالتملك لأن الديون تقضى بأمثالها، إذ قبض الدين نفسه لا يتصور إلا أنه جعل استيفاء العين حقه من وجه

ــــــــQرواية الحسن عن أبي حنيفة) وبه قال الشافعي في الأصح وأحمد في ظاهر الرواية (لأن القبض غير الخصومة) فلم يكن التوكيل بالقبض توكيلا بالخصومة (وليس كل من يؤتمن على المال يهتدي في الخصومات فلم يكن الرضا بالقبض رضا بها) أي بالخصومة (ولأبي حنيفة أنه) أي الموكل (وكله بالتملك) أي وكل الوكيل بقبض الدين بتملك المقبوض بمقابلة ما في ذمة المديون قصاصا (لأن الديون تقضى بأمثالها) لا بأعيانها (إذ قبض الدين نفسه) أي قبض نفس الدين (لا يتصور) لأنه وصف ثابت في ذمة من عليه (إلا أنه جعل استيفاء العين حقه من وجه) استثناء من قوله لأن الديون تقضى بأمثالها: يعني أن الديون وإن كانت تقضى بأمثالها لا بأعيانها لما ذكرنا آنفا، إلا أن قبض المثل جعل استيفاء لعين حق الدائن من وجه ولهذا يجبر المديون على الأداء، ولو كان تملكا محضا لما أجبر عليه، وكذا إذا ظفر الدائن بجنس حقه حل له الأخذ.

هذا خلاصة ما ذكره الجمهور في شرح هذا المقام. وأما صاحب العناية فقال في شرحه: لكن الشرع جعل قبضه استيفاء لعين حقه من وجه لئلا يمتنع قضاء ديون لا يجوز الاستبدال بها، والتوكيل بقبض الدين، فإنه إذا كان توكيلا بالتملك كان توكيلا بالاستقراض، إذ التوكيل بقبض مثل مال الموكل لا عين ماله ثم يتقاصان، والتوكيل بالاستقراض باطل اهـ. أقول: فيه بحث، إذ لمانع أن يمنع امتناع التوكيل بقبض الدين على تقدير أن لا يجعل قبضه استيفاء لعين حقه من وجه لجواز تصحيح التوكيل بقبض الدين على ذلك التقدير يجعله رسالة بالاستقراض من حيث المعنى، والرسالة بالاستقراض جائزة، وقد أفصح

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٦٥/٨

عنه صاحب الذخيرة حيث قال: وفي المسألة نوع إشكال، لأن التوكيل بقبض الدين توكيل بالاستقراض معنى، لأن الديون تقضى بأمثالها، فما قبضه رب الدين من المديون يصير مضمونا عليه وله على الغريم مثله فيلتقيان قصاصا.

وقد ذكرنا أن التوكيل بالاستقراض غير صحيح. **والجواب** أن التوكيل بقبض الدين رسالة بالاستقراض من حيث المعنى، وليس بتوكيل بالاستقراض لأنه لا بد للوكيل بقبض الدين من إضافة القبض إلى موكله بأن يقول: إن فلانا وكلني بقبض ماله عليك من الدين كما لا بد للرسول في الاستقراض من إضافة المرسل بأن يقول: أرسلني فلان إليك يقول لك أقرضني كذا، بخلاف الوكيل بالاستقراض فإنه يضيف إلى نفسه فيقول أقرضني فصح ما ادعيناه أنه رسالة معنى، والرسالة بالاستقراض جائزة، إلى هنا كلامه.

ثم اعلم أن الإمام الزيلعي قد ذكر في شرح الكنز ما ذكره صاحب الذخيرة من **الإشكال والجواب** المزبورين وقال: هكذا ذكره في النهاية وعزاه إلى الذخيرة، ثم قال: وهذا سؤال حسن، **والجواب** غير مخلص على قول أبي حنيفة، فإنه لو كان رسولا لما كان له أن يخاصم اهـ. أقول: ليس ذاك بسديد، إذ ليس المراد أن الوكيل بقبض الدين رسول من كل وجه حتى لا يكون خصما، بل المراد أنه رسول." (١)

"لأن التوكيل تصرف غير لازم فيكون لدوامه حكم ابتدائه فلا بد من قيام الأمر وقد بطل بهذه العوارض، وشرط أن يكون الجنون مطبقا لأن قليله

ـــــــQكانت الوكالة لازمة بحيث لا يقدر الموكل على عزله لا يكون لبقاء الوكالة حكم الإنشاء، وكان الوكيل في هذه الوكالة بمنزلة المالك من حيث إنه لا يملك الموكل عزله. ومن ملك شيئا من جهة أخرى ثم جن المملك فإنه لا يبطل ملكه، كما لو ملك عينا فكذا إذا ملك التصرف، وبهذا الطريق إذا جعل أمر امرأته بيدها ثم جن الزوج لا يبطل الأمر انتهى، وفي غاية البيان قال في التتمة والفتاوى الصغرى: وهذا كله في موضع يملك الموكل عزله، أما في موضع لا يملك عزله كالعدل في باب الرهن والأمر باليد للمرأة فإنه لا ينعزل الوكيل بموت الموكل وجنونه، والوكيل بالخصومة بالتماس الخصم ينعزل بموت الموكل وجنونه، والوكيل بالطلاق ينعزل بجنون الموكل استحسانا ولا ينعزل قياسا انتهى. أقول: في المنقول عن التتمة والفتاوى الصغرى إشكال؛ لأن الظاهر من عبارته أن يكون الأمر باليد للمرأة من باب التوكيل، وليس كذلك فإنه من باب التمليك لا التوكيل على ما تقرر فيما مر في باب تفويض الطلاق من كتاب الطلاق، بخلاف عبارة الذخيرة كما لا يخفى على المتأمل.

ثم أقول: فيما بقي هاهنا شيء، وهو أن تقسيمهم الوكالة على اللازمة وغير اللازمة وحملهم **الجواب** في الجنون المطبق على الثانية دون الأولى ينافي ما ذكروا في صدر كتاب الوكالة من أن صفة الوكالة هي أنها عقد جائز غير لازم حتى يملك كل واحد من الموكل والوكيل العزل بدون رضا صاحبه، إذ الظاهر أن المذكور هناك صفتها العامة لجميع أنواعها، اللهم إلا أن يقال: الأصل في الوكالة عدم اللزوم، واللزوم في أحد القسمين المذكورين لعارض وهو تعلق حق الغير به على عكس ما قالوا في البيع بالخيار كما سيأتي فتأمل.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/١١٠

قال المصنف في تعليل مسألة الكتاب (لأن التوكيل تصرف غير لازم) قال صاحب العناية في تعليل هذه المقدمة: إذ اللزوم عبارة عما يتوقف وجوده على الرضا من الجانبين، وهاهنا ليس كذلك لأن كلا منهما ينفرد في فسخها، فإن للوكيل أن يمنع نفسه عن الوكالة وللموكل أن يمنع الوكيل عنها انتهى. وقد سبقه تاج الشريعة إلى هذا التعليل. أقول: فيه خلل؛ لأن توقف الوجود على الرضا من الجانبين متحقق في كل عقد لازما كان أو غير لازم، وإنما اللازم ما يتوقف فسخه على الرضا من الجانبين؛ فقولهما إذا للزوم عبارة عما يتوقف وجوده على الرضا من الجانبين ليس بصحيح.

والصواب أن يقال: إذ التصرف اللازم عبارة عما يتوقف فسخه على الرضا من الجانبين وهاهنا ليس كذلك (فيكون لدوامه) أي لدوام التوكيل (حكم ابتدائه) لأن التصرف إذا كان غير لازم كان المتصرف بسبيل من فسخه في كل لحظة من لحظات دوامه، فلما لم ينفسخ جعل امتناعه عن الفسخ عند تمكنه منه بمنزلة ابتداء تصرف آخر من جنسه إنزالا للمتمكن مكان المبتدئ والمنشئ كما قالوا في قوله تعالى ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] فصار كأنه يتجدد عقد الوكالة في كل ساعة فينتهي، فكان كل جزء منه بمنزلة ابتداء العقد (فلا بد من قيام الأمر) أي فلا بد من قيام أمر الموكل بالتوكيل في كل ساعة إذا كان لا بد من أمره بذلك في ابتداء العقد، فكذا فيما هو بمنزلته (وقد بطل) أي أمر الموكل (بهذه العوارض) وهي الموت والجنون والارتداد.

فإن قيل: البيع بالخيار غير لازم ومع ذلك لا يبطل البيع بالموت بل يتقرر ويبطل الخيار. قلنا: الأصل في البيع اللزوم وعدم اللزوم بسبب العارض وهو الخيار، فإذا مات تقرر الأصل وبطل العارض، كذا في الشروح (وشرط) أي شرط في بطلان الوكالة (أن يكون الجنون مطبقا لأن قليله) أي قليل." (١)

"قال (ومن ادعى على آخر مالا فافتدى يمينه أو صالحه منها على عشرة فهو جائز) وهو مأثور عن عثمان - رضي الله عنه -.

ــــــــQذكر ما في النهاية وقال: وفيه كلام، وهو أن الظاهر عدم الحكم بالنكول لعدم وجوب اليمين على البتات كما لا يخفى انتهى. وقد سبقهما إليه الإمام عماد الدين حيث قال في فصوله: ورأيت فيما كتبته من نسخة المحيط في فصل المتفرقات من أدب القاضي منه: في كل موضع وجب اليمين على البتات فحلفه القاضي على العلم لا يكون معتبرا، وإذا نكل عن اليمين على العلم لا يعتبر ذلك النكول، ولو وجب على العلم فحلفه على البتات سقط عنه الحلف لأن البتات أقوى، ولو نكل عنه يقضي عليه.

قلت: وهذا الفرع مشكل انتهى. ولا يخفى أن مراده بهذا الفرع هو قوله ولو نكل عنه يقضي عليه وإن وجه إشكاله توجه ما ذكراه. وأما بحثه الأول **وجوابه** فمنظور فيهما: أما البحث فلأن اللازم من النكول عن الحلف عن العلم أن يفهم نكوله عن الحلف على البتات لو حلف عليه لا أن يتحقق النكول عن الحلف على البتات بالفعل، والذي من أسباب القضاء هو الثاني دون الأول كما لا يخفى. وأما **الجواب** فلأنه لو علم بيقين كون نكوله لعلمه بعدم فائدة اليمين على العلم فالحكم أيضا ما ذكر، ولا يجري الجواز المذكور هناك، على أنه لا وجه لقوله فلا يحلف حذرا عن التكرار، إذ المحذور تكرار التحليف

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٤١/٨

لا تكرار الحلف كما لا يخفى.

(قال) أي محمد – رحمه الله – في الجامع الصغير في كتاب القضاء (ومن ادعى على آخر مالا فافتدى يمينه) أي افتدى الآخر عن يمينه (أو صالحه منها) أي صالح الآخر المدعي من اليمين (على عشرة دراهم مثلا فهو) أي الافتداء أو الصلح (جائز) فالافتداء قد يكون بمال هو مثل المدعي، وقد يكون بمال هو أقل من المدعي. وأما الصلح من اليمين فإنما يكون على مال أقل من المدعي في الغالب لأن الصلح ينبئ عن الحطيطة، وكلاهما مشروع، كذا في النهاية ومعراج الدراية (وهو) أي الافتداء عن اليمين (مأثور عن عثمان – رضي الله عنه –) قال صاحب العناية: ولفظ الكتاب يشير إلى أنه كان مدعى عليه.

ذكر في الفوائد الظهيرية أنه ادعى عليه أربعون درهما فأعطى شيئا وافتدى يمينه ولم يحلف، فقيل ألا تحلف وأنت صادق؟ فقال: أخاف أن يوافق قدر يميني فيقال هذا بسبب يمينه الكاذبة، وذكر أن المقداد بن الأسود استقرض من عثمان – رضي الله عنه – سبعة آلاف درهم ثم قضاه أربعة آلاف، فترافعا إلى عمر – رضي الله عنه – في خلافته، فقال المقداد: ليحلف يا أمير المؤمنين أن الأمر كما يقول وليأخذ سبعة آلاف، فقال عمر لعثمان: أنصفك المقداد احلف إنها كما تقول وخذها، فلم يحلف عثمان – رضي الله عنه –، فلما خرج المقداد قال عثمان لعمر – رضي الله عنهما –: إنها كانت سبعة آلاف، قال: فما منعك أن تحلف." (١)

"ولأنه يتعجل فائدة النكول وهو إلزام الثمن، ولو بدئ بيمين البائع تتأخر المطالبة بتسليم المبيع إلى زمان استيفاء الثمن. وكان أبو يوسف – رحمه الله – يقول أولا: يبدأ بيمين البائع لقوله – عليه الصلاة والسلام – «إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قاله البائع» خصه بالذكر، وأقل فائدته التقديم.

ــــــــــــــهالوجوب ووجوب الأداء في الحال فكان أشد إنكارا، وعند هذين المحملين الصحيحين لإجراء الكلام على الحقيقة كيف يجوز حمل الأشد على الأقدم تجوزا مع عدم ظهور العلاقة بينهما (ولأنه يتعجل فائدة النكول) أي بالابتداء بيمين المشتري (وهو) أي فائدة النكول إلزام الثمن ذكر الضمير الراجع إلى الفائدة، وإما باعتبار الخبر وهو (إلزام الثمن) أو بتأويل الفائدة بالنفع (ولو بدئ بيمين البائع تتأخر المطالبة بتسليم المبيع إلى زمان استيفاء الثمن) لأن تسليم المبيع يؤخر إلى زمان استيفاء الثمن لأنه يقال له: امسك المبيع إلى أن تستوفي الثمن فكان تقديم ما تتعجل فائدته أولى، كذا في الكافي (وكان أبو يوسف يقول أولا: يبدأ بيمين البائع) وذكر في المنتقى وفي جامع أبي الحسن أنه رواية عن أبي حنيفة وهو قول زفر، كذا في العناية وغيرها (لقوله – عليه الصلاة والسلام – «إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قاله البائع») وجه الاستدلال أنه – عليه الصلاة والسلام – (خصه بالذكر) أي خص البائع بالذكر حيث قال: فالقول ما قاله البائع (وأقل فائدته) أي فائدة التخصيص (التقديم) يعني أنه – عليه الصلاة والسلام – جعل القول قول البائع، وهذا بظاهره يقتضي الاكتفاء بيمينه، فإذا كان لا يكتفى بيمينه فلا أقل من أن يبدأ بيمينه.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٠٣/٨

وفي غاية البيان قال في شرح الأقطع جوابا عن هذا الحديث: إنما خص البائع بالذكر لأن يمين المشتري معلومة لا تشكل لقوله – عليه الصلاة والسلام – «واليمين على من أنكر» فسكت – صلى الله عليه وسلم – عما تقدم بيانه وبين ما يشكل ولم يتقدم بيانه انتهى.

أقول: فيه نظر لأن قوله – عليه الصلاة والسلام – «واليمين على من أنكر» كما أنه دليل في حق المشتري دليل أيضا في حق البائع، فإنه قد مر أن كل واحد منهما ينكر في كل واحدة من الصور الثلاث المذكورة فيما إذا اختلفا قبل القبض وفيما إذا اختلفا بعد القبض. ففي صورة الاختلاف في الثمن بعد قبض المبيع المنكر هو المشتري، وفي صورة الاختلاف في المبيع بعد قبض الثمن المنكر هو البائع، فاستوى كل واحد من البائع والمشتري في الاندراج تحت قوله – عليه الصلاة والسلام – «واليمين على من أنكر» في أكثر الصور وعدم الاندراج تحته في بعض الصور، فلا فرق بينهما في إشكال اليمين وعدم إشكالها، وتقدم البيان وعدم تقدمه فلم يتم الجواب المذكور.

ثم إن هذا الذي ذكر من لزوم الابتداء بيمين المشتري على القول الصحيح، أو بيمين البائع على القول." [1]

". . . . .

ـــــــهفائدة تحليف البائع؟ قلنا: لم يحصل تمام الفائدة بتحليف المشتري، فإن المشتري إذا نكل يجب الثمن الذي ادعاه البائع، والبائع إذا نكل يندفع عن المشتري ما ادعاه البائع عليه من الزيادة فيتحالفان، إلى هنا كلامه. وقد اقتفى أثره صاحب معراج الدراية كما هو دأبه في أكثر المحال.

أقول: فيه بحث، أما أولا فلأنه لما فسر الدفع الواقع في كلام المصنف بالإعطاء على البائع أن يكون من دفع إليه لا من دفع عنه حيث قال: أي وإن التحالف يفيد إعطاء المشتري زيادة الثمن التي يدعيها البائع على تقدير نكول المشتري عن الحلف وجعل مراد المصنف أن فائدة التحالف عند محمد هي إعطاء المشتري الزيادة التي يدعيها البائع على تقدير نكول المشتري اتجه عليه السؤال الذي ذكره بقوله: فإن قيل بالضرورة، ولم يدفعه ما ذكره جوابا عنه أصلا؛ لأنه إن أراد أن لا تحصل تمام الفائدة التي حمل عليه مراد المصنف هاهنا بتحليف المشتري فليس بصحيح، إذ لا شك أنه إذا حلف المشتري وحده ونكل عن الحلف يجب عليه إعطاؤه زيادة الثمن التي يدعيها البائع، وإن أراد أنه لا يحصل تمام الفائدة الحقيقية بتحليف المشتري فلا يفيد شيئا في دفع السؤال لأن مورده ما حمل عليه مراد المصنف هاهنا، وأما ثانيا فلأنه إن أراد بقوله في الجواب والبائع إذا نكل إلخ أنه إذا نكل بعد نكول المشتري يندفع عن المشتري ما ادعى عليه البائع من الزيادة فليس بصحيح، إذ قد تقرر فيما مر أنه إذا نكل أحد المتعاقدين عن اليمين لزمه دعوى الآخر، فبعد نكول المشتري يلزمه دعوى البائع فلا يجوز تحليفه فكيف يتصور نكوله، وإن أراد به أنه إذا نكل بعد حلف المشتري يندفع عن المشتري ما ادعى عليه البائع من الزيادة يتجه عليه أن في هذه الصورة يندفع عن المشتري ذلك بحلفه السابق فلا تأثير فيه لنكول البائع.

وأيضا يتجه على مجموع الجواب أن الأمر الثاني وهو اندفاع الزيادة عن المشتري يحصل بتحليف المشتري إن حلف، كما أن الأمر الأول هو وجوب إعطاء الزيادة على المشتري يحلف بتحليفه إن نكل، فتمام الفائدة الذي ذكره وهو أحد الأمرين

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٠٩/٨

لا بعينه يحصل بتحليف المشتري وحده فلم تظهر فائدة تحليف البائع قط. وقال صاحب الكفاية وتاج الشريعة: يعني أن التحالف يفيد دفع زيادة الثمن عن المشتري عند نكول البائع فكان التحالف مفيدا انتهى. أقول: فيه أيضا بحث، لأنهما حملا الدفع الواقع في كلام المصنف على معنى المنع حيث جعلاه من دفع عنه كما ترى، واعتبرا ظهور الفائدة عند نكول البائع، فيتجه على ما ذهبا إليه أن نكول البائع إنما يتصور بعد حلف المشتري لا بعد نكوله لما بيناه آنفا، وعند حلف المشتري قد حصلت هذه الفائدة: أعني دفع زيادة الثمن عن المشتري فما الفائدة في تحليف البائع ونكوله بعد ذلك.

وقال صاحب العناية: وإنه يعني التحالف يفيد دفع زيادة الثمن: يعني أن التحالف يدفع عن المشتري زيادة الثمن التي يدعيها البائع عليه بالنكول، وإذا حلف البائع اندفعت الزيادة المدعاة فكان مفيدا انتهى. أقول: وفيه أيضا بحث لأنه جعل الدفع الواقع في كلام المصنف من دفع عنه كما ترى، فالظاهر أن قوله بالنكول متعلق بقوله يدفع عن المشتري، وأن مراده بالنكول نكول البائع دون نكول المشتري، لأن الذي يقتضي دفع زيادة الثمن عن المشتري إنما هو نكول البائع، وأما نكول المشتري فيقتضي دفعه زيادة الثمن بمعنى إعطائه إياها فإذا يئول قوله: يعني أن التحالف يدفع عن المشتري زيادة الثمن التي يدعيها البائع عليه بالنكول إلى ما ذكره صاحب الكفاية وتاج الشريعة كما مر فيرد عليه ما يرد على ذلك ويزداد إشكال قوله وإذا حلف البائع اندفعت الزيادة المدعاة، لأن مدلوله أن يكون اندفاع الزيادة المدعاة بحلف البائع، ومدلوله قوله السابق أن يكون اندفاعها بنكول البائع فيلزم أن يتحد حلف البائع ونكوله حكما وهذا ظاهر الفساد.

فإن قلت: يجوز أن يكون معنى قوله اللاحق وإذا حلف البائع بعد حلف المشتري اندفعت الزيادة المدعاة بأن يفسخ البيع على قيمة الهالك، ومعنى قوله السابق إذا نكل البائع تندفع الزيادة المدعاة عن المشتري بأن يقضي بما ادعاه المشتري وهو أقل الثمنين لا بأن يفسخ البيع على قيمة الهالك، فاختلف حكم حلف البائع وحكم نكوله بهاتين الجهتين وهو كاف.

قلت: لا يتعين أن يكون قيمة الهالك أنقص مما ادعاه البائع، بل يجوز أن تكون مساوية له بل أزيد منه، فلا يلزم من فسخ البيع على قيمة الهالك اندفاع." (١)

". . . . .

ــــــــQأقر به المشتري ثم المشتري يدعي سقوط زيادة من الثمن بنقصان قيمة الهالك والبائع ينكره فالقول قول المنكر مع يمينه.

فإن قيل: لماذا تعتبر قيمتهما يوم القبض دون العقد في حق انقسام القيمة ومسائل الزيادات تدل على هذا؛ حتى قال محمد: قيمة الأم تعتبر يوم العقد وقيمة الزيادة يوم الزيادة وقيمة الولد يوم القبض، لأن الأم صارت مقصودة بالعقد والزيادة بالزيادة والولد بالقبض، وكل واحد من العبدين هاهنا صار مقصودا بالعقد فوجب اعتبار قيمتهما يوم العقد لا يوم القبض. قال الإمام ظهير الدين صاحب الفوائد: هذا إشكال هائل أوردته على كل قرم نحرير فلم يهتد أحد إلى جوابه، ثم قال: والذي يخايل لي بعد طول التجشم أن فيما ذكر عن المسائل لم يتحقق ما يوجب الفسخ فيما صار مقصودا بالعقد، وفيما نحن بصدده تحقق ما يوجب الفسخ فيما صار مقصودا بالعقد وهو التحالف، أما في الحي منهما فظاهر وكذلك في الميت

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢١٤/٨

منهما، لأنه إن تعذر الفسخ في الهالك لمكان الهلاك لم يتعذر اعتبار ما هو من لوازم الفسخ في الهالك وهو اعتبار قيمته يوم القبض لأن الهالك مضمون بالقيمة يوم القبض على تقدير الفسخ كما هو قول محمد، حتى قال: يضمن المشتري قيمة الهالك على تقدير التحالف عنده فيجب إعمال التحالف في اعتبار قيمة الهالك يوم القبض فلهذا يعتبر قيمتهما يوم القبض، كذا في النهاية وأكثر الشروح، أقول: في التوجيه الذي ذكره الإمام ظهير الدين نظر، لأن تحقق ما يوجب الفسخ فيما صار مقصودا بالعقد في حق الميت على قول أبي يوسف ممنوع، لأن ما يوجب ذلك فيما نحن فيه إنما هو التحالف كما صرح به، والتحالف إنما يجري عنده في الحي دون الميت، وتعذر الفسخ في الهالك عنده لامتناع جريان التحالف فيه للهلاك لا لمجرد الهلاك بدون امتناع جريان التحالف؛ ألا ترى أن محمدا لما أجاز التحالف على الهالك أيضا أجاز الفسخ في الهالك على قيمته ولم يكن الهلاك مانعا عنه.

فإذا لم يتحقق التحالف في الهالك على قول أبي يوسف وتعذر الفسخ فيه أيضا فما الباعث على اعتبار ما هو من لوازم الفسخ فيه ومجرد عدم تعذر اعتباره لا يقتضي اعتباره سيما عند تحقق ما يقتضي اعتبار القيمة يوم العقد وهو كونه مقصودا بالعقد. ثم إن صاحب العناية قال بعد نقل ما في تلك الشروح وأقول: الأصل فيما هلك وكان مقصودا بالعقد أن تعتبر قيمته يوم العقد؛ إلا إذا وجد ما يوجب فسخ العقد فإنه يعتبر حينئذ قيمته يوم القبض، لأنه لما انفسخ العقد وهو مقبوض على جهة الضمان تعين اعتبار قيمته يوم قبضه، فيما نحن فيه لما كانت الصفقة واحدة وانفسخ العقد في القائم دون الهالك صار العقد مفسوخا في الهالك نظرا إلى اتحاذ الصفقة غير مفسوخ نظرا إلى وجود المانع وهو الهلاك، فعملنا فيه بالوجهين وقلنا بلزوم الحصة من الثمن نظرا إلى عدم الانفساخ، وبانقسامه على قيمته يوم القبض نظرا إلى الانفساخ انتهى.

أقول: وفيه أيضا نظر، لأن قوله وفيما نحن فيه لما كانت الصفقة واحدة وانفسخ العقد في القائم صار العقد مفسوخا في الهالك نظرا إلى اتحاد الصفقة غير تام، لأن اتحاد الصفقة إنما يقتضي انفساخ العقد في الهالك بانفساخه في القائم لو وقع الفسخ قبل قبضهما فإنه حينئذ يلزم تفريق الصفقة قبل تمامها وهو غير جائز. وأما إذا وقع الفسخ بعد قبضهما." (١)

"لأن البينة قامت على ما لا تدل عليه فاستويا، وترجحت بينة ذي اليد باليد فيقضي له

ـــــــQوهذا جواب الاستحسان. وأما جواب القياس فالخارج أولى، وبه أخذ ابن أبي ليلى. ووجهه أن بينة الخارج أكثر استحقاقا من بينة ذي اليد لأن الخارج ببينته كما يثبت استحقاق أولية الملك بالنتاج يثبت استحقاق الملك الثابت لذي اليد بظاهر يده، وذو اليد ببينته لا يثبت استحقاق الملك الثابت للخارج بوجه ما، فكانت بينة الخارج أولى بالقبول كما في دعوى الملك المطلق، كذا في النهاية وكثير من الشروح. ووجه الاستحسان ما أشار إليه المصنف بقوله (لأن البينة) أي بينة ذي اليد (قامت على ما لا تدل عليه اليد) وهو أولية الملك بالنتاج كبينة الخارج (فاستويا وترجحت بينة ذي اليد باليد فيقضي له) أي لذي اليد سواء كان ذلك قبل القضاء بها للخارج أو بعده. أما قبله فظاهر، وأما بعده فلأن ذا اليد لم يصر مقضيا عليه لأن بينته في نفس الأمر دافعة لبينة الخارج لأن النتاج لا يتكرر، فإذا ظهرت بينة دافعة تبين أن الحكم لم يكن مستندا إلى حجة فلا يكون معتبرا، كذا قرر في العناية واكتفى به. أقول: يرد عليه أن وجه الاستحسان بهذا التقرير لا يدفع

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٢٣/٨

ما ذكروا من وجه القياس؛ لأن تساوي البينتين من جهة دلالة كل وجه منهما على أولية الملك بالنتاج لا ينافي أن تكون بينة الخارج أكثر إثباتا للاستحقاق من بينة ذي اليد من جهة إثبات بينة الخارج استحقاق الملك الثابت لذي اليد بظاهر يده، وعدم إثبات بينة ذي اليد استحقاق الملك الثابت للخارج بوجه ما على ما صرح به في وجه القياس، فينبغي أن تكون بينة الخارج أولى بناء على زيادة الإثبات.

وقد كان صاحب النهاية والكفاية تداركا ذلك فزادا في تقريرهما شيئا لدفعه حيث قالا: وأما قوله: إن بينة الخارج أكثر استحقاقا. قلنا: نعم كذلك، إلا أن في بينة ذي اليد سبق التاريخ لأنها تثبت أولية الملك على وجه لا يحتمل التمليك من جهة الغير فكان أولى ألا يرى أنهما لو ادعيا ملكا مطلقا وأرخا وذو اليد أسبقهما تاريخا يقضي لذي اليد وإن كانت في بينة الخارج زيادة استحقاق على ذي اليد انتهى.

أقول: ويرد عليه أن كون بينة ذي اليد مثبتة لأولية الملك على وجه لا يحتمل التمليك من جهة الغير إنما نشأ من إثباتها النتاج الذي لا يتكرر، وهذا المعنى بعينه موجود في بينة الخارج أيضا؛ لأن كلامنا فيما إذا أقام كل واحد من الخارج وصاحب اليد بينة على النتاج كما هو صريح مسألة الكتاب هاهنا وفيما إذا لم يذكرا تاريخا، فإن ما إذا ذكرا تاريخا مسألة أخرى لها أقسام وأحكام أخر كما سيجيء في آخر هذا الباب، فإذا لا معنى لسبق التاريخ في بينة ذي اليد في مسألتنا هذه فلا تمشية للتوجيه الذي ذكراه هاهنا. واعلم أن وجه الاستحسان الذي لا يحوم حوله شائبة **إشكال هاهنا** ما روى أبو حنيفة عن الهيثم عن رجل عن جابر بن عبد الله – رضي الله تعالى عنه – «أن رجلا ادعى ناقة في يدي رجل وأقام البينة أنها ناقته نتجها وأقام ذو اليد." (١)

"لأن الهاء في الأول والثاني كناية عن المذكور في الدعوى، فكأنه قال: اتزن الألف التي لك علي، حتى لو لم يذكر حرف الكناية لا يكون إقرارا لعدم انصرافه إلى المذكور، والتأجيل إنما يكون في حق واجب، والقضاء يتلو الوجوب ودعوى الإبراء كالقضاء لما بينا، وكذا دعوى الصدقة والهبة لأن التمليك يقتضي سابقة الوجوب، وكذا لو قال أحلتك بها على فلان ـــــــــــــــــــــــــــــــ يعني أن ما ذكره المجيب في هذه الصور كلها يكون إقرارا بالمدعى؛ لأن ما خرج **جوابا** إذا لم يكن كلاما مستقلا كان راجعا إلى المذكور أولا فكأنه أعاده بصريح لفظه، فلما قرن كلامه في الأول والثاني بالكناية رجع إلى المذكور في الدعوى وإليه أشار المصنف بقوله (لأن الهاء في الأول والثاني) أي في قوله اتزنها وفي قوله انتقدها (كناية عن المذكور في الدعوى فكأنه قال) في الأول (اتزن الألف التي لك علي) وفي الثاني انتقد الألف التي لك علي فصار كما لو أجاب بنعم لكونه غير مستقل بنفسه وقد أخرجه مخرج **الجواب** (حتى لو لم يذكر حرف الكتابة) يعني الهاء (لا يكون) كلامه (إقرارا) بالمدعى (لعدم انصرافه) أي لعدم انصراف كلامه (إلى المذكور) أي إلى المذكور في الدعوى لكونه مستقلا بنفسه، فكأنه قال: اقعد وزانا للناس أو نقادا لهم دراهمهم واكتب المال ولا تؤذني بالدعوى الباطلة (والتأجيل إنما يكون في حق واجب) هذا إشارة إلى تعليل كون قوله أجلني بها إقرارا، يعني أن التأجيل إنما يكون في حق واجب لأنه للترفيه فاقتضى ذلك أن يكون طلب التأجيل إقرارا بحق واجب (والقضاء يتلو الوجوب) أي يتبع الوجوب هذا إشارة إلى تعليل كون قوله قد قضيتكها إقرارا:

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٦٦/٨

يعني أن القضاء يقضي سبق الوجوب لأنه تسليم مثل الواجب فلا يتصور بدونه، فلما ادعى قضاء الألف صار مقرا بوجوبها (ودعوى الإبراء) بأن قال أبرأتني منها (كالقضاء) أي كدعوى القضاء (لما بينا) أشار به إلى قوله والقضاء يتلو الوجوب: يعني أن الإبراء أيضا يتلو الوجوب لأن الإبراء إسقاط، وهذا إنما يكون في مال واجب عليه، كذا في الكافي.

أقول: هاهنا إشكال، وهو أنه قد أطبقت كلمة الفقهاء في كتاب الإقرار على أن قول المدعى عليه بالألف للمدعي: قد قضيتكها أو أبرأتني منها إقرار بوجوب الألف عليه. وقالوا في تعليل هذا: إن القضاء يتلو الوجوب، وكذا الإبراء يتلوه. وقد صرحوا في كتاب الدعوى في أكثر المعتبرات وفي مسائل شتى من كتاب القضاء في الهداية والوقاية بأن المدعى عليه بالألف لو قال للمدعي: ليس لك علي شيء قط أو ما كان لك علي شيء قط ثم ادعى قضاء تلك الألف للمدعي، أو ادعى إبراء المدعي إياه من تلك الألف وأقام بينة على ذلك سمعت دعواه وقبلت بينته عند أصحابنا سوى زفر، وقالوا في تعليل ذلك: إن التوفيق ممكن لأن غير الحق قد يقضى ويبرأ منه دفعا للخصومة، حتى قال المصنف هناك: ألا ترى أنه يقال قضى بباطل وقد يصالح على شيء فيثبت ثم يقضي، ولم يعتبروا قول زفر هناك القضاء يتلو الوجوب، وكذا الإبراء، وقد أنكره فيكون مناقضا فكان بين كلاميهم المقررين في المقامين تدافع لا يخفى فتدبر

(وكذا دعوى الصدقة والهبة) يعني لو قال: تصدقت بها علي أو وهبتها لي كان ذلك أيضا إقرارا منه (لأن التمليك يقتضي سابقة الوجوب) يعني أن الصدقة والهبة من قبيل التمليك، فدعوى الصدقة والهبة دعوى التمليك منه وذا لا يكون إلا بعد وجوب المال في ذمته كما لا يخفى (وكذا لو قال: أحلتك بها على فلان) أي كان هذا القول منه أيضا." (١)

"ولأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه ولهذا يمنع من التبرع على الوارث أصلا، ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين، ولأن حالة المرض حالة الاستغناء، والقرابة سبب التعلق،

ـــــQالمدعي، اللهم إلا أن يلتزم ذلك بناء على إفادة الدليل العقلي الآتي كلية المدعي، فتأمل. (ولأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه ولهذا يمنع) ، أي: المريض (من التبرع على الوارث) ، كالوصية والهبة له (أصلا) ، أي: بالكلية، (ففي تخصيص البعض به) ، أي: ففي تخصيص بعض الورثة بماله (إبطال حق الباقين) ، أي: إبطال حق باقي الورثة، وهو جور عليهم فيرد، وتذكر هاهنا ما ورد عليه من **الإشكال بالإقرار** في المرض بوارث آخر **وجوابه**، فإنا قد ذكرناهما فيما مر نقلا عن المبسوط والأسرار.

فإن قيل: حق الورثة إنما يظهر بعد الفراغ عن حاجته، فإذا أقر بالدين لبعض الورثة فقد ظهر حاجته؛ لأن العاقل لا يكذب على نفسه خرافا، وبالمرض تزداد جهة الصدق؛ لأن الباعث الشرعي ينضم إلى العقلي فيبعثه على الصدق.

قلنا: الإقرار للوارث إيصال نفع إليه من حيث الظاهر، وفيه إبطال حق الباقين، ووجوب الدين لم يعرف إلا بقوله وهو متهم فيه لجواز أنه أراد الإيثار بهذا الطريق؛ حيث عجز عنه بطريق الوصية فوجب أن تتوقف صحته على رضا الباقين، دفعا للوحشة والعداوة، بخلاف الأجنبي؛ لأنه غير متهم فيه؛ لأنه يملك إيصال النفع إليه بطريق الوصية، وكل تصرف يتمكن المرء في تحصيل المقصود به إنشاء لا تتمكن التهمة في إقراره، كذا في الكفاية، ومعراج الدراية.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٣٣٧

(ولأن حالة المرض حالة الاستغناء) عن المال لظهور أمارات الموت الموجب لانتهاء الآمال، وكل ما هو كذلك فالإقرار لبعض الورثة فيه يورث تهمة تخصيصه، (والقرابة) تمنع عن ذلك؛ لأنها. (سبب التعلق) ، أي: سبب تعلق حق الأقرباء بالمال، وتعلق حقهم به يمنع تخصيص بعضهم بشيء منه بلا مخصص، وعلى هذا التقرير الذي هو مختار صاحب العناية يكون قول المصنف: ولأن حالة المرض حالة الاستغناء ... إلخ. دليلا مستقلا على أصل المسألة وهو الظاهر من أسلوب تحريره.

وقال بعض الفضلاء: قوله: "ولأن حالة المرض حالة الاستغناء" عطف على قوله: "ولهذا يمنع ... إلخ". فإنه كان دليلا إنيا، وهذا دليل لما انتهى.

أقول: لا يذهب على ذي فطرة سليمة أن تقديم قوله ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين يأبى عن ذلك جدا؛ لأن قوله: لأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه مقدمة لدليل أصل المسألة، وقوله: "ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين"، مقدمة أخرى له مربوطة بالأولى، ولو كان قوله: ولأن حالة المرض حالة الاستغناء، معطوفا على قوله: ولهذا يمنع من التبرع، لكان دليلا على المقدمة الأولى كالمعطوف عليه، فيلزم توسيط المقدمة الثانية بين دليلي المقدمة الأولى ولا يخفى ما فيه، نعم يصلح قوله: ولأن حالة المرض حالة الاستغناء، والقرابة سبب التعلق؛ لأن يكون دليلا على قوله: ولأنه تعلق حق الورثة بماله في مرضه لولا توسيط قوله: "ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقين".

وعن هذا قال في الكافي: ولأنه آثر بعض ورثته بشيء من ماله بعد تعلق حق الكل بما له فيرد، كما لو أوصى له بشيء من ماله، وهذا؛ لأن حالة المرض حالة الاستغناء عن ماله لظهور آثار الموت فيها، والظاهر أن الإنسان لا يحتاج إلى ماله لانتهاء آماله عند إقباله على الآخرة فيظهر عند استغنائه حق أقربائه؛ ولهذا منع من التبرع على وارثه أصلا فلم يصح إقراره للوارث؛ لأنه يوجب إبطال حق الباقين، انتهى. وقال في التبيين: ولأن فيه إيثار." (١)

". . . . .

ــــــــQالتصديق باعتبار الإرث المعدوم وقتئذ، وأما المعنى الذي ذكره صاحب العناية فمع كونه مما لا يساعده عبارة المصنف أصلا ليس بسديد هاهنا.

أما أولا: فلأنه لم يقل أحد بأن التصديق يثبت بنفس الإرث حتى يتم أن يقال في الجواب عنه: لا يمكن أن يثبت التصديق بالإرث لثبوت الإرث به، بل قيل: صحة التصديق باعتبار مصادفته وقت الإرث الذي هو من آثار النكاح، ولا ينافيه ثبوت نفس الإرث بالتصديق.

وأما ثانيا: فلأن ذلك ينتقض بما إذا كان التصديق قبل موتها، فإنه يصح اتفاقا لمصادفته وقت ثبوت النكاح مع أنه يجري أن يقال: إن التصديق هو الموجب لثبوت النكاح، فلا يمكن أن يثبت بثبوت النكاح.

وأما ثالثا: فلأنه يلزم حينئذ أن يكون قول المصنف: لأنه معدوم حالة الإقرار، وإنما يثبت بعد الموت ضائعا مستدركا لجريان ذلك المعنى، وإن فرض أن الإرث موجود حالة الإقرار ثابت قبل الموت، تدبر.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٣٨٩

وقال صاحب العناية: ولقائل أن يعارض فيقول: لا يصح التصديق على اعتبار العدة؛ لأنها معدومة حالة الإقرار، وإنما تثبت بعد الموت، والتصديق يستند إلى أول الإقرار، ويفسر بما ذكرتم. ويمكن أن يجاب عنه بأن العدة لازمة للموت عن نكاح بالإجماع، فجاز أن يعتبر النكاح المعاين قائما باعتبارها، فكذا المقر به، وأما الإرث فليس بلازم له لجواز أن تكون المرأة كتابية فلم يعتبر قائما باعتباره، انتهى كلامه.

أقول: **جوابه** ليس بتام؛ لأن العدة أيضا غير لازمة للموت عن نكاح عند أبي حنيفة لجواز أن تكون المرأة ذمية مات عنها زوجها الذمي، أو تكون حربية خرجت إلينا مسلمة أو ذمية أو مستأمنة أو صارت ذمية، فإنه لا عدة عليها في هذه الصورة عند أبي حنيفة – رحمه الله – إذا لم تكن حاملا، كما تقرر في محله، والمعارضة المذكورة إنما ترد على قول أبي حنيفة، **فالجواب** المزبور لا يدفعها على أصله.

ثم إن بعض العلماء قال بعد نقل ما ذكره صاحب العناية في هذا المقام: الظاهر أن مراد صاحب الهداية أن التصديق يستند إلى حالة الإقرار، وفي تلك الحالة لا يجب الإرث بل هو حكم يجب ويثبت بعد الموت، فمتى صححنا الإقرار صححنا لإثبات الإرث ابتداء، فيكون التصديق واقعا في شيء، وهو في الحال معدوم من كل وجه وهو النكاح، وأشير إلى هذا في النهاية، فلا ترد المعارضة أصلا؛ لأن وجوب العدة ثابت قبل الموت فلا يكون التصديق واقعا في نكاح معدوم من كل وجه، إلى هاهنا كلامه.

أقول: نعم، أشير إلى ذلك المعنى في النهاية وغيرها، ولكن قوله: فلا ترد المعارضة أصلا ممنوع، قوله: لأن وجوب العدة ثابت قبل الموت إن أراد به أن وجوبها ثابت قبل الموت في المعتدة بالطلاق فمسلم، لكن ذلك لا يجدي نفعا؛ إذ الكلام في المعتدة بالموت، وإن أراد به أن وجوبها ثابت قبل الموت في المعتدة بالموت أيضا فممنوع، بل وجوبها في المعتدة بالموت بعد الموت، كما لا يخفى وصرح به في النهاية وغيرها.

وقال بعض الفضلاء: هذه المعارضة مدفوعة عن المصنف؛ فإنه لم يعين أن المراد من حكم النكاح في قوله: حكم النكاح باق، هو العدة، فلعله أراد به مثل حرمة التزوج بزوج آخر وحل غسلها؛ فإنه ثابت في حال النكاح أيضا، ولو عينه لأمكن أن يقال: أراد بالعدة ما يلازمها من أمثال ما ذكرنا مجازا، فلا **إشكال**، انتهى كلامه.

أقول: ما ذكره من مثل حرمة التزوج بزوج آخر وحل غسلها ليس بحكم مستقل للنكاح بعد الموت بل هو من متفرعات العدة، كما لا يخفى على العارف بالفقه، فإذا لم يصح التصديق على اعتبار العدة لم يصح ذلك على اعتبار ما هو متفرع عليها؛ لأن سقوط الأصل عن حيز الاعتبار يقتضي سقوط الفرع عن حيز ذلك أيضا **فالإشكال باق**.

فإن قيل: إذا أقر رجل لرجل بعبد، فمات العبد وترك كسبا اكتسبه بعد الإقرار، ثم صدقه المقر له استحق الكسب والإرث في مسألتنا كذلك.

قلنا: الكسب يقع ملكا من الابتداء لمالك الرقبة؛ لأنه في حكم المنفعة. ومن ملك رقبة ملك منافعها حكما لها، فيصير الإقرار بالعبد إقرارا بأن الكسب للمقر له، فيصير قيامه بمنزلة قيام العبد، فأما الإرث فإنما يثبت بعد موت المرأة على سبيل

الخلافة عنها بسبب الزوجية لا بحكم الإقرار، والمستحق عليها بالنكاح يفوت بموتها، فيبقى تصديقها بعد ذلك دعوى إرث مبتدأ، كذا في الأسرار والإيضاح وغيرهما." (١)

"وقال الشافعي: لا يجوز مع إنكار أو سكوت لما روينا، وهذا بهذه الصفة لأن البدل كان حلالا على الدافع حراما على الآخذ، فينقلب الأمر، ولأن المدعى عليه يدفع المال لقطع الخصومة وهذا رشوة. ولنا ما تلونا، وأول ما روينا وتأويل آخره أحل حراما لعينه كالخمر، أو حرم حلالا لعينه كالصلح على أن لا يطأ الضرة

ــــــــالصلح في دعوى النكاح عليها إذا أنكرته فصالحت على مال؛ لأنه يجوز. وبه صرح القدوري في مختصره: وسيجيء ذلك في فصل عقيب هذا، انتهى.

وقال في ذلك الفصل: وهذا الذي ذكره القدوري هو ظاهر الجواب يدل على ذلك ما ذكره في مختصر الكافي وشرحه كذلك. فعلى هذا لا يرد علينا سؤال الشافعية في مسألة الصلح على الإنكار بقولهم: إذا ادعى على امرأة نكاحا فأنكرت فصالحت على مال لا يجوز، ولئن صحت تلك المسألة، كما أوردوها في نسخ طريقة الخلاف. فالجواب عنه ما مر في تلك المسألة، انتهى.

(قوله: وقال الشافعي: لا يجوز مع إنكار أو سكوت لما روينا. . .) إلخ. قلت: كان الأظهر أن يقال: لآخر ما روينا لا أن أوله حجة عليه لا له. (قوله: ولنا ما تلونا وأول ما روينا. . .) إلخ، كرر ذكرهما تأكيدا وتوطئة لقوله: وتأويل آخره. . . إلخ. وإلا لكفى هاهنا بيان هذا التأويل مع بيان أن دفع الرشوة لدفع الظلم جائز في الشرح؛ لأنه بصدد الجواب عما قاله الشافعي والجواب عنه يتم ببيانهما.

أقول: بقي هاهنا إشكال في قوله: وأول ما روينا: وهو أن المفهوم منه أن يكون أول ذلك الحديث دليلا لنا مع قطع النظر عن آخره، وهذا ليس بصحيح؛ لأن آخره مستثنى من أوله. وقد تقرر في علم أصول الفقه أن المذهب الصحيح المختار عند الأئمة الحنفية في الاستثناء أن يتأخر حكم صدر الكلام عن إخراج المستثنى من المستثنى منه، فلا يكون لأول الكلام في صورة الاستثناء حكم مستقل بدون آخره، بل لا يتم المعنى إلا بمجموع المستثنى والمستثنى منه. ويمكن أن يوجه بأن قوله: " وتأويل آخره أحل حراما لعينه. . . " إلخ، متصل من حيث المعنى بقوله: وأول ما روينا.

فحاصل الكلام أن لنا أول ما رويناه مع تأويل آخره، فالدليل مجموع الحديث بملاحظة هذا التأويل، ولكن الإنصاف أن لفظة أول هاهنا مع كونها زائدة لا فائدة لها موهمة لما يخل بالكلام ويضر بالمقام، كما نبهنا عليه، فالأولى أن تطرح من البين.

(قوله: وتأويل آخره أحل حراما لعينه كالخمر أو حرم حلالا لعينه كالصلح على أن لا يطأ الضرة) وحمله على هذا أحق؛ لأن الحرام المطلق ما هو حرام لعينه، والحلال." (٢)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٩٨/٨

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٠٧/٨

"وفي النكاح يجب مهر المثل في الفصلين؛ لأنه الموجب الأصلي، ويجب مع السكوت عنه حكما، ويدخل في إطلاق **جواب** الكتاب الجناية في النفس وما دونها، وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصح؛ لأنه حق التملك، ولا حق في المحل قبل التملك.

وأما القصاص فملك المحل في حق الفعل فيصح الاعتياض عنه، وإذا لم يصح الصلح تبطل الشفعة؛ لأنها تبطل بالإعراض والسكوت، والكفالة بالنفس بمنزلة حق الشفعة حتى لا يجب المال بالصلح عنه، غير أن في بطلان الكفالة روايتين على ما عرف في موضعه.

ـــــــQقال الشراح في شرح قوله: إن ما صالح مسمى فيه صلح هاهنا، ولا ينعكس هذا، أي: لا يقال: كل ما يصلح بدلا في الصلح يصلح مسمى في النكاح؛ فإن هذا العكس غير لازم ولا ملتزم؛ لأن الصلح عن دم العمد على أقل من عشرة دراهم صحيح، وإن لم يصلح ما دون العشرة صداقا، ولأنه لو صالح من عليه القصاص على أن يعفو عن قصاص له على آخر جاز، وإن لم يصلح العفو عن القصاص صداقا؛ لأن كون الصداق مالا منصوص عليه بقوله تعالى: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ [النساء: ٢٤] ، وبدل الصلح في القصاص ليس كذلك، فيكتفى بكون العوض فيه متقوما، والقصاص متقوم حتى صلح المال عوضا عنه، فيجوز أن يقع عوضا عن قصاص آخر، انتهى كلامهم.

أقول: هنا **إشكال وهو** أنه إذا صح أن يكون بدل الصلح في جناية العمد ما ليس بمال كالعفو عن القصاص لزم أن لا يصح قول المصنف؛ إذ كل واحد منهما مبادلة المال بغير المال؛ لأن الصلح عن جناية العمد في صورة أن صالح من صالح من عليه القصاص على العفو عن قصاص له على آخر ليس بمبادلة المال بغير المال بل هو هناك مبادلة غير المال بغير المال، كما لا يخفى.

وقال الشراح تفريعا على قول المصنف: حتى أن ما صلح مسمى فيه صلح هاهنا، فلو صالح عن دم العمد على سكنى دار أو خدمة عبد سنة جاز؛ لأن المنفعة المعلومة صلحت صداقا فكذا بدلا في الصلح، ولو صالحه على ذلك أبدا." (١)

"قال العبد الضعيف: وهذه المسألة على وجوه: أحدها ما ذكرناه. والثاني إذا قال صالحتك من الألف على خمسمائة تدفعها إلي غدا وأنت بريء من الفضل على أنك إن لم تدفعها إلي غدا فالألف عليك على حاله.

وجوابه: أن الأمر على ما قال؛ لأنه أتى بصريح التقييد فيعمل به. والثالث إذا قال: أبرأتك من خمسمائة من الألف على أن تعطيني الخمسمائة غدا والإبراء فيه واقع أعطى الخمسمائة أو لم يعط لأنه أطلق الإبراء أولا، وأداء الخمسمائة لا يصلح عوضا مطلقا، ولكنه يصلح شرطا، فوقع الشك في تقييده بالشرط فلا يتقيد به،

ـــــــQالنهاية في شرح قوله: كما في الحوالة، يعني: أن البراءة مما يتقيد كالحوالة؛ لأن الحوالة على نوعين: مطلقة ومقيدة. وقال صاحب الكافي في تقرير هذا المقام: والإبراء يتقيد بالشرط وإن لم يتعلق به كالحوالة؛ فإنها مقيدة بشرط السلامة حتى لو مات المحتال عليه مفلسا يعود الدين إلى ذمة المحيل، انتهى.

وعلى هذا المنوال شرح جمهور الشراح هذا المقام ولم أر أحدا ذهب إلى كون قوله، كما في الحوالة متعلقا بقوله: فيفوت بفواته

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤١٦/٨

سوى صاحب العناية. والعجب منه أن ما صوره من المعنى لا يساعد ما ذهب إليه بل يناسب خلاف ذلك؛ فإنه قال: يعني: أنه لما كان مقيدا بشرط يفوت بفواته كان كالحوالة، فإن براءة المحيل مقيدة بشرط السلامة. ولا يخفى على الفطن أن قوله لما كان مقيدا بشرط كان كالحوالة، وقوله: "فإن براءة المحيل"، مقيدة بشرط السلامة إنما يناسب كون قوله: كما في الحوالة متعلقا بقوله: " والإبراء"، مما يتقيد بالشرط، وإنما المساعد لما ذهب إليه أن يقال: يعني أن الإبراء لما كان فائتا بفوات الشرط كان كالحوالة، فإنها تفوت بفوات شرط السلامة على أن فوات الشيء بفوات الشرط فرع لصحة تقيد ذلك الشيء بالشرط وليس بأصل مستقل في الكلام، فكيف يحسن تعلق قوله، كما في الحوالة بذلك دون أصله، تبصر ترشد.

(قوله: قال العبد الضعيف: وهذه المسألة على وجوه) . قال صاحب النهاية، أي: وجوه خمسة: فوجه الحصر فيها هو أن رب الدين في تعليق الإبراء بأداء بعض الدين لا يخلو إما أن بدأ بالأداء أم لا، فإن بدأ به فلا يخلو إما أن يذكر معه بقاء الباقي على المديون صريحا عند عدم الوفاء بالشرط أم لا. فإن لم يذكره فالوجه الأول وإن ذكره فالوجه الثاني، وإن لم يبدأ بالأداء فلا يخلو إما أن بدأ بالإبراء أم لا، فإن بدأ فالوجه الثالث، وإن لم يبدأ بالإبراء فلا يخلو إما أن بدأ بحرف الشرط أم لا، فإن لم يبدأ فالوجه الرابع وإن بدأ فالوجه الخامس، انتهى كلامه، وهكذا ذكر وجوه الحصر في العناية أيضا نقلا عن صاحب النهاية.

أقول: فيه إشكال، أما أولا فلأنه جعل الوجه الثاني قسما مما بدأ بالأداء مع أنه لم يبدأ فيه بالأداء، بل بدأ فيه بالمصالحة، وأما ثانيا فلأنه جعل الوجه الرابع قسما مما لم يبدأ بالأداء مع أنه بدأ فيه بالأداء، كما ترى. ويمكن **الجواب** عن كل واحد منهما بنوع عناية. أما عن الأول فبأن يقال: إن البدء في الوجه الثاني وإن لم يكن بالأداء صورة إلا أنه كان به معنى؛ لأن حاصل معناه: أد إلي غدا خمسمائة من الألف وأنت بريء من الفضل على أنك إن لم تدفعها إلي غدا فالألف عليك على حاله، فالمراد بأن بدأ بالأداء أن بدأ به فيما يتم به وجه المسألة، ويمتاز عن سائر وجوهها. ولا يخفى أن الوجه الثاني يتم بما ذكرناه من حاصل." (١)

"بخلاف ما إذا بدأ بأداء خمسمائة لأن الإبراء حصل مقرونا به، فمن حيث إنه لا يصلح عوضا يقع مطلقا، ومن حيث إنه يصلح شرطا لا يقع مطلقا فلا يثبت الإطلاق بالشك فافترقا. والرابع إذا قال أد إلي خمسمائة على أنك بريء من الفضل ولم يؤقت للأداء وقتا. **وجوابه** أنه يصح الإبراء ولا يعود الدين لأن هذا إبراء مطلق، لأنه لما لم يؤقت للأداء وقتا لا يكون الأداء غرضا صحيحا لأنه واجب عليه في مطلق الأزمان فلم يتقيد بل يحمل على المعاوضة ولا يصلح عوضا، بخلاف ما تقدم لأن الأداء في الغد غرض صحيح. والخامس إذا قال إن أديت إلي خمسمائة أو قال إذا أديت أو متى أديت.

فالجواب فيه أنه لا يصح الإبراء لأنه علقه بالشرط صريحا، وتعليق البراءات بالشروط باطل لما فيها من معنى التمليك حتى يرتد بالرد، بخلاف ما تقدم لأنه ما أتى بصريح الشرط فحمل على التقييد به.

قال (ومن قال لآخر لا أقر لك بمالك حتى تؤخره عني أو تحط عني ففعل جاز عليه) لأنه ليس بمكره، ومعنى المسألة إذا

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٣٠/٨

قال ذلك سرا، أما إذا قال علانية يؤخذ به.

ـــــــQالمعنى، ويمتاز به عن سائر الوجوه. وأما المصالحة فإنها ذكرت فيه لمجرد التفصيل والإيضاح. وأما عن الثاني فبأن يقال: ليس المراد بالبدء بالأداء في وجه الحصر البدء بالأداء المطلق، بل المراد به البدء بالأداء المؤقت. ولا يخفى أنه لم يبدأ في الوجه الرابع بالأداء الموقت، بل إنما بدأ فيه بالأداء المطلق فاستقام التقسيم. ٥٠ وأجاب بعض الفضلاء عن الإشكال الأول بوجه آخر؛ حيث قال: فإن قيل: لم يبدأ في الوجه الثاني بالأداء بل بالمصالحة، فلا معنى لجعله قسما مما بدئ فيه بالأداء. قلنا: ذلك مبني على اتحاده مع ما بدئ فيه بالأداء حكما، فليتأمل، انتهى.

أقول: ليس هذا الجواب بشيء؛ لأن اتحاده مع ما بدئ فيه بالأداء حكما لا يقتضي ولا يجوز جعله مما بدئ فيه بالأداء؛ إذ الاتحاد في الحكم لا يستلزم الاتحاد في الذات، ولا في الصفات، كيف ولو جاز جعل الوجه الثاني مما بدئ فيه بالأداء بناء على اتحاده في الحكم مع ما بدئ فيه بالأداء وهو الوجه الأول لجاز جعل ما لم يذكر معه بقاء الباقي على المديون صريحا عند عدم الوفاء بالشرط مما ذكر معه ذلك، بناء على الاتحاد في الحكم أيضا، فلم يظهر وجه لجعل الوجه الأول والوجه الثاني قسمين مستقلين.

(قوله: بخلاف ما إذا بدأ بأداء خمسمائة؛ لأن الإبراء حصل مقرونا به. فمن حيث إنه لا يصلح عوضا يقع مطلقا، ومن حيث إنه يصلح شرطا لا يقع مطلقا، فلا يثبت الإطلاق بالشك فافترقا) .

أقول: فيه بحث؛ لأن هذا، وإن أفاد الفرق بين الوجهين إلا أنه ينافي ما تقرر في التعليل المذكور من قبل أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله في الوجه الأول؛ لأنه كما لا يثبت الإطلاق بالشك لا يثبت الشرط به أيضا، فيلزم أن لا يثبت تقييد الإبراء بالشرط في ذلك الوجه؛ إذ لم يثبت تقييده به أولا هناك، كما ثبت إطلاقه أولا في الوجه الثالث حتى لا يزول بالشك، بل إن أخذ التقييد هناك فإنما يؤخذ من مقارنة الإبراء بالأداء، وإذا كان الأداء مترددا بين ما يقتضي الإطلاق وما يقتضي التقييد، كما ذكره هاهنا كان تقييده بالشرط مشكوكا غير ثابت، وقد جزم في التعليل المذكور هناك من قبلهما بكون الإبراء مقيدا بالشرط في ذلك الوجه، وبين ذلك بما لا مزيد عليه، فكان بين الكلامين تناف، فليتأمل في التوفيق.." (١)

"ومعنى التخصيص أن يقول له على أن تعمل كذا أو في مكان كذا، وكذا إذا قال خذ هذا المال تعمل به في الكوفة لأنه تفسير له، أو قال فاعمل به في الكوفة لأن الفاء للوصل أو قال خذه بالنصف بالكوفة لأن الباء للإلصاق، أما إذا قال خذ هذا المال واعمل به بالكوفة فله أن يعمل فيها وفي غيرها لأن الواو للعطف فيصير بمنزلة المشورة،

ـــــــQفلا يكون مخالفة خلافا لزفر، وهذا، كما لو وكله بأن يبيع عبده بألف فباعه بألفين يجوز عندنا خلافا لزفر؛ لأنه مخالفة بالخير، اهـ.

أقول: في كل واحد من السؤال والجواب خبط. أما في الأول فلأن قوله: "أو على العكس"، غير صحيح؛ إذ لم يذكر كون الجواب في عكس قوله: بع بالنسيئة ولا تبع بالنقد، كالجواب فيه لا في الذخيرة ولا في شيء من الكتب الشرعية. وأما في الثاني فلأن قوله: هذا مخالفة بالخير مما لا يكاد يصح بعد درج العكس المذكور في الإشكال؛ لأنه إذا كان البيع بالنقد مخالفة

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٣١/٨

بالخير فيما إذا كان السعر بالنقد والنسيئة غير متفاوت لم يتصور كون البيع بالنسيئة في العكس مخالفة بالخير أيضا، وهذا ظاهر جدا، فالصواب أن يطرح حديث العكس في السؤال، كما فعله غيره.

(قوله: ومعنى التخصيص أن يقول له: على أن تعمل كذا أو في مكان كذا ... إلخ) . يعني: أن معنى التخصيص يحصل بأن يقول: كذا وكذا بهذه الألفاظ، ومقصوده التمييز بين ما يفيد التخصيص من الألفاظ وما لا يفيد ذلك منها. وجملة ذلك على ما عينوا ثمانية: ستة منها تفيد التخصيص فتعتبر شرطا، واثنان منها لا تفيده فتعتبر مشورة. والضابط في التمييز ما يفيد التخصيص عما لا يفيده هو أن رب المال متى ذكر عقيب المضاربة ما لا يصح التلفظ به ابتداء ويصح متعلقا بما قبله يجعل متعلقا به لئلا يلغو، ومتى ذكر عقيبها ما يصح الابتداء به لا يجعل متعلقا بما قبله لانتفاء الضرورة. هذا خلاصة ما ذكر هاهنا في جملة الشروح والكافي.

أقول: فيه شيء، وهو أنهم اتفقوا على أن قول رب المال: خذ هذا المال تعمل به في الكوفة برفع تعمل وبجزمه من تلك الألفاظ الستة التي تفيد التخصيص مع أنه يصح الابتداء بتعمل مرفوعا على أن يجعل كلاما مستأنفا، كما يصح الابتداء باللفظين اللذين حصروا فيهما ما يصح الابتداء به في باب المضاربة وهما قوله: واعمل به بالواو، وقوله: اعمل به بغير الواو فعلى مقتضى الضابط المذكور ينبغي أن يكون قوله: تعمل به في الكوفة بالرفع مما لا يفيد التخصيص أيضا فتأمل.

(قوله: أما إذا قال: خذ هذا المال واعمل به في الكوفة فله أن يعمل فيها وفي غيرها؛ لأن الواو للعطف فيصير بمنزلة المشورة) . فإن قيل: لماذا لم تجعل الواو للحال، كما في قوله: أد إلي ألفا وأنت حر. قلنا: لأنه غير صالح للحال.." (١)

"وإن لم يكن في المال ربح جاز أن يشتريهم لأنه لا مانع من التصرف، إذ لا شركة له فيه ليعتق عليه (فإن زادت قيمتهم بعد الشراء عتق نصيبه منهم) لملكه بعض قريبه (ولم يضمن لرب المال شيئا) لأنه لا صنع من جهته في زيادة القيمة ولا في ملكه الزيادة، لأن هذا شيء يثبت من طريق الحكم فصار كما إذا ورثه مع غيره (ويسعى العبد في قيمة نصيبه منه) لأنه احتسبت ماليته عنده فيسعى فيه كما في الورثة.

قال (فإن كان مع المضارب ألف بالنصف فاشترى بها جارية قيمتها ألف فوطئها فجاءت بولد يساوي ألفا فادعاه ثم بلغت قيمة الغلام ألفا وخمسمائة

ــــــوفي الجواب المزبور لعدم صلاحية قوله: واعمل به بالكوفة للحال وهي كون العمل بعد الأخذ لا وقت الأخذ جارية بعينها في قوله: تعمل به بالكوفة بالرفع فيلزم أن لا يصلح للحال أيضا. وإن قالوا: هذا حال مقدرة، كما في قوله تعالى: ﴿محلقين رءوسكم ومقصرين﴾ [الفتح: ٢٧] يرد أن يقال: لم لم يكن الأمر كذلك في قوله: واعمل به بالكوفة فلا تنحسم مادة الإشكال بذلك الجواب.

ثم أقول: الجواب التام عن أصل السؤال الحاسم مادة الإشكال أن يقال: إن قوله: واعمل به بالكوفة جملة إنشائية وقد تقرر في العلوم العربية أن الجمل الإنشائية لا تصلح أن تقع حالا سواء كانت مع الواو أو بدونها.

وهذا مع وضوحه جدا كيف خفي على الشراح حتى تركوه وتشبثوا بما يرد عليه الإشكال، والشارح العيني قد اعترض على

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٥٦/٨

الجواب الذي ذكره عامة الشراح بعد أن ذكره أيضا بأنه لم لا يجوز أن يكون قوله: واعمل به بالكوفة حالا منتظرة، كما في قوله تعالى: ﴿محلقين رءوسكم﴾ [الفتح: ٢٧] ولم يزد على هذا شيئا فهو أيضا غفل عن عدم صلاحية الجمل الإنشائية؛ لأن تقع حالا. ثم إن بعض الفضلاء تدارك ما أورده الشارح العيني وقصد توجيه الجواب الذي ذكره العامة فقال: وجعله حالا مقدرة خلاف الظاهر فكأنه أيضا غافل عن عدم صلاحية." (١)

"(وإن ارتد رب المال عن الإسلام) والعياذ بالله (ولحق بدار الحرب) (بطلت المضاربة) لأن اللحوق بمنزلة الموت؛ ألا ترى أنه يقسم ماله بين ورثته وقبل لحوقه يتوقف تصرف مضاربه عند أبي حنيفة - رحمه الله - لأنه يتصرف له فصار كتصرفه بنفسه

ـــــــورد بأنه لو كان توكيلا لما رجع المضارب على رب المال مرة بعد أخرى إذا هلك الثمن عند المضارب بعد ما اشترى شيئا كالوكيل إذا دفع إليه الثمن قبل الشراء وهلك في يده بعده فإنه يرجع به على الموكل. ثم لو هلك بعد ما أخذه ثانيا لم يرجع به عليه مرة أخرى، وبأنه لو كان توكيلا لانعزل إذا عزله رب المال بعد ما اشترى بمال المضاربة عروضا، كما في الوكيل إذا علم به، وبأنه لو كان توكيلا لما عاد المضارب على مضاربته إذا لحق رب المال بدار الحرب مرتدا ثم عاد مسلما كالوكيل والجواب عن ذلك كله سيأتي، انتهى كلامه.

يريد بالجواب الآتي عن الرد الأول ما يأتي في الكتاب قبيل فصل الاختلاف من بيان الفرق بين المضاربة والوكالة في المسألة الأولى. وبالجواب الآتي عن الرد الثاني ما يأتي في الكتاب أيضا في هذا الفصل من بيان علة عدم انعزال المضارب في المسألة الثانية. وبالجواب الآتي عن الرد الثالث ما يأتي في الشروح في المسألة الآتية المتصلة بما نحن فيه من بيان وجه المسألة الثالثة.

أقول: الذي يعلم مما ذكر في المواضع الثلاثة الآتية إنما هو الفرق بين المضاربة والتوكيل في تلك المسائل الثلاث، وبذلك لا يحصل الجواب عن الرد بالوجوه الثلاثة المذكورة هاهنا؛ لأن حاصله القدح في الدليل الذي ذكره المصنف بقوله: لأنه توكيل، بأنه لو كان توكيلا لما خالف حكمه حكم التوكيل في المسائل الثلاث المزبورة، وبالفرق بين المضاربة والتوكيل في تلك المسائل لا يظهر كون المضاربة توكيلا حتى يندفع رد الدليل المذكور، هاهنا بتلك المسائل، بل يظهر به خلاف ذلك فيتأكد الرد والإشكال.

فإن قلت: المراد بما في الدليل المذكور أن المضاربة توكيل في بعض الأحكام دون جميعها فلا يقدح فيه اختلافهما في الوجوه الثلاثة المذكورة.

قلت: فحينئذ لا يفيد الدليل المدعى؛ إذ لا يلزم من كون المضاربة توكيلا في بعض الأحكام كونها توكيلا فيما نحن فيه فلا يتم التقريب.

فإن قيل: المراد أنها توكيل في بعض الأحكام الذي من جملته ما نحن فيه.:

فحينئذ لا يصلح ما ذكر في معرض الدليل؛ لأن يكون دليلا أصلا لصيرورته أخفى من المدعى ولا أقل من أن يصير مثل المدعى في المعرفة والجهالة فلا يتم المطلوب، تأمل.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨/٤٥٨

(قوله: وإن ارتد رب المال عن الإسلام ولحق بدار الحرب بطلت المضاربة) . قال الشراح: هذا إذا لم يعد مسلما أما إذا عاد مسلما قبل القضاء بلحاقه أو بعده فكان عقد المضاربة على ما كان. أما قبل القضاء بلحاقه فلأنه بمنزلة الغيبة وهي لا توجب بطلان المضاربة. وأما بعد القضاء به فلمكان حق المضارب، كما لو كان مات حقيقة وعزاه جماعة منهم إلى المبسوط.

أقول: فيه إشكال، أما أولا: فلأنه لو مات حقيقة بطلت المضاربة قطعا، كما مر في المسألة المتقدمة آنفا، فكيف يصح قولهم، كما لو مات حقيقة؟ اللهم إلا أن يقيد قولهم: كما لو مات بحال كون المال عروضا فإن المضارب لا ينعزل حينئذ، كما سيأتي في الكتاب.

وأما ثانيا: فلأنه إن كانت علة بقاء عقد المضاربة على حاله فيما إذا عاد مسلما بعد القضاء بلحاقه هي مكان حق المضارب كان ينبغي أن يبقى على حاله فيما إذا لم يعد أيضا بهذه العلة فليتأمل، ثم أقول: الذي يظهر من." (١)

"قلنا: ليس من ضرورته أن يجبر المودع على الدفع كما إذا كان له ألف درهم وديعة عند إنسان وعليه ألف لغيره فلغريمه أن يأخذه إذا ظفر به، وليس للمودع أن يدفعه إليه

قال (وإن أودع رجل عند رجلين شيئا مما يقسم لم يجز أن يدفعه أحدهما إلى الآخر ولكنهما يقتسمانه فيحفظ كل واحد منهما نصفه، وإن كان مما لا يقسم جاز أن يحفظ أحدهما بإذن الآخر) وهذا عند أبي حنيفة، وكذلك **الجواب** عنده في المرتهنين والوكيلين بالشراء إذا سلم أحدهما إلى الآخر. وقالا: لأحدهما أن يحفظ بإذن الآخر في الوجهين. لهما أنه رضي بأمانتهما فكان لكل واحد منهما أن يسلم إلى الآخر ولا يضمنه كما فيما لا يقسم. وله أنه رضي بحفظهما ولم يرض بحفظ أحدهما كله لأن الفعل متى أضيف إلى ما يقبل الوصف بالتجزي تناول البعض دون الكل فوقع التسليم إلى الآخر من غير رضا المالك فيضمن الدافع ولا يضمن القابض لأن مودع المودع عنده لا يضمن، وهذا بخلاف ما لا يقسم لأنه لما أودعهما ولا يمكنهما الاجتماع عليه آناء الليل والنهار وأمكنهما المهايأة كان المالك راضيا بدفع الكل إلى أحدهما في بعض الأحوال قال: (وإذا قال صاحب الوديعة للمودع لا تسلمه إلى زوجتك فسلمها إليها لا يضمن. وفي الجامع الصغير: إذا نهاه أن يدفعها إلى أحد من عياله فدفعها إلى من لا بد له منه لا يضمن) كما إذا كانت الوديعة دابة فنهاه عن الدفع إلى غلامه، وكما إذا كانت شيئا يحفظ في يد النساء فنهاه عن الدفع إلى امرأته وهو محمل الأول لأنه لا يمكن إقامة العمل مع مراعاة هذا الشرط، وإن كان مفيدا فيلغو (وإن كان له منه بد ضمن) لأن الشرط مفيد لأن من العيال من لا يؤتمن على المال وقد أمكن العمل به مع مراعاة هذا الشرط فاعتبر (وإن قال احفظها في هذا البيت فحفظها في بيت آخر من الدار لم يضمن) لأن الشرط غير مفيد، فإن البيتين في دار واحدة لا يتفاوتان في الحرز (وإن حفظها في دار أخرى ضمن) لأن الدارين يتفاوتان في الحرز فكان مفيدا فيصح التقييد، ولو كان التفاوت بين البيتين ظاهرا بأن كانت الدار التي فيها البيتان عظيمة والبيت الذي نهاه عن الحفظ فيه عورة ظاهرة صح الشرط

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٦٧/٨

ـــــــــQضمير قوله: هاهنا. (قوله: قلنا ليس من ضرورته أن يجبر المودع على الدفع ... إلخ) جواب عن قول الإمامين: لو أن يأخذه تقريره أن جواز الأخذ لا يستلزم أن يجبر المودع على الدفع؛ إذ الجبر ليس من ضرورات الجواز، أي: من لوازمه لانفكاكه عنه، كما إذا كانت له ألف درهم وديعة عند إنسان وعليه ألف لغيره فلغريمه، أي: لغريم المودع بالكسر أن يأخذه إذا ظفر به، وليس للمودع أن يدفع إليه، كذا في العناية وغيرها.

أقول: هنا إشكال، وهو أن هذا الجواب لا يتمشى على رواية الجامع الصغير، فإن جواب المسألة فيها: فليس للحاضر أن يأخذ نصيبه عنده، وهذا دال على عدم جواز أخذ أحد الشريكين نصيبه من المودع في غيبة الآخر عند أبي حنيفة – رحمه الله –. والجواب المذكور في الكتاب مشعر بجواز أخذ أحد الشريكين نصيبه من المودع في غيبة الآخر عند أبي حنيفة أيضا وإن لم يجبر المودع على دفع ذلك إليه عنده، كجواز أخذ غريم المودع بالكسر ما أودعه عند إنسان إذا ظفر به من المودع بالفتح وإن لم يكن للمودع أن يدفعه إليه؛ إذ لو لم يكن المراد بالجواب المزبور." (١)

"والجهالة لا تفضي إلى المنازعة؛ لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة. ولأن الملك يثبت بالقبض وهو الانتفاع. وعند ذلك لا جهالة، والنهي منع عن التحصيل فلا يتحصل المنافع على ملكه. ولا يملك الإجارة لدفع زيادة الضرر على ما نذكره إن شاء الله تعالى. قال (وتصح بقوله أعرتك) ؛ لأنه صريح فيه (وأطعمتك هذه الأرض) ؛ لأنه مستعمل فيه

ـــــــــQقوله: والجهالة لا تفضي إلى المنازعة؛ لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة) جواب عن قول الكرخي ومع الجهالة لا يصح التمليك. ووجهه أن الجهالة المفضية إلى النزاع هي المانعة، وهذه ليست كذلك؛ لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة، كذا في الشروح. قال صاحب الكافي في تقرير هذا المحل: وإنما صحت العارية مع جهالة المدة، وإن لم يصح التمليك مع جهالة المدة؛ لأن هذه الجهالة لا تفضي إلى المنازعة؛ لأن للمعير أن يفسخ العقد في كل ساعة؛ لكونها غير لازمة، والجهالة التي لا تفضي إلى المنازعة لا تمنع صحة العقد انتهى كلامه.

أقول: فيه نوع خلل؛ لأن قوله وإنما صحت العارية مع جهالة المدة وإن لم يصح التمليك مع جهالة المدة يشعر بأن عامة العلماء قالوا بصحة العارية مع جهالة المدة، وإن اعترفوا بعدم صحة التمليك أصلا مع جهالة المدة فيلزم أن لا يتم هذا الكلام جوابا عن قول الخصم: ومع الجهالة لا يصح التمليك؛ لأن مقصوده به الاستدلال على أن العارية هي الإباحة دون التمليك لا على أنها غير صحيحة مع الجهالة: فالأولى في العبارة أن يقول: وإنما صحت العارية مع جهالة المدة، وإن كانت هي التمليك؛ لأن هذه الجهالة لا تفضي إلى المنازعة إلخ تأمل. (قوله: وتصح بقوله أعرتك؛ لأنه صريح فيه وأطعمتك هذه الأرض؛ لأنه مستعمل فيه) قال صاحب العناية في تفسير قوله صريح فيه: أي حقيقة في عقد العارية، وفي تفسير قوله مستعمل فيه: أي مجاز فيه، ثم قال: وفي عبارته نظر؛ لأنه إذا أراد بقوله مستعمل أنه مجاز فهو صريح؛ لأنه مجاز متعارف، والمجاز المتعارف صريح كما عرف في الأصول، فلا فرق إذا بين العبارتين، والجواب: كلاهما صريح لكن أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فأشار إلى الثاني بقوله مستعمل: أي مجاز ليعلم أن الآخر حقيقة إلى هنا كلامه. ورد عليه بعض الفضلاء بأن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٩٤/٨

قال: فيه تأمل، فإن تخصيص الأولى بكونها صريحة يوهم أن الثانية ليست كذلك فلا تنحسم مادة الإشكال انتهى.
أقول: هذا ساقط؛ لأن الصريح عند علماء الأصول ما انكشف المراد منه." [١]

"(ومنحتك هذا الثوب وحملتك على هذه الدابة إذا لم يرد به الهبة) ؛ لأنهما لتمليك العين، وعند عدم إرادته الهبة تحمل على تمليك المنافع تجوزا. قال (وأخدمتك هذا العبد) ؛ لأنه أذن له في استخدامه (وداري لك سكنى) ؛ لأن معناه سكناها لك (وداري لك عمرى سكنى) ؛ لأنه جعل سكناها له مدة عمره. وجعل قوله سكنى تفسيرا لقوله لك؛ لأنه يحتمل تمليك المنافع فحمل عليه بدلالة آخره.

قال: (وللمعير أن يرجع في العارية متى شاء) لقوله – عليه الصلاة والسلام – «المنحة مردودة والعارية مؤداة» ولأن المنافع تملك شيئا فشيئا على حسب حدوثها فالتمليك فيما لم يوجد لم يتصل به القبض فيصح الرجوع عنه.

قال: (والعارية أمانة إن هلكت من غير تعد لم يضمن) وقال الشافعي: يضمن؛ لأنه قبض مال غيره لنفسه لا عن استحقاق فيضمنه، والإذن

ــــــــه في نفسه فيتناول الحقيقة الغير المهجورة والمجاز المتعارف كما عرف في موضعه، وأراد المصنف بالصريح هاهنا الحقيقة فقط بقرينة ما ذكره في مقابله كما بينه صاحب العناية، فإن أراد ذلك البعض أن تخصيص الأولى بكونها صريحة يوهم أن الثانية ليست كذلك: أي ليست بصريحة بالمعنى الذي ذكره علماء الأصول فهو ممنوع، وإنما يكون كذلك لو لم يكن قرينة على أنه أراد بالصريح هاهنا معنى الحقيقة وليس فليس، وإن أراد أن تخصيص الأولى بذلك يوهم أن الثانية ليست بصريحة بمعنى الحقيقة فهو مسلم، ولكن لا إشكال فيه حتى لا تنحسم مادته (قوله: ومنحتك هذا الثوب وحملتك على هذه الدابة إذا لم يرد به الهبة إلخ) قال صاحب الكافي: كان ينبغي أن يقول: إذا لم يرد بهما بدليل التعليل. وقال: ويمكن أن يجاب عنه بأن الضمير يرجع إلى المذكور كقوله تعالى ﴿عوان بين ذلك﴾ [البقرة: ٦٨] انتهى.
وقال الشارح العيني بعد نقل الطعن والجواب: قلت: المذكور شيئان أحدهما قوله: ومنحتك هذا الثوب، والآخر حملتك على هذه الدابة انتهى. أقول: مدار ما قاله على عدم الفرق بين المفهوم وبين ما صدق هو عليه، فإن الشيئين هو الثاني دون الأول. ومبنى التأويل هاهنا وفي قوله تعالى ﴿عوان بين ذلك﴾ [البقرة: ٦٨] هو الأول، وهو شيء واحد لا محالة فلا غبار في الجواب. لا يقال: يجوز أن يكون مراده بيان الواقع لا رد الجواب.؛ لأنا نقول: كون المذكور شيئين مع كونه غنيا عن البيان جدا يأبى عنه قطعا ذكره لفظة قلت سيما بعد ذكر الطعن والجواب كما لا يخفى على ذوي الألباب." [٢]

"ما ذكرنا فيملك الإعارة كالموصى له بالخدمة، والمنافع اعتبرت قابلة للملك في الإجارة فتجعل كذلك في الإعارة دفعا للحاجة،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٦/٩
(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٧/٩

ـــــــــــQفي النظائر الإمام التمرتاشي.

أقول: في أكثر هذه الأمثلة إشكال: أما في مثال الحمل فلأنه وإن كان مطابقا لما ذكره المصنف في آخر هذه المسألة بقوله فلو استعار دابة ولم يسم شيئا له أن يحمل ويعير غيره للحمل؛ لأن الحمل لا يتفاوت انتهى. إلا أنه مخالف لما سيجيء في كتاب الإجارات في باب ما يجوز من الإجارة وما لا يجوز من أن الحمل كالركوب واللبس مما يختلف باختلاف المستعمل. وحكمه كحكمهما عند الإطلاق والتقييد كما ستطلع عليه. وقد اضطرب كلام الفقهاء في عامة المعتبرات في شأن الحمل حيث قالوا في كتاب العارية: إنه مما لا يتفاوت، وقالوا في كتاب الإجارات إنه مما يتفاوت، وممن ظهرت المخالفة جدا بين كلاميه في المقامين صاحب الكافي، فإنه قال هاهنا: سواء كان المستعار شيئا يتفاوت الناس في الانتفاع به كاللبس في الثوب والركوب في الدابة أو لا يتفاوتون في الانتفاع به كالحمل على الدابة. وقال في الإجارات: ويقع التفاوت في الركوب واللبس والحمل، فما لم يبين لا يصير المعقود عليه معلوما فلا يحكم بجواز الإجارة انتهى.

وأما في مثال الزراعة فلأنه سيأتي في كتاب الإجارات في الباب المزبور أنه لا يصح عقد الإجارة في استئجار الأراضي للزراعة حتى يسمي ما يزرع فيها؛ لأن ما يزرع فيها متفاوت فلا بد من التعيين كي لا تقع المنازعة. ولا يخفى أن المفهوم منه أن الزراعة مما يختلف باختلاف المستعمل، وعن هذا مثل الإمام الزيلعي لما يختلف باختلاف المستعمل فيما نحن فيه بأمثلة، وعد منها الزراعة حيث قال: كاللبس والركوب والزراعة. وأما في مثال السكنى فلأن سكنى الحداد والقصار يضر بالبناء دون سكنى غيرهما، ولهذا لا يدخل سكناهما في استئجار الدور والحوانيت للسكنى كما ذكر في كتاب الإجارات، فكان السكنى أيضا مما يختلف باختلاف المستعمل.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الإضرار بالبناء أثر الحدادة والقصارة لا أثر السكنى؛ لأن مجرد السكنى لا يؤثر في انهدام البناء يضاف الانهدام إلى الحدادة والقصارة كما بينه صاحب النهاية في كتاب الإجارات فلم يقع الاختلاف باختلاف المستعمل في نفس السكنى بل في أمر خارج عنه، والمثال هاهنا إنما هو نفس السكنى فلا **إشكال فيه** (قوله: والمنافع اعتبرت قابلة للملك في الإجارة فتجعل كذلك في الإعارة دفعا للحاجة) **جواب** عن قول الشافعي – رحمه الله – المنافع غير قابلة للملك. وتقريره لا نسلم أنها غير قابلة للملك فإنها تملك بالعقد كما في الإجارة فتجعل في الإعارة كذلك دفعا للحاجة، كذا في العناية وغيرها. أقول: فيه بحث؛ لأن حاصله القياس على الإجارة، وقد تدارك الشافعي دفعه حيث قال في ذيل تعليله: وإنما جعلناها موجودة في الإجارة للضرورة وقد اندفعت بالإباحة: يعني أن علة اعتبار المنافع المعدومة قابلة للملك في الإجارة ضرورة دفع حاجة الناس، وهذه العلة منتفية في الإعارة لاندفاع حاجتهم بالإباحة فلم يتم ما ذكره المصنف هنا جوابا عنه، اللهم إلا أن يقال: الناس كما يحتاجون إلى الانتفاع بالشيء؛ لأنفسهم كذلك يحتاجون إلى نفع غيرهم بذلك الشيء. وعند كون الإعارة إباحة لا يقدرون على نفع غيرهم بالعارية فلا تندفع حاجتهم الأخرى، فضرورة دفع حاجتهم بالكلية دعت إلى اعتبار المنافع قابلة للملك في العارية كما." (١)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١١

"بخلاف الغرس؛ لأنه ليس له نهاية معلومة فيقلع دفعا للضرر عن المالك.

قال (وأجرة رد العارية على المستعير) ؛ لأن الرد واجب عليه لما أنه قبضه لمنفعة نفسه والأجرة مؤنة الرد فتكون عليه (وأجرة رد العين المستأجرة على المؤجر)

ـــــــQكلام، وهو أن القلع ما نقص دينارين بل نقص ثمانية دنانير فينبغي أن يرجع بها كما لا يخفى انتهى. أقول: لعل صاحب العناية أراد بقيمة النقص في قوله تكون قيمة النقص دينارين نقصان القيمة على طريقة القلب، ولا يخفى أنه إذا كان نقصان القيمة بالقلع دينارين كان التفاوت بين القيمتين بدينارين فيرجع بهما قطعا. وأما صاحب الكفاية وتاج الشريعة فكأنهما أرادا بقيمة النقص معنى قيمة الناقص، وإذا كان قيمة الناقص بالقلع دينارين يكون التفاوت بين القيمتين بثمانية دنانير فيرجع بثمانية دنانير، وبهذا ظهر توجيه كلام كل من طائفتي هؤلاء الشراح.

واندفع ما أورده ذلك البعض من العلماء على ما ذكره صاحب العناية كما لا يخفى. وأجاب بعض الفضلاء عن ذلك بوجه آخر حيث قال: فأقول الظاهر أن قوله قيمة النقص من إضافة الموصوف إلى الصفة أي القيمة المنقوصة فلا إشكال انتهى كلامه. أقول: ليس هذا بسديد، إذ لا يجوز إضافة الموصوف إلى الصفة ولا إضافة الصفة إلى الموصوف على المذهب المنصور المختار حتى تقرر في عامة متون النحو وشاع أن الموصوف لا يضاف إلى صفته ولا الصفة إلى موصوفها، وإنما جواز ذلك مذهب سخيف كوفي لا ينبغي أن يصار إليه في توجيه كلام الثقات، على أن النقص فيما نحن فيه لا يصلح أن يكون صفة للقيمة إلا بعد أن يجعل مجازا عن المفعول فيكون بمعنى المنقوصة، وهذا تعسف بعد تعسف، ولعمري إن من عادة ذلك الفاضل أن يتشبث بذلك المذهب السخيف مع تكلف آخر في توجيه بعض المقامات، وقد مر منه ذلك غير مرة، ومع ذلك يزعمه معنى لطيفا ظاهرا كما يلوح به.

قوله: هاهنا فأقول: الظاهر أن قوله قيمة النقص من إضافة الموصوف إلى الصفة وما كان ينبغي له ذلك (قوله: بخلاف الغرس؛ لأنه ليس له نهاية معلومة فيقلع دفعا للضرر عن المالك) أقول: لقائل أن يقول: إذا كان وقت في الغرس كان له نهاية معلومة بالتوقيت فينبغي أن لا تؤخذ الأرض منه هنا أيضا إلى تمام ذلك الوقت مراعاة للحقين. والجواب أن المراد أن الغرس ليس له في نفسه نهاية معلومة، وبالتوقيت لا يتقرر له نهاية لجواز أن لا يقلعه المستعير في تمام ذلك الوقت، إما بعمد منه لخيانة نفسه، أو بمانع يمنعه عنه فيلزم أن يتضرر المالك، بخلاف الزرع فإن له في نفسه نهاية معلومة لا يتأخر عنه بالضرورة فافترقا.

وأما ما قاله بعض الفضلاء من أن الضرر لصاحب البناء والغرس متعين سواء وقت أو لا، إذ ليس لهما نهاية معلومة فلا يمكن مراعاة الحقين، بخلاف الزرع فليس بتام؛ لأن تعين الضرر لصاحب البناء والغرس ممنوع، إذ يجوز أن يسكن صاحب البناء في البناء شتاء ثم ينقض البناء إذا جاء الصيف، وأن يغرس صاحب الغرس الشجر ثم يقلعه بعد مدة ليبيعه كما هو العادة، فإذا وقت المعير العارية بالمدة المعتادة في نقض مثل ذلك البناء وقلع مثل ذلك الشجر ولم تؤخذ الأرض من يد

المستعير إلى تمام تلك المدة لم يتضرر صاحب البناء والغرس أصلا، ومما يؤيد هذا ما ذكره صاحب الكفاية وتاج الشريعة عند شرح قول المصنف ثم إذا لم يكن وقت العارية فلا ضمان عليه؛ لأن المستعير مغتر غير مغرور." (١)

"ثم عمله يظهر في حق المنفعة ملكا واستحقاقا حال وجود المنفعة.

(ولا تصح حتى تكون المنافع معلومة، والأجرة معلومة) لما روينا، ولأن الجهالة في المعقود عليه وبدله تفضي إلى المنازعة كجهالة الثمن والمثمن في البيع (وما جاز أن يكون ثمنا في البيع جاز أن يكون أجرة في الإجارة) ؛ لأن الأجرة ثمن المنفعة، فتعتبر بثمن المبيع.

ـــــــالمقام، فإن الانعقاد هو ارتباط القبول بالإيجاب، فإذا حصل الارتباط بإقامة الدار مقام المنفعة يتحقق الانعقاد، فأي معنى للانعقاد ساعة فساعة بعد ذلك. اهـ كلامه. أقول: **جواب** هذا **الإشكال ينكشف** جدا بما ذكره صاحب غاية البيان هاهنا حيث قال: والمراد من انعقاد العلة ساعة فساعة في كلام مشايخنا على حسب حدوث المنافع هو عمل العلة ونفاذها في المحل ساعة فساعة لا ارتباط الإيجاب بالقبول كل ساعة وإن كان ظاهر كلام المشايخ يوهم ذلك. والحكم تأخر من زمان انعقاد العلة إلى حدوث المنافع ساعة فساعة؛ لأن الحكم قابل للتراخي كما في البيع بشرط الخيار. وفسر بعض مشايخنا على وجه آخر فقال: اللفظان الصادران منهما مضافين إلى محل المنفعة، وهو الدار صحا كلاما، وهو عقد بينهما، إذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الإيجاب، ثم لانعقاد حكم الشرع يثبت وصفا لكلاميهما شرعا، والعلة الشرعية مغايرة للعلل العقلية، فإنه يجوز أن تنفك عن معلولاتها، فجاز أن يقال: العقد وجد وأنه عبارة عن كلاميهما، والانعقاد تراخى إلى وجود المنافع ساعة فساعة، بخلاف العلل العقلية. فإن الانكسار لا يصح انفكاكه عن الكسر، إلى هنا كلام صاحب الغاية.

فكأن ذلك المستشكل لم ير هذا الكلام أو لم يقنع به، وكلاهما مما لا ينبغي كما لا يخفى. ثم إن صاحب العناية جعل قول المصنف، والدار أقيمت مقام المنفعة إلخ **جوابا** عن سؤال مقدر حيث قال بعد شرح قوله وتنعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنافع. فإن قيل: إذا كان كذلك وجب أن يصح رجوع المستأجر في الساعة الثانية قبل أن ينعقد العقد فيها، وإذا استأجر شهرا مثلا ليس له أن يمتنع بلا عذر.

أجاب بقوله، والدار أقيمت مقام المنفعة في حق إضافة العقد ليرتبط الإيجاب بالقبول إلزاما للعقد في المقدار المعين. انتهى كلامه. وقد تبعه العيني. أقول: فيه نظر؛ لأنه إن تحقق انعقاد العقد في ذلك المقدار المعين كله بمجرد إقامة الدار مقام المنفعة في حق إضافة العقد ليرتبط الإيجاب بالقبول لم يظهر معنى قولهم وتنعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنافع، إذ يلزم حينئذ أن تنعقد في الساعة الأولى، وهي ساعة العقد بالإيجاب، والقبول وارتباط أحدهما بالآخر، وإن لم يتحقق ذلك الانعقاد بمجرد تلك الإقامة بل حصل ساعة فساعة على حسب حدوث المنافع كما هو الظاهر من كلامهم يرد السؤال المقدر المزبور على قولهم وتنعقد ساعة فساعة، ولا يتم قول المصنف.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٦/٩

والدار أقيمت مقام المنفعة إلخ جوابا عن ذلك السؤال، بل يحتاج إلى جواب آخر كما لا يخفى، فالأظهر أنه ليس مراد المصنف بقوله المذكور الجواب عن السؤال المزبور، بل مراده به توجيه صحة العقد." (١)

"إلا أن في الأوقاف لا تجوز الإجارة الطويلة كي لا يدعي المستأجر ملكها وهي ما زاد على ثلاث سنين هو المختار.

قال: (وتارة تصير معلومة بنفسه كمن استأجر رجلا على صبغ ثوبه أو خياطته أو استأجر دابة؛ ليحمل عليها مقدارا معلوما أو يركبها مسافة سماها) ؛ لأنه إذا بين الثوب ولون الصبغ وقدره وجنس الخياطة والقدر المحمول وجنسه والمسافة صارت المنفعة معلومة فيصح العقد،

ـــــــــــــــــــــــــــــولقائل أن يقول: إذا كان الثمن مشروطا بكونه مما يجب في الذمة كانت الأجرة أيضا مشروطة بكونها ثمن المنفعة كما صرح به المصنف في تعليل مسألة القدوري. فإن قيل: إن المشروط بذلك ثمن المبيع لا ثمن المنفعة. قلنا: فلقائل أن يقول إذا كان ثمن المنفعة مخالفا لثمن المبيع في أن يكون أحدهما مشروطا بشيء دون الآخر، فهل يتم القياس المستفاد من قول المصنف؛ لأن الأجرة ثمن المنفعة فتعتبر بثمن المبيع فليتأمل.

وأورد بعض الفضلاء على الجواب الذي ذكره صاحب العناية بوجه آخر حيث قال: فيلزم خلو البيع عن الثمن فيما إذا بيع الدار بالدار، إذ لا يجب العقار في الذمة كما لا يخفى اهـ.

أقول: إن كان مراده بهذا الكلام مجرد إلزام صاحب العناية بناء على ما قاله في نظره السابق من أنه لو لم تصلح العين ثمنا كانت المقايضة بيعا بلا ثمن وهو باطل فله وجه، وإن كان مراده به إيراد إشكال على ذلك الجواب في الحقيقة فليس بصحيح، إذ اللازم من الجواب المذكور خلو البيع عن الثمن بمعنى ما يجب في الذمة فيما إذا بيع الدار بالدار لا خلوه عن الثمن بمعنى العوض المقابل للمبيع في تلك الصورة، والمحذور خلوه عن الثمن بالمعنى الثاني دون المعنى الأول كما بيناه من قبل (قوله: وتارة تصير معلومة بنفسه) أي بنفس عقد الإجارة، كذا ذكر الشراح قاطبة ولم ينقل عامتهم نسخة أخرى.

وأما صاحب غاية البيان فقال بعد ذكر ذلك: وفي بعض نسخ المختصر: وتارة تصير معلومة بالتسمية. أقول: لعل الصواب هذه النسخة؛ لأن المنافع لا تصير معلومة في هذا النوع بنفس العقد فقط، بل إنما تصير معلومة بتسمية أمور كبيان الثوب وألوان الصبغ وقدره في استئجار رجل على صبغ ثوب وبيان الثوب وجنس الخياطة في استئجار رجل على خياطة ثوب وبيان القدر المحمول وجنسه، والمسافة في استئجار رجل دابة للحمل أو الركوب على ما أشار المصنف إلى ذلك كله حيث قال: لأنه إذا بين الثوب وألوان الصبغ وقدره وجنس الخياطة، والقدر المحمول وجنسه، والمسافة صارت المنفعة معلومة فصح العقد، فكما أن المنافع لا تصير معلومة في النوع السابق، والنوع اللاحق بنفس العقد فقط بل إنما تصير معلومة في النوع السابق ببيان المدة، وفي النوع اللاحق بالتعيين والإشارة، كذلك لا تصير معلومة في هذا النوع بنفس العقد فقط، بل إنما تصير معلومة فيه بتسمية ما لا بد منه من الأمور اللازمة البيان كما أشير إلى بعضها في الأمثلة المذكورة، فلم يكن لنسبة صيرورة المنافع معلومة في هذا النوع إلى نفس العقد وجه ظاهر.

وعن هذا لا ترى عبارة بنفسه مذكورة في شيء من الكتب المعتبرة سوى نسخة هذا الكتاب على ما ذكره الشراح، وإنما

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٦١

المذكور في سائر الكتب موضع بنفسه بالتسمية كما وقع في الكنز، والمختار، أو بذكر العمل كما وقع في الوقاية وبعض المتون.

(قوله: وربما يقال الإجارة." [١]

"دار مشتركة من غير الشريك. لهما أن للمشاع منفعة ولهذا يجب أجر المثل، والتسليم ممكن بالتخلية أو بالتهايؤ فصار كما إذا آجر من شريكه أو من رجلين وصار كالبيع. ولأبي حنيفة أنه آجر ما لا يقدر على تسليمه فلا يجوز، وهذا؛ لأن تسليم المشاع وحده لا يتصور، والتخلية اعتبرت تسليما لوقوعه تمكينا وهو الفعل الذي يحصل به التمكن ولا تمكن في المشاع، بخلاف البيع لحصول التمكن فيه، وأما التهايؤ فإنما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك، وحكم العقد يعقبه والقدرة على التسليم شرط العقد وشرط الشيء يسبقه، ولا يعتبر المتراخي سابقا،

ــــــQفي الاستئجار على تعليم القرآن ونظائره بناء على عدم القدرة على تسليم ما التزمه المؤجر من المنفعة، فكيف يصح استحسان الاستئجار في هاتيك الصور، وصحة استحسانه فرع إمكان تحقق ماهية الإجارة كما لا يخفى فليتأمل في دفع هذا الإشكال القوي لعله مما تسكب فيه العبرات إلا أن لا يسلم صحة ذينك الدليلين.

(قوله: وأما التهايؤ فإنما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك، إلى قوله لا يعتبر المتراخي سابقا) هذا جواب عن قولهما أو بالتهايؤ. وحاصله أن التهايؤ من أحكام العقد بواسطة الملك فهو متأخر عن العقد الموجب للملك، وهو منتف لانتفاء شرطه، وهو القدرة على التسليم، ولا يمكن إثباته بالتهايؤ؛ لأنه لا يمكن أن يكون ثبوت الشيء بما يتأخر عنه ثبوتا، كذا في العناية. واعترض بعض الفضلاء على ما في الهداية وعلى ما في العناية، أما على ما في الهداية فبأن قال فيه بحث فإنهما لم يقولا إن التهايؤ هو القدرة على التسليم، بل يقولان يتحقق التسليم به، فكما أن التسليم حكم العقد، والقدرة عليه شرط فكذلك يقال في التهايؤ، وأما على ما في العناية فبأن قال يجوز ثبوت العلم بالشيء بما يتأخر عنه ثبوتا، وما نحن بصدده منه. اهـ.

أقول: كل واحد منهما ساقط. أما الأول فلأنه كلام خال عن التحصيل؛ لأن ما ذكره هاهنا من قبل أبي حنيفة ليس بمبني على أن يكون مدار ما قاله صاحباه على أن التهايؤ هو القدرة حتى يصح الاعتراض عليه بأنهما لم يقولا إن التهايؤ هو القدرة، بل قالا يتحقق التسليم به، بل ذاك مبني على أن قولهما أو بالتهايؤ في قولهما والتسليم ممكن بالتخلية." [٢]

"وبخلاف ما إذا آجر من شريكه فالكل يحدث على ملكه فلا شيوع، والاختلاف في النسبة لا يضره، على أنه لا يصح في رواية الحسن عنه، وبخلاف الشيوع الطارئ؛ لأن القدرة على التسليم ليست بشرط للبقاء، وبخلاف ما إذا آجر من رجلين؛ لأن التسليم يقع جملة ثم الشيوع بتفرق الملك فيما بينهما طارئ.

ــــــQأو بالتهايؤ يقتضي جواز كون ثبوت القدرة على التسليم بثبوت التهايؤ فيرد عليه من قبله أن يقال ثبوت التهايؤ

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٦٤

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٩٩

بل ثبوت القدرة على التهايؤ متأخر عن تحقق العقد؛ لأنه إنما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك.
والقدرة على التسليم مقدمة على العقد لكونها شرط جوازه فكيف يمكن أن يكون ثبوت المتقدم بثبوت المتأخر، وهذا معنى قول المصنف ولا يعتبر المتراخي سابقا ولا غبار عليه أصلا. وأما الثاني فلأنه لا شك في جواز ثبوت العلم بالشيء بما يتأخر عنه ثبوتا كما في الاستدلال من الأثر على المؤثر، ولكن ما نحن بصدده ليس منه لا محالة، إذ لا يشك عاقل في أن ليس معنى قولهما والتسليم ممكن بالتخلية أو بالتهايؤ أن ثبوت العلم بإمكان التسليم بالتخلية أو بالتهايؤ، بل معناه أن ثبوت نفس إمكان التسليم: أي القدرة عليه بالتخلية أو بالتهايؤ، وما نحن بصدده **جواب** عن قولهما ذلك، فكان المراد به أيضا ما أريد به هنالك. (قوله: وبخلاف الشيوع الطارئ؛ لأن القدرة على التسليم ليست بشرط للبقاء) قال صاحب العناية: ليس لقوله هذا تعلق ظاهرا إلا أن يجعل تمهيدا **للجواب** عن قولهما أو من رجلين، لكن في قوله وبخلاف ما إذا آجر من رجلين نبوة عن ذلك تعرف بالتأمل اهـ كلامه.
أقول: لا يذهب على ذي فطرة سليمة أن مقصود المصنف من قوله هذا دفع **إشكال يرد** على دليل أبي حنيفة، وهو أن الشيوع الطارئ لا يفسد الإجارة بالإجماع مع انتفاء القدرة على التسليم هناك أيضا، ولا شك أن لهذا تعلقا ظاهرا بما نحن فيه من غير احتياج إلى أن يجعل تمهيدا لما بعده. (قوله: وبخلاف ما إذا آجر من رجلين؛ لأن التسليم يقع جملة ثم الشيوع بتفرق الملك فيما بينهما طارئ) قال تاج الشريعة: فإن قلت: الشيوع." [(١)]
"باب ضمان الأجير قال: (الأجراء على ضربين: أجير مشترك، وأجير خاص.
ـــــــQبقوله قبل تمام العقد قبل تمام مدة العقد على ما هو الشائع من حذف المضاف يدل عليه قوله: في وضع المسألة فإن زرعها، ومضى الأجل: ويرشد إليه قول صاحب الكافي في التعليل: ولنا أن المعقود عليه صار معلوما قبل مضي الأجل فيرتفع الفساد اهـ. هذا وقال في النهاية، ومعراج الدراية: فإن قيل: وإن ارتفعت الجهالة بمجرد الزراعة لكن لم يرتفع ما هو الموجب للفساد، وهو احتمال أن يزرع ما يضر بالأرض؛ لجواز أن يكون ما زرعها مضرا بالأرض فتقع بينهما المنازعة بسبب ذلك؛ لأن الموجب للفساد في ابتداء العقد كان احتمال ذلك وقد تحقق ذلك. فكيف ينقلب إلى الجواز بتحقق شيء احتماله مفسد للعقد؛ ولأن المعقود عليه إذا كان مجهولا لا يتعين إلا بتعيينهما صونا عن الإضرار بأحدهما، ولا ينفرد أحدهما بالتعيين؛ لما أن العقد قام بهما، فكذا تعيين المعقود عليه ينبغي أن يقوم بهما، ثم الاستعمال تعيين من أحدهما فلا يصح ذلك. وهذا **الإشكال هو** الذي قاله صاحب الفوائد بقوله ولي في هذا التعليل **إشكال هائل**. ثم قال: قلنا الأصل إجارة العقد عند انتفاء المانع؛ لأن عقود الإنسان تصح بقدر الإمكان، والمانع الذي فسد العقد باعتباره توقع المنازعة بينهما في تعيين المعقود عليه، وعند استيفاء أحد النوعين من المنافع يزول هذا التوقع فيجوز هذا العقد. انتهى ما في النهاية، ومعراج الدراية.
أقول: في **الجواب** بحث؛ لأن توقع المنازعة بينهما إنما يزول عند استيفاء أحد النوعين من المنافع إذا لم ينفرد أحدهما باستيفاء ذلك. وأما إذا انفرد أحدهما به فلا يزول ذلك أصلا، وهذا مما لا سترة به، فالكلام الفيصل أنه إن اعتبر في موضع هذه

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٠٠

المسألة علم رب الأرض باستعمال المستأجر في الأرض ورضاه بما عمل فيها فلا يتجه **الإشكال المذكور** رأسا، وإن لم يعتبر فيه ذلك بل انقلب العقد جائزا بمجرد استعمال المستأجر فيها، ومضى الأجل، سواء علم رب الأرض بذلك ورضي به أو لا، **فالإشكال المذكور** وارد جدا غير مندفع **بالجواب** المزبور قطعا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[باب ضمان الأجير]

(باب ضمان الأجير) لما فرغ من ذكر أنواع الإجارة صحيحها وفاسدها شرع في بيان الضمان؛ لأنه من جملة العوارض التي تترتب على عقد الإجارة فتحتاج إلى بيانه، كذا في غاية البيان، ويقرب منه ما ذكر في معراج الدراية فقال: لما ذكر أنواع الإجارة الصحيحة." (١)

"باب الإجارة على أحد الشرطين (وإذا قال للخياط إن خطت هذا الثوب فارسيا فبدرهم، وإن خطته روميا فبدرهمين جاز، وأي عمل من هذين العملين عمل استحق الأجر به) وكذا إذا قال للصباغ إن صبغته بعصفر فبدرهم، وإن صبغته بزعفران فبدرهمين، وكذا إذا خيره بين شيئين بأن قال: آجرتك هذه الدار شهرا بخمسة أو هذه الدار الأخرى بعشرة، وكذا إذا خيره بين مسافتين مختلفتين بأن قال: آجرتك هذه الدابة إلى الكوفة بكذا أو إلى واسط بكذا، وكذا إذا خيره بين ثلاثة أشياء، وإن خيره بين أربعة أشياء لم يجز، والمعتبر في جميع ذلك البيع والجامع دفع الحاجة، غير أنه لا بد من اشتراط الخيار في البيع، وفي الإجارة لا يشترط ذلك؛ لأن الأجر إنما يجب بالعمل، وعند ذلك يصير المعقود عليه معلوما، وفي البيع يجب الثمن بنفس العقد فتتحقق الجهالة على وجه لا ترتفع المنازعة إلا بإثبات الخيار (ولو قال: إن خطته اليوم فبدرهم، وإن خطته غدا فبنصف درهم،

ــــــــQ [باب الإجارة على أحد الشرطين]

(باب الإجارة على أحد الشرطين) لما فرغ من ذكر الإجارة على شرط واحد ذكر في هذا الباب الإجارة على أحد الشرطين؛ لأن الواحد قبل الاثنين (قوله: غير أنه لا بد من اشتراط الخيار في البيع وفي الإجارة لا يشترط ذلك، إلى قوله فتتحقق الجهالة على وجه لا ترتفع المنازعة إلا بإثبات الخيار) استشكل صاحب التسهيل هذا الفرق حيث قال: أقول الجهالة التي في طرف الأجرة ترتفع كما ذكروا، وأما الجهالة التي في طرف العين المستأجرة في نحو قوله آجرتك هذه الدار سنة بخمسة أو هذه الدار بعشرة فهي ثابتة، وهي تفضي إلى النزاع في تسليم العين وتسلمه، إذ المستأجر يريد هذا والمؤجر يدفع الآخر فيتحقق النزاع فينبغي أن لا تصح بدون شرط خيار التعيين. انتهى كلامه. وأجاب عنه بعض العلماء حيث قال بعد ذكر ذلك الاستشكال في صورة أن يكون من عند نفسه ويمكن **الجواب** بأن يقال: إن الثمن يجب في باب البيع بمجرد العقد فلا ترتفع الجهالة المفضية إلى النزاع حين وجوب الثمن إلا بإثبات الخيار، والأجرة في باب الإجارة لا تجب بمجرد العقد بل بالعمل، وعند وجود العمل ترتفع الجهالة لا محالة فلا حاجة إلى إثبات الخيار. إلى هنا كلامه.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٢٠/٩

أقول: ليس هذا الجواب بشيء إذ ليس فيه شيء زائد على ما ذكروا في الفرق هاهنا، والإشكال المزبور إنما يتجه بعد ذلك، فإن الجهالة التي في طرف العين المستأجرة تفضي إلى النزاع في تسليم العين وتسلمها." (١)

"فإن خاطه اليوم فله درهم، وإن خاطه غدا فله أجر مثله عند أبي حنيفة لا يجاوز به نصف درهم. وفي الجامع الصغير: لا ينقص من نصف درهم ولا يزاد على درهم. وقال أبو يوسف ومحمد: الشرطان جائزان) قال: زفر: الشرطان فاسدان؛ لأن الخياطة شيء واحد، وقد ذكر بمقابلته بدلان على البدل فيكون مجهولا، وهذا؛ لأن ذكر اليوم للتعجيل، وذكر الغد للترفيه فيجتمع في كل يوم تسميتان.

ـــــــQفلا يبقى المجال للعمل نفسه، إذ العمل في نحو استئجار الدار إنما يتصور بعد تحقق تسليم العين المستأجرة وتسلمها، وعند النزاع لا يتحقق ذلك فلا يفيد القول بأن الجهالة ترتفع عند وجود العمل كما لا يخفى فليتأمل في دفع أصل الإشكال (قوله: وقال زفر: الشرطان فاسدان؛ لأن الخياطة شيء واحد، وقد ذكر بمقابلته بدلان على البدل فيكون مجهولا، وهذا؛ لأن ذكر اليوم للتعجيل وذكر الغد للترفيه فيجتمع في كل يوم تسميتان) بيان ذلك أن ذكر اليوم للتعجيل لا للتوقيت؛ لأنه حال إفراد العقد في اليوم بأن قال خطه اليوم بدرهم كان للتعجيل لا للتوقيت، حتى لو خاطه في الغد استحق الأجر، فكذا هاهنا. وذكر الغد للترفيه؛ لأنه حال إفراد العقد في الغد بأن قال خطه غدا بنصف درهم كان للترفيه فكذا هاهنا، إذ ليس لتعداد الشرط أثر في تغييره فيجتمع في كل يوم تسميتان. أما في اليوم فلأن ذكر الغد إذا كان للترفيه كان العقد المضاف إلى غد ثابتا اليوم مع عقد اليوم. وأما في الغد فلأن العقد المنعقد في اليوم باق؛ لأن ذكر اليوم للتعجيل فيجتمع مع المضاف إلى غد، وإذا اجتمع في كل واحد منهما تسميتان لزم مقابلة العمل الواحد ببدلين على سبيل البدل فصار كأنه قال خطه بدرهم أو نصف درهم، وهو باطل لكون الأجر مجهولا وذلك يفضي إلى النزاع، كذا في الشروح والكافي.

قال صاحب العناية بعد ذلك البيان: والجواب أن الجهالة تزول بوقوع العمل، فإن به يتعين الأجر للزومه عند العمل كما تقدم انتهى. أقول: فيه نظر؛ لأن زوال الجهالة بوقوع العمل إنما يتصور إذا لم يجتمع في كل يوم تسميتان، ومدار دليل زفر على اجتماعهما في كل يوم كما تبين من قبل، فحينئذ لا تزول الجهالة." (٢)

"ولا يمكن حمل اليوم على التأقيت؛ لأن فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل، وإذا كان كذلك

ـــــــQلا يجتمع في كل يوم تسميتان فلا ينافيه تجويز ذلك، بخلاف قول أبي حنيفة كما عرفت (قوله: ولا يمكن حمل اليوم على التأقيت؛ لأن فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل) فإنا إذا نظرنا إلى ذكر العمل كان الأجير مشتركا، وإذا نظرنا إلى ذكر اليوم كان أجير وحد، وهما متنافيان لتنافي لوازمهما، فإن ذكر العمل يوجب عدم وجوب الأجرة ما لم يعمل، وذكر الوقت يوجب وجوبها عند تسليم النفس في المدة، وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات؛ ولذلك عدلنا عن الحقيقة التي هي التأقيت إلى المجاز الذي هو التعجيل، كذا في العناية وغيرها.

أقول: يشكل هذا بمسألة الراعي فإنه يجتمع فيها العمل والوقت، وتصح الإجارة بالاتفاق، ولا يحمل الوقت على غير معناه

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٣٠

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٣١

الحقيقي في قول أحد، بل يعتبر الأجير أجيرا مشتركا إن وقع ذكر العمل أولا، وأجير وحد إن وقع ذكر المدة أولا، صرح بذلك في عامة المعتبرات سيما في الذخيرة والمحيط البرهاني. قال صاحب الكافي: وفي المسألة **إشكال هائل** على قول أبي حنيفة – رحمه الله –، فإنه جعل ذكر اليوم للتعجيل هنا حتى أجاز العقد، وفي مسألة المخاتيم جعل ذكر اليوم للتأقيت فأفسد العقد على ما سبق تقريره. **والجواب** أن ذكر اليوم حقيقة للتوقيت فيحمل عليه حتى يقوم الدليل على المجاز، وهنا قام الدليل على المجاز، وهو نقصان الأجر بسبب التأخير فعدلنا عن الحقيقة وصرنا إلى المجاز بهذا الدليل، ولم يقم مثل هذا الدليل ثمة فكان التوقيت مرادا ففسد العقد. انتهى كلامه.

وزاد عليه تاج الشريعة سؤالا **وجوابا** فلخصهما صاحب العناية فقال بعد ذكر ذلك الإشكال. **والجواب** ورد بأن دليل المجاز قائم ثمة، وهو تصحيح العقد على تقدير التعجيل فيكون مرادا نظرا إلى ظاهر الحال. **والجواب** أن الجواز بظاهر الحال في حيز النزاع فلا بد من دليل زائد على ذلك وليس بموجود، بخلاف ما نحن فيه فإن نقصان الأجر دليل زائد على الجواز بظاهر الحال انتهى. أقول: يشكل **الجواب** المذكور عن ذلك **الإشكال بمسألة** أخرى مذكورة في المحيط البرهاني، وهي ما قال فيه، ولو قال إن خطته اليوم فلك درهم، وإن خطته غدا فلا أجر لك، قال محمد في الأمالي: إن خاطه في اليوم الأول فله درهم: وإن خاطه في اليوم الثاني فله أجر مثله لا يزاد على درهم في قولهم جميعا؛ لأن إسقاط الأجر في اليوم الثاني لا ينفي وجوبه في اليوم الأول، ونفي التسمية في اليوم الثاني لا ينفي أصل العقد فكان في اليوم الثاني عقدا لا تسمية فيه فيجب أجر المثل. انتهى لفظ المحيط.

فإن أبا حنيفة – رحمه الله – لم يفسد العقد في اليوم الأول في هاتيك المسألة كما أفسده في حالة الانفراد مع أنه لم يقم فيها دليل على المجاز كما قام دليل عليه فيما نحن فيه." (١)

"لأن الكتابة فك الحجر مع قيام الملك ضرورة التوسل إلى المقصود، والتزوج ليس وسيلة إليه، ويجوز بإذن المولى لأن الملك له (ولا يهب ولا يتصدق إلا بالشيء اليسير) لأن الهبة والصدقة تبرع وهو غير مالك ليملكه، إلا أن الشيء اليسير من ضرورات التجارة لأنه لا يجد بدا من ضيافة وإعارة ليجتمع عليه المجاهزون.

ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته وتوابعه (ولا يتكفل) لأنه تبرع محض، فليس من ضرورات التجارة والاكتساب ولا يملكه بنوعيه نفسا ومالا لأن كل ذلك تبرع (ولا يقرض) لأنه تبرع ليس من توابع الاكتساب (فإن وهب

ـــــــQرجع إلى العمل بكونها معاوضة فيما دخل في صلب العقد وبكونها إعتاقا في غير ما دخل فيه رعاية للشبهين رجع هذا الوجه إلى الوجه الأول.

وأما وجهه الثاني فلأن التقييد بقوله في حق هذا الشرط لا يدفع **الإشكال المذكور**. إذ لقائل أن يقول: إذا كان لشبهه بالعتق أثر ينبغي أن يعتبر إعتاقا في غير هذا الشرط أيضا

(قوله لأن الكتابة فك الحجر مع قيام الملك ضرورة التوسل إلى المقصود والتزوج ليس وسيلة إليه) قال بعض الفضلاء: تأمل

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٣٣/٩

هل يمكن تعميم هذا الدليل لعدم جواز تزويج المكاتبة نفسها؟ وقال: ولا يخفى أنه لا يمكن انتهى.
أقول: بل يمكن تعميمه له، إذ الظاهر أن مدار حكمه بأنه لا يمكن هو أن المكاتبة بتزويج نفسها تتملك المهر فيصير ذلك وسيلة إلى اكتساب المال الذي هو المقصود من الكتابة، ومأخذ ذلك ما ذكره المصنف فيما سيأتي في تعليل مسألة جواز تزويج المكاتب أمته بقوله لأنه اكتساب المال فإنه يتملك به المهر فيدخل تحت العقد انتهى. لكنه ليس بتام، فإن بين تزويج المكاتبة نفسها وتزويج المكاتب أمته فرقا كما صرحوا به في أثناء شرح مسألة تزويج المكاتب أمته فيما سيأتي، وقد أوضحه صاحب النهاية حيث سأل هناك بأن المكاتب لما ملك تزويج أمته بهذه العلة ينبغي أن تملك المكاتبة تزويج نفسها لوجود هذه العلة فيها لأنها تكسب به المهر وتسقط نفقتها عن نفسها.
ومع ذلك ذكر في باب جناية رقيق المكاتب وولده من كتاب عتاق المبسوط أن المكاتبة لا تتزوج بغير إذن المولى. وأجاب بأن تزويج المكاتبة نفسها ليس لاكتساب المال بل للتحصين والعفة، فإن مقصودها من تزويج نفسها شيء آخر سوى المال، فلذلك لم يكن هذا العقد مما يتناوله الفك الثابت بالكتابة. وقال: وبهذا وقع الفرق بين هذا وبين تزويج الأمة، وعزاه إلى المبسوط.
فتلخص من ذلك **الجواب** أن الدليل المذكور هاهنا يمكن تعميمه لعدم جواز تزويج المكاتبة نفسها أيضا كما لا يخفى تأمل تقف. نعم قول جماعة من الشراح وصاحب الكافي بعد قول المصنف والتزوج ليس وسيلة إليه بل فيه التزام المهر والنفقة يشعر باختصاص هذا الدليل بالمكاتب، فإن التزام المهر والنفقة إنما يتصور في حق المكاتب دون المكاتبة، لكن الكلام في إمكان تعميم الدليل الواقع في عبارة المصنف، ثم إن الدليل الأظهر الخالي عن شائبة توهم الاختصاص بالمذكر ما ذكره صاحب البدائع حيث قال: ولا يجوز للمكاتب أن يتزوج." (١)
"والظاهر أن الإنسان لا يلتزم المال بمقابلة ما يستحق حريته وصار كما إذا طلق امرأته ثنتين ثم طلقها ثلاثا على ألف كان جميع الألف بمقابلة الواحدة الباقية لدلالة الإرادة، كذا هاهنا، بخلاف ما إذا تقدمت الكتابة وهي المسألة التي تليه لأن البدل مقابل بالكل إذ لا استحقاق عنده في شيء فافترقا قال (وإن دبر مكاتبته صح التدبير) لما بينا.
(ولها الخيار، إن شاءت مضت على الكتابة، وإن شاءت عجزت نفسها وصارت مدبرة) لأن الكتابة ليست بلازمة في جانب المملوك، فإن مضت على كتابتها فمات المولى ولا مال له غيرها فهي بالخيار إن شاءت سعت في ثلثي مال الكتابة أو ثلثي قيمتها عند أبي حنيفة. وقالا: تسعى في الأقل منهما، فالخلاف في هذا الفصل في الخيار بناء على ما ذكرنا. أما المقدار فمتفق عليه، ووجهه ما بينا.

قال (وإذا أعتق المولى مكاتبه عتق بإعتاقه) لقيام ملكه فيه (وسقط بدل الكتابة) لأنه ما التزمه إلا مقابلا بالعتق وقد حصل له دونه فلا يلزمه،
ـــــــــــQأقول: في **الجواب** إشكال، لأن القول بإبقاء الكتابة فيها بعد أن عتق كلها بالتدبير ينافي قول المصنف، وعندهما لما

---
(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٧٤/٩

عتق كلها بعتق بعضها فهي حرة، إذ الظاهر أن الحرية والكتابة لا يجتمعان في شخص واحد في حالة واحدة، فأنى يتصور إبقاء الكتابة فيها بعد أن صارت حرة عندهما.

فإن قلت: المراد إبقاء حكم الكتابة لا إبقاء حقيقتها والمنافي للحرية هو الثاني دون الأول. قلت: لو أبقى حكم الكتابة لأبقى تأجيلها لأنه من خصائصها. ولهذا قال في الكافي في تقرير دليل الإمامين هنا. وعندهما لما عتق كله بعتق ثلثه لأن الإعتاق لا يتجزأ عندهما بطلت الكتابة وبطل الأجل لأنه من خصائص الكتابة وبقي أصل المال عليه غير مؤجل إلخ.

ولو أبقى تأجيلها لزم أن لا يتم قولهما فتختار الأقل لا محالة، فلا معنى للتخيير لجواز أن تختار الأكثر المؤجل لكون أدائه أيسر من أداء الأقل المعجل كما مر في بيان دليل أبي حنيفة فيكون هذا هو المعنى للتخيير فلا تنقطع مادة **الإشكال** (قوله والظاهر أن الإنسان لا يلتزم المال بمقابلة ما يستحق حريته) أقول: لمانع أن يمنع هذه المقدمة، فإنه لا يلزم من مجرد استحقاق الحرية حقيقة الحرية، والثابت في المدبرة في الحال مجرد استحقاق الحرية دون حقيقتها فجاز أن يحتاج إلى استفادة حقيقتها عاجلا فتلتزم المال بمقابلتها؛ ألا ترى أنه يجوز للمولى أن يكاتب أم ولده بالإجماع مع استحقاقها حرية الكل." (١)

"قال (وإذا عجز المكاتب عاد إلى أحكام الرق) لانفساخ الكتابة (وما كان في يده من الأكساب فهو لمولاه) لأنه ظهر أنه كسب عبده، وهذا لأنه كان موقوفا عليه أو على مولاه وقد زال التوقف.

قال (فإن مات المكاتب وله مال لم تنفسخ الكتابة وقضى ما عليه من ماله وحكم بعتقه في آخر جزء من أجزاء حياته وما بقي فهو ميراث لورثته ويعتق أولاده) وهذا قول علي وابن مسعود - رضي الله عنهما -، وبه أخذ علماؤنا - رضي الله عنهم -. وقال الشافعي - رحمه الله -: تبطل الكتابة ويموت عبدا وما تركه لمولاه، وإمامه في ذلك زيد بن ثابت - رضي الله عنه -، ولأن المقصود من الكتابة عتقه وقد تعذر إثباته فتبطل، وهذا لأنه لا يخلو إما أن يثبت بعد الممات مقصودا أو يثبت

ــــــQ- رضي الله عنه - بأن الأثر المروي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - على ما ذكر في الكتاب يعارضه فسقط الاحتجاج بها: أي بالآثار للتعارض، لأن الآثار إذا تعارضت وجهل التاريخ سقطت فيصار إلى ما بعدها من الحجة فيبقى ما قالاه من الدليل بأن سبب الفسخ قد تحقق إلخ سالما عن المعارض فيثبت الفسخ به، كذا في عامة الشروح.

أقول: هنا إشكال، لأن ما قالاه من الدليل المعقول راجع إلى القياس على مقتضى ما صرحوا به في كتب الأصول عند بيان انحصار الأدلة الشرعية في الأربعة من أن الاستدلال بالمعقول راجع إلى القياس، وقد صرح به صاحب غاية البيان هاهنا أيضا حيث قال: إن الآثار متعارضة والتاريخ مجهول فيصار إلى ما بعدها من الدليل وهو القياس انتهى.

وقد تقرر في الأصول أيضا أن القياس لا يجري في المقادير، وما نحن فيه من قبيل المقادير كما أفصح عنه كثير من الشراح حيث قالوا: وما رويناه من حديث ابن عمر كالمروي عن النبي - عليه الصلاة والسلام -، لأن ما يقوله الصحابي من المقادير يحمل على السماع لأنه لا يدركه القياس انتهى.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/١٩٠

فإذا تعارضت الآثار فيما نحن فيه وتساقطت كما قالوا ولم يصح القياس في المقادير كما تقرر في الأصول والفروع فكيف ينتهض ما قالاه من الدليل المعقول الذي مرجعه إلى القياس حجة لهما في إثبات ما ذهبا إليه في **جواب** هذه المسألة فليتأمل

(قوله وقال الشافعي: تبطل الكتابة ويموت عبدا. وما تركه لمولاه وإمامه في ذلك زيد بن ثابت – رضي الله عنها –، ولأن المقصود من الكتابة عتقه وقد تعذر إثباته فتبطل) قال صاحب العناية في شرح هذا المحل: وقال الشافعي: تبطل الكتابة ويموت عبدا وما تركه فلمولاه، وهو قول زيد بن ثابت – رضي الله عنه –، واستدل لذلك بالمعقول بأن المقصود من الكتابة عتقه وعتقه باطل والمقصود منها كذلك انتهى.

ورد عليه بعض الفضلاء بأن قوله واستدل لذلك بالمعقول إلخ لا يطابق المشروح لدلالته، على أنه استدل بأثر زيد وبالمعقول حيث قال المصنف: ولأن المقصود بالواو العاطفة انتهى.

أقول: بل هو مطابق للمشروح فإن الواو في قوله واستدل." (١)

"الولاء على موالي الأم، وإذا بقيت واتصل بها الأداء مات حرا وانتقل الولاء إلى موالي الأب، وهذا فصل مجتهد فيه فينفذ ما يلاقيه من القضاء فلهذا كان تعجيزا.

قال (وما أدى المكاتب من الصدقات إلى مولاه ثم عجز فهو طيب للمولى لتبدل الملك) فإن العبد يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق، وإليه وقعت الإشارة النبوية في حديث بريرة – رضي الله عنهما – «هي لها صدقة ولنا هدية» وهذا بخلاف ما إذا أباح للغني والهاشمي، لأن المباح له يتناوله على ملك المبيح، ونظيره المشتري شراء فاسدا إذا أباح لغيره لا يطيب له ولو ملكه يطيب، ولو عجز قبل الأداء إلى المولى فكذلك **الجواب**، وهذا عند محمد ظاهر لأن بالعجز يتبدل الملك عنده، وكذا عند أبي يوسف، وإن كان بالعجز يتقرر ملك المولى عنده

ـــــــQالعناية في حل هذا المحل: لأن هذا القضاء يقرر حكم الكتابة، وكل ما يقرر شيئا لا يبطله. أما أنه يقرر حكم الكتابة فلأن الكتابة تستلزم إلحاق الولد بموالي الأم وإيجاب العقل عليهم على وجه يحتمل أن يعتق المكاتب فينجر ولاء ابنه إلى مواليه، لأن الولاء كالنسب والنسب إنما يثبت من قوم الأم عند تعذر إثباته من الأب، حتى لو ارتفع المانع من إثباته منه، كما إذا أكذب المكاتب الملاعن نفسه عاد النسب إليه فكذلك الولاء، فكان إيجاب العقل من لوازمها، وثبوت اللازم يقرر ثبوت ملزومه.

وأما أن كل ما يقرر شيئا لا يبطله فلئلا يعود على موضوعه بالنقض انتهى كلامه. أقول: في تقريره نوع **إشكال على** طريق أهل المعقول فإن قوله ثبوت اللازم يقرر ثبوت ملزومه ممنوع، إذ لا يلزم من ثبوت اللازم ثبوت الملزوم لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم، ولا شك أن تحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص، والظاهر فيما نحن فيه عموم اللازم لأن إيجاب العقل على موالي الأم يتحقق في صورة أن يقضي بعجز المكاتب كما يتحقق في صورة أن يبقى على كتابته فلا يتم التقريب.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٠٨/٩

ثم أقول: يمكن دفعه بأن اللازم هاهنا ليس مطلق إيجاب العقل على موالي الأم، بل إيجابه عليهم على وجه يحتمل أن يعتق المكاتب فيجر ولاء ابنه إلى مواليه وإيجابه عليهم على ذلك الوجه لازم مساو لصورة إبقاء الكتابة، إذ في صورة القضاء بالعجز ينتفي هذا اللازم بانتفاء جزئه وهو احتمال جر الولاء كما صرح به في المسألة الآتية، ولكن بقي هاهنا شيء، وهو أن المانع أن يمنع ثبوت هذا اللازم المقيد فيما نحن فيه، لأن ثبوته فيه يتوقف على أن لا يكون القضاء بموجب جناية الولد على عاقلة الأم قضاء بعجز المكاتب وهو أول المسألة، فلا يخلو التعليل المذكور عن نوع المصادرة فتأمل

(قوله وما أدى المكاتب من الصدقات إلى مولاه ثم عجز فهو طيب للولي لتبدل الملك) وتبدل الملك بمنزلة تبدل العين في الشريعة، كذا في الكافي وعامة الشروح. فإن قيل: إن ملك." (١)

"قال (فإن ولدت بعد عتقها لأكثر من ستة أشهر ولدا فولاؤه لموالي الأم) لأنه عتق تبعا للأم لاتصاله بها بعد عتقها فيتبعها في الولاء ولم يتيقن بقيامه وقت الإعتاق حتى يعتق مقصودا (فإن أعتق الأب جر ولاء ابنه وانتقل عن موالي الأم إلى موالي الأب) لأن العتق هاهنا في الولد يثبت تبعا للأم، بخلاف الأول، وهذا لأن الولاء بمنزلة النسب قال - عليه الصلاة والسلام - «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث» ثم النسب إلى الآباء فكذلك الولاء والنسبة إلى موالي الأم كانت لعدم أهلية الأب ضرورة، فإذا صار أهلا عاد الولاء إليه؛ كولد الملاعنة ينسب إلى قوم الأم ضرورة، فإذا أكذب الملاعن نفسه ينسب إليه، بخلاف ما إذا أعتقت المعتدة عن موت أو طلاق فجاءت بولد لأقل من سنتين من وقت الموت أو الطلاق حيث يكون الولد مولى لموالي الأم وإن أعتق الأب لتعذر إضافة العلوق إلى ما بعد الموت والطلاق البائن لحرمة الوطء وبعد الطلاق الرجعي لما أنه يصير مراجعا بالشك فأسند إلى حالة النكاح فكان الولد موجودا عند الإعتاق فعتق مقصودا

(وفي الجامع الصغير

ــــــــبها اهـ.

والظاهر منه أن يصير الحمل معتقا تبعا ألبتة لا مقصودا فليتأمل في التوفيق (قوله فإن أعتق الأب جر ولاء ابنه وانتقل عن موالي الأم إلى موالي الأب) قال في الكافي: فإن قيل: الولاء كالنسب والنسب لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته فكذا الولاء يجب أن لا ينفسخ بعد ثبوته. قلنا: لا ينفسخ، ولكن حدث ولاء أولى منه فقدم عليه كما نقول في الأخ إنه عصبة فإذا حدث من هو أولى منه في الإرث لا يبطل تعصيبه ولكن يقدم عليه اهـ. وذكر في غاية البيان أيضا هذا السؤال والجواب نقلا عن الشيخ أبي نصر. أقول: في الجواب إشكال، وهو أنه لو لم ينفسخ الولاء بل قدم عليه ولاء أولى منه في الإرث لزم أن ترث موالي الأم عند انقطاع موالي الأب بعد انتقال الولاء عن مواليها إلى مواليه كما هو الحال في العصبة الأدنى عند انقطاع العصبة الأولى منه كالأخ عند عدم الابن والأب، ولم يرو عن أحد أن يرث موالي الأم بالولاء في حال بعد أن انتقل عنهم

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢١٣/٩

الولاء بالجر (قوله بخلاف ما إذا أعتقت المعتدة عن موت أو طلاق فجاءت بولد لأقل من سنتين من وقت الموت أو الطلاق إلخ) .

قال صاحب النهاية ومعراج الدراية: قول المصنف هذا إلخ يتعلق بقوله فإذا صار أهلا عاد الولاء إليه: يعني إذا ولدت بعد عتقها لأكثر من ستة أشهر ثم أعتق الأب يجر ولاء ابنه من موالي الأم إلى موالي نفسه، بخلاف ما إذا ولدت الأمة المعتدة عن موت أو طلاق حيث لا يجر ولاء ابنه إلى موالي نفسه، وإن كانت الولادة بعد عتقها لأكثر من ستة أشهر بل يكون ولاء الولد لموالي أمه." (١)

"(وإن أكره على أن يأكل الميتة أو يشرب الخمر، إن أكره على ذلك بحبس أو ضرب أو قيد لم يحل له إلا أن يكره بما يخاف منه على نفسه أو على عضو من أعضائه، فإذا خاف على ذلك وسعه أن يقدم على ما أكره عليه) وكذا على هذا الدم ولحم الخنزير، لأن تناول هذه المحرمات إنما يباح عند الضرورة كما في المخمصة لقيام المحرم فيما وراءها، ولا ضرورة إلا إذا خاف على النفس أو على العضو، حتى لو خيف على ذلك بالضرب وغلب على ظنه يباح له ذلك (ولا يسعه أن يصبر على ما توعد به، فإن صبر حتى أوقعوا به ولم يأكل فهو آثم)

ـــــــQوقدم الأول لأن حق العبد مقدم لحاجته انتهى.

أقول: فيه كلام، وهو أنه قد ذكر في هذا الفصل حكم الإكراه الواقع في حقوق العباد أيضا كما في مسألة الإكراه على إتلاف مال مسلم بأمر يخاف منه على نفسه أو على عضو من أعضائه، وكما في مسألة الإكراه بقتل على قتل غيره فلم يتم ما ذكروه بالنظر إلى مثل ذلك، فالأشبه ما ذكره صاحب غاية البيان حيث قال: إنما فصل بفصل لأن ما تقدم مما يحل فعله قبل الإكراه، ومسائل الفصل ليست كذلك لأنها محظورة قبل الإكراه في حالة السعة (قوله حتى لو خيف على ذلك بالضرب وغلب على ظنه يباح له ذلك إلخ) أقول: في قوله يباح له ذلك إشكال، فإن المباح ما استوى طرفا فعله وتركه كما تقرر في علم الأصول، وفيما نحن فيه إذا خيف على النفس أو على العضو كان طرفا الفعل راجحا بل فرضا كما صرح به في كتب الأصول، فإطلاق المباح على ذلك مع كونه منافيا لما تقرر عندهم في تفسير معنى المباح مخالف لما صرحوا به في كتب الأصول من كون ذلك فرضا لذلك فتأمل (قوله ولا يسعه أن يصبر على ما توعد به، فإن صبر حتى أوقعوا به ولم يأكل فهو آثم) قال في العناية: فإن قيل: إضافة الإثم إلى ترك المباح من باب فساد الوضع وهو فساد.

فالجواب أن المباح إنما يجوز تركه، والإتيان به إذا لم يترتب عليه محرم، وهاهنا قد ترتب عليه قتل النفس المحرم فصار الترك حراما، لأن ما أفضى إلى الحرام حرام انتهى.

أقول: في الجواب بحث، لأنه إن أريد به أن المباح هاهنا حال كونه مباحا صار تركه حراما لإفضائه إلى الحرام فهو ممنوع جدا؟ كيف والمباح ما استوى طرفا فعله وتركه وما صار طرف تركه حراما لا يستوي طرفاه قطعا، فلو صار تركه حراما حال كونه مباحا لزم اجتماع استواء الطرفين وعدمه في محل واحد في حالة واحدة وهو محال وإن أريد به أن ما كان مباحا في حالة قد يصير تركه حراما في حالة أخرى لعلة تقتضي ذلك فينقلب واجبا فهو مسلم ولكن ما نحن فيه ليس من هذا

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٢٢٢

القبيل، لأن نحو أكل الميتة وشرب الخمر إنما كان مباحا حالة الاضطرار دون حالة الاختيار كما صرحوا به. ولا شك أن." (١)

"لأنه لما أبيح كان بالامتناع عنه معاونا لغيره على هلاك نفسه فيأثم كما في حالة المخمصة. وعن أبي يوسف أنه لا يأثم لأنه رخصة إذ الحرمة قائمة فكان آخذا بالعزيمة. قلنا: حالة الاضطرار مستثناة بالنص وهو تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا محرم فكان إباحة لا رخصة إلا أنه إنما يأثم إذا علم بالإباحة في هذه الحالة، لأن في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل فيه كالجهل بالخطاب في أول الإسلام أو في دار الحرب. .

قال (وإن أكره على الكفر بالله تعالى والعياذ بالله أو سب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بقيد أو حبس أو ضرب لم يكن ذلك إكراها حتى يكره بأمر

ـــــــQصيرورة تركه حراما إنما هي في حالة الاضطرار أيضا، إذ في حالة الاختيار يصير تركه واجبا قطعا فلزم أن تجتمع إباحته وحرمة تركه في حالة واحدة، فلا يتصور الانقلاب من الإباحة إلى الوجوب بحسب الحالتين فيما نحن فيه.

لا يقال: سبب استواء الطرفين فيما نحن فيه هو الإباحة الأصلية حيث لم يتناوله النص المحرم باستثناء حالة الاضطرار، وسبب حرمة الترك فيه المستلزمة لعدم استواء الطرفين إنما هو إفضاء الترك فيه إلى قتل النفس المحرم أو إلى قطع العضو المحرم، فلا استحالة في اجتماع استواء الطرفين وعدم استوائهما فيه في حالة واحدة لأنا نقول: استواء الطرفين وعدم استوائهما متناقضان قطعا، فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد في حالة واحدة، سواء كانا مستندين إلى سبب واحد أو إلى سببين، ونظير هذا ما حققه الفاضل الشريف في شرح المواقف في مباحث العلة والمعلول، فإنه لما استدلوا على أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين بأنه لو علل بهما لكان محتاجا إلى كل واحدة منهما ومستغنيا عن كل واحدة منهما في زمان واحد.

قال: لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة منهما هو عليتها له، ومنشأ عدم الاحتياج إليها علية الأخرى له فلا استحالة في اجتماعهما. لأنا نقول: احتياج الشيء إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان، فلا يجتمعان سواء كانا مستندين إلى سبب واحد أو إلى سببين انتهى كلامه.

فقد ظهر بما قررناه ما في كلام بعض الفضلاء أيضا في هذا المقام فلينظر إليه وليتأمل فيه (قوله إلا أنه إنما يأثم إذا علم بالإباحة في هذه الحالة) قال تاج الشريعة: هذا جواب إشكال كأنه يقول: إذا ثبت إباحته ينبغي أن لا يأثم، إذ الإنسان لا يأثم بترك المباح. فأجاب عنه بأنه يأثم إذا علم بالإباحة ولم يأكل حتى تلف لأنه يصير ساعيا في إتلاف نفسه انتهى، واقتفى أثره الشارح العيني.

أقول: لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن كلام المصنف هذا لا يصلح أن يكون جوابا عن ذلك الإشكال، إذ لا ممانعة للعلم في أن لا يأثم الإنسان بترك المباح، فإن المباح من حيث إنه مباح لا يأثم الإنسان بتركه وإن علم إباحته، بل بالعلم

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٣٩/٩

بإباحته ينكشف عدم الإثم في تركه، فكيف يحصل **الجواب** بقوله إلا أنه إنما يأثم إذا علم بالإباحة في هذه الحالة عما يقال إذا ثبت إباحته ينبغي أن لا يأثم، إذ الإنسان لا يأثم بترك المباح، فالوجه أن قول المصنف هذا إنما هو لبيان." (١)

"بخلاف الأقوال، لأن اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه (إلا إذا كان فعلا يتعلق به حكم يندرئ ـــــــفسخه فلا يكون في إعادة الثانية فائدة إلا تجرد كونها توطئة لقوله دون الأفعال. وثانيهما أنه لا يناسب حينئذ إدراج ما يتمحض ضررا من الأقوال كالطلاق والعتاق، والإقرار في المسائل المتفرعة على هذا الأصل وهو قوله وهذه المعاني الثلاثة توجب الحجر في الأقوال، وقد أدرجه فيها في الكتاب حيث قال فيما بعد: والصبي والمجنون لا يصح عقودهما ولا إقرارهما ولا يقع طلاقهما ولا عتاقهما.

وصرح الشارح المزبور وغيره هناك بأن تلك المسائل ذكرت تفريعا على الأصل المذكور، وقد وقع التصريح بفاء التفريع في مختصر القدوري في قوله فالصبي والمجنون لا يصح عقودهما ولا إقرارهما، ولا يقع طلاقهما ولا عتاقهما بعد قوله وهذه المعاني الثلاثة توجب الحجر في الأقوال دون الأفعال فتعين التفريع بنفس عبارته.

فالوجه عندي أن اللام في الأقوال في قوله توجب الحجر في الأقوال للجنس، وأن المراد بإيجاب الحجر في قوله توجب الحجر في الأقوال ما يعم إيجاب التوقف على الإجازة كما في الأقوال المترددة بين النفع والضر، وإيجاب الإعدام من الأصل كما في الأقوال المتمحضة للضرر فلا يحتاج إلى إخراج هذا القسم: أعني ما تمحض ضررا عن الأقوال المذكورة في الأصل المسفور، بل هذا القسم أيضا داخل في جنس الأقوال فيشمله ذلك الأصل فيناسب تفريع المسائل الآتية بأسرها عليه، ولا يضر عدم تحقق الحجر في الأقوال التي تتمحض نفعا، لأن تحقق الحجر في جنس الأقوال لا يقتضي تحققه في جميع أفرادها فصار الأصل المزبور مجملا وما فرع عليه من المسائل تبيينا له، فما جعل في تلك المسائل مما يحجر فهو داخل تحت حكم الحجر، وما لا فلا تأمل تقف (قوله بخلاف الأقوال لأن اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه) أقول: فيه إشكال، لأن الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر كلها من الأقوال المعتبرة في الشرع مع أن القصد ليس بشرط لاعتبارها في الشرع، ألا يرى أن طلاق العاقل البالغ هازلا، وكذا عتاق الحر البالغ العاقل هازلا، وكذا يمينه هازلا ونذره هازلا صحيح معتبر في الشرع على ما صرحوا به في مواضعها سيما في مباحث الهزل من كتب الأصول، مع أن الهزل ينافي القصد لا محالة، فإن عدم القصد والإرادة معتبر في نفس مفهوم الهزل.

وقال في العناية: فإن قيل: الأقوال موجودة حسا ومشاهدة فما بالها شرط اعتبارها موجودة شرطا بالقصد دون الأفعال؟ **فالجواب** من وجهين: أحدهما أن الأقوال الموجودة حسا ومشاهدة ليست عين مدلولاتها بل هي دلالات عليها، ويمكن تخلف المدلول عن دليله فيمكن أن يجعل القول الموجود بمنزلة المعدوم بخلاف الأفعال فإن الموجود منها عينها، فبعدما وجدت لا يمكن أن تجعل غير موجودة. والثاني أن القول قد يقع صدقا وقد يقع كذبا وقد يقع جدا وقد يقع هزلا." (٢)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٢٤٠

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٢٥٦

"المولى. قالوا: ولا بأس للمرأة أن تتصدق من منزل زوجها بالشيء اليسير كالرغيف ونحوه؛ لأن ذلك غير ممنوع عنه في العادة. .

قال (وله أن يحط من الثمن بالعيب مثل ما يحط التجار) ؛ لأنه من صنيعهم، وربما يكون الحط أنظر له من قبول المعيب ابتداء، بخلاف ما إذا حط من غير عيب؛ لأنه تبرع محض بعد تمام العقد فليس من صنيع التجار، ولا كذلك المحاباة في الابتداء؛ لأنه قد يحتاج إليها على ما بيناه

(وله أن يؤجل في دين وجب له) ؛ لأنه من عادة التجار. .

قال (وديونه متعلقة برقبته يباع للغرماء إلا أن يفديه المولى) وقال زفر والشافعي: لا يباع ويباع كسبه في دينه بالإجماع. لهما أن غرض المولى من الإذن تحصيل مال لم يكن لا تفويت مال قد كان له،
ـــــــQقوله هذا

. (قوله وديونه متعلقة برقبته يباع للغرماء) أي يبيعه القاضي لدين الغرماء بغير رضا المولى. فإن قيل: ما وجه البيع على قول أبي حنيفة وهو لا يرى الحجر على الحر العاقل بسبب الدين وبيع القاضي العبد بغير رضا مولاه حجر عليه. أجيب بأن ذلك ليس بحجر عليه؛ لأنه كان قبل ذلك محجورا عن بيعه، إذ لا يجوز للمولى بيع العبد المديون بغير رضا الغرماء وحجر المحجور غير متصور فكان كالتركة المستغرقة بالدين في جواز أن يبيعها القاضي على الورثة إن امتنعوا عن قضاء الدين فإنه لا يعد حجرا لكونهم محجورين عن بيعها قبل ذلك بغير رضا الغرماء، كذا في العناية وعامة الشروح، وعزاه في النهاية ومعراج الدراية إلى الذخيرة. أقول: في **الجواب** نظر؛ لأنه لا يحسم مادة الإشكال، إذ لسائل أن يعيد الكلام إلى كونه محجورا عن بيعه قبل ذلك، فإنه يقتضي الحجر على الحر العاقل بسبب الدين فيشكل على أصل أبي حنيفة.
ثم إن الفرق بينه وبين التركة المستغرقة بالدين ظاهر، إذ لا يثبت الملك للورثة في التركة المستغرقة بالدين؛ لأن حق الغريم يقدم على حق الوارث، ولهذا إذا أعتق الورثة عبدا من التركة المستغرقة بالدين لا ينفذ إعتاقهم، بخلاف العبد المأذون له فإن ملك المولى فيه باق ولهذا ينفذ إعتاقه إياه، وسيأتي ذلك كله في الكتاب، فسبب كون الورثة محجورين عن بيع التركة المستغرقة بالدين إنما هو عدم كونها مملوكة لهم فلا ينتقض به أصل أبي حنيفة، وهو أن لا يرى الحجر بسبب الدين.
وأما كون المولى محجورا عن بيع عبده المأذون له فلا سبب له سوى الدين فيلزم أن ينتقض به أصله كما لا يخفى فتأمل
(قوله إلا أن يفديه المولى) قال صاحب العناية: وقوله إلا أن يفديه المولى إشارة إلى أن البيع إنما يجوز إذا كان المولى حاضرا؛ لأن اختيار الفداء من الغائب غير متصور اهـ. أقول: فيه بحث لأن قوله إلا أن يفديه المولى إنما يشير إلى أن عدم جواز البيع عند الفداء كما هو الحاصل من الاستثناء؛ لأنه إنما يتصور إذا كان المولى حاضرا بناء على أن اختيار الفداء من الغائب غير متصور، وأما أن البيع إنما يجوز إذا كان المولى حاضرا فلا إشارة في قوله المذكور إليه؛ لأن الفداء من المولى إنما يتصور

عند حضور المولى أو نائبه.

وأما عدم الفداء منه فكما يتصور عند حضور المولى أو نائبه كذلك يتصور عند غيبتهما أيضا كما لا يخفى. والبيع إنما يجوز فيما إذا لم يقع الفداء من المولى كما هو الحاصل من الباقي بعد الثنيا في المسألة المذكورة، فلما تصور عدم الفداء في كل من صورتي الحضور والغيبة احتمل جواز البيع في كل من تينك الصورتين أيضا فمن أين حصلت الإشارة إلى انحصار جوازه في صورة حضور المولى؟ نعم البيع إنما يجوز إذا كان المولى حاضرا كما صرحوا به في الشروح وعامة المعتبرات حيث قالوا: هذا إذا كان المولى حاضرا.

فأما إذا كان غائبا." (١)

"لانسد باب الانتفاع بكسبه فيختل ما هو المقصود من الإذن ولهذا لا يمنع ملك الوارث والمستغرق يمنعه. .

قال (وإذا با ع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز) ؛ لأنه كالأجنبي عن كسبه إذا كان عليه دين يحيط بكسبه (وإن باعه بنقصان لم يجز مطلقا) ؛ لأنه متهم في حقه، بخلاف ما إذا حابى الأجنبي عند أبي حنيفة؛ لأنه لا تهمة فيه، وبخلاف ما إذا با ع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده،

ــــــQفي قولهم جميعا كما صرح به في الكافي وسائر الكتب المعتبرة، إلا أنه اكتفى بذكر قوله بماله ولم يذكر ورقبته بناء على ما ذكرناه آنفا من أن تعلق الديون بكسبه مقدم على تعلقها برقبته، وإذا لم تحط الديون بماله يتعين عدم إحاطتها برقبته فلم يحتج إلى ذكر الثاني بعد ذكر الأول، وما وقع في عامة الكتب فمن قبيل التصريح بما علم التزاما لمجرد الاحتياط.

ثم اعلم أن هذا الذي ذكره المصنف هاهنا هو حكم القسم الثاني من الأقسام الثلاثة المار ذكرها في التقسيم الذي نقلناه عن العناية فيما قبل، وحكم القسم الأول منها ما ذكر في الكتاب من قبل بقوله وإذا لزمته ديون تحيط بماله ورقبته لم يملك المولى ما في يده، ولو أعتق من كسبه عبدا لم يعتق عند أبي حنيفة، وقالا: يملك ما في يده ويعتق وعليه قيمته.

وأما حكم القسم الثالث منها فلم يذكر في الكتاب قط، وعن هذا قال صاحب العناية. وأما الثالث فلم يذكره في الكتاب، ونقل بعض الشارحين عن بيوع الجامع الصغير أن العتق فيه جائز اهـ. وأراد ببعض الشارحين صاحب غاية البيان فإنه قال: قال في بيوع الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة في رجل أذن لعبده في التجارة فاشترى عبدا يساوي ألفا وهو يساوي ألفا وعلى الأول ألف درهم دينا فأعتق المولى العبد المشترى فعتقه جائز، وإن كان الدين ألفي درهم مثل قيمتهما لم يجز عتقه، وقال أبو يوسف ومحمد: عتقه جائز في الوجهين جميعا اهـ. أقول: في جواز عتقه عند أبي حنيفة في الوجه الأول من هذين الوجهين المذكورين في بيوع الجامع الصغير وهو القسم الثالث من الأقسام المار ذكرها **إشكال على** مقتضى دليله المذكور في الكتاب لإثبات مذهبه في القسم الخلافي الذي ذكر في الكتاب أولا وفي الجامع الصغير ثانيا، فإن حاصل ذاك الدليل أن ملك المولى إنما يثبت خلافه عن العبد عند فراغه عن حاجته، والمال الذي أحاط به الدين مشغول بحاجته فلا يخلفه فيه فلا يثبت فيه الملك، وإذا لم يثبت فيه الملك لم يجز إعتاقه. ولا يخفى أن جميع مقدمات ذلك الدليل جارية

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٩٢/٩

بعينها فيما إذا أحاطت الديون بكسبه دون رقبته فينبغي أن لا يجوز إعتاقه فيه أيضا

. (قوله وإذا باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز؛ لأنه كالأجنبي عن كسبه إذا كان عليه دين) أقول: في هذا التعليل شيء، وهو أن الظاهر أن جواب هذه المسألة باتفاق أصحابنا كما يدل عليه عدم ذكر الخلاف في الكتاب، وقد صرح به في غاية البيان حيث قال: اعلم أن العبد المأذون المديون إذا باع من مولاه شيئا بمثل قيمته جاز باتفاق أصحابنا جميعا اهـ. وكونه كالأجنبي عن كسبه إذا كان عليه دين غير ظاهر على أصل أبي يوسف ومحمد، إذ قد مر في المسألة الأولى أنهما قالا: المولى يملك ما في يد العبد المأذون ولو أحاطت ديونه بماله ورقبته، ولهذا لو أعتق من كسبه عبدا يعتق عندهما فكيف يتم القول بأن المولى كالأجنبي عن كسبه إذا كان عليه دين على أصلهما حتى يتمشى التعليل المذكور على قولهم جميعا فليتأمل في التوجيه.

(قوله وبخلاف ما إذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده) قال صاحب النهاية: وهذا الخلاف متعلق بأول المسألة، وهو قوله وإذا باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز هذا على تقدير الواو في قوله وبخلاف اهـ. ورد عليه صاحب العناية حيث قال بعد نقل ذلك عنه.." (١)

"كان يتعلق بالعين (ولو باعه بأكثر من قيمته يؤمر بإزالة المحاباة أو بنقض البيع) كما بينا في جانب العبد؛ لأن الزيادة تعلق بها حق الغرماء. .

قال (وإذا أعتق المولى المأذون وعليه ديون فعتقه جائز) ؛ لأن ملكه فيه باق والمولى ضامن لقيمته للغرماء؛ لأنه أتلف ما تعلق به حقهم بيعا واستيفاء من ثمنه (وما بقي من الديون يطالب به بعد العتق) ؛ لأن الدين في ذمته وما لزم المولى إلا بقدر ما أتلف ضمانا فبقي الباقي عليه كما كان (فإن كان أقل من قيمته ضمن الدين لا غير) ؛ لأن حقهم بقدره بخلاف ما إذا أعتق المدبر وأم الولد المأذون لهما وقد ركبتهما ديون

ــــــQجاز، بخلاف ما إذا باع بالنقصان حيث لم يجز، وبخلاف ما إذا باع المريض، هذا على تقدير الواو في قوله وبخلاف اهـ.

والعجب أن صاحب العناية وإن لم يطلع على ما ذكرناه أولا من التوجيه الوجيه، إلا أن الظاهر أنه قد رأى توجيه صاحب معراج الدراية، ومع ذلك جزم بأنه معطوف بلا معطوف عليه بدون أن يبين الفساد في توجيه صاحب معراج الدراية. نعم في توجيهه تمحل لا يخفى، ولكن لا يخفى أيضا أنه ليس بأبعد وأقبح مما اختاره صاحب العناية نفسه حيث قال: والظاهر عدم الواو بجعله متعلقا بأول المسألة، وفي كلامه تعقيد إلى آخر ما ذكره كما سيأتي نقله وبيان حاله.

وقال صاحب النهاية بعد كلامه السابق: ويجوز أن يكون بدون الواو فيتعلق بحكم قوله المتصل به. وهو قوله بخلاف ما إذا حابى الأجنبي: أي أنه يجوز في كل حال: أعني إذا كانت المحاباة يسيرة أو فاحشة أو كان البيع بمثل القيمة، وبيع المريض

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٣٠١

من وارثه لا يجوز عند أبي حنيفة في كل حال من هذه الأحوال، وهذا أوجه، ولكن النسخة بالواو تأباه، اهـ كلامه. ورد عليه صاحب العناية كلامه هذا أيضا حيث قال بعد نقله أيضا عنه: قلت ذلك أوجه من حيث اللفظ بالقرب دون المعنى؛ لأن المفهوم من قوله بخلاف ما إذا حابى الأجنبي جواز المحاباة معه مطلقا، ولا يرد بيع المريض من وارثه بمثل القيمة إشكالا عليه حتى يحتاج إلى الجواب اهـ.

أقول: ليس هذا أيضا بوارد؛ لأنه كما يفهم من قوله بخلاف ما إذا حابى الأجنبي جواز المحاباة معه مطلقا، كذلك يفهم منه جواز بيعه منه بمثل القيمة، غير أن الأول مفهوم بالعبارة والثاني مفهوم بالدلالة؛ لأنه إذا جازت المحاباة معه فلأن جاز البيع منه بمثل القيمة أولى كما لا يخفى. وعن هذا قال صاحب العناية في تفسير قوله بخلاف ما إذا حابى الأجنبي: أي أنه يجوز في كل حال: أعني إذا كانت المحاباة يسيرة أو فاحشة أو كان البيع بمثل القيمة فإذن اتجهت المطالبة بالفرق بين بيع العبد من الأجنبي وبين بيع المريض من الوارث حيث جاز الأول دون الثاني، مع أن في كل منهما تعلق حق الغير بالمبيع فاحتاج إلى الجواب عنها بقوله بخلاف ما إذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده؛ لأن حق بقية الورثة تعلق بعينه:." (١)

"[كتاب الغصب]

الغصب في اللغة: أخذ الشيء من الغير على سبيل التغلب للاستعمال فيه

ـــــــQجملتها إقرار الصبي على مال نفسه، وإن لم يملك نفس الإقرار عليه فمسلم، ولكن لا يجدي هذا شيئا في دفع السؤال المذكور؛ لأن اللازم منه أن يملك الولي الإذن للصبي بالإقرار ولا كلام فيه، وإنما الكلام في أن تملك الصبي الإقرار على نفسه بإذن الولي ولاية متعدية من الولي إلى الصبي، والولاية المتعدية فرع الولاية القائمة والولي لا يملك نفس الإقرار على الصبي بالإجماع فلم تكن له ولاية قائمة في حق نفس الإقرار على الصبي فكيف تتعدى منه الولاية إلى الصبي في حق ذلك. ولا يخفى أن حديث أن يملك الولي الإذن بالتجارة وتوابعها في أثناء الجواب عن هذا الإشكال يصير لغوا من الكلام. ثم أقول: لعل الصواب في الجواب منع كون ولاية الصبي ولاية متعدية، إذ قد تقرر فيما مر أن الصبي يتصرف بأهليته والصبا ليس سبب الحجر لذاته بل لعدم هدايته، وإذن الولي إنما يكون دليلا على زوال ذلك المانع كما كان البلوغ دليلا عليه لا أنه يكتسب الولاية من إذنه، إلا أن الصبا لما كان من أسباب المرحمة بالحديث لم يؤهل الصبي أصلا لما هو ضار محض وأهل لما هو نفع محض قبل الإذن وبعده، وأهل لما هو دائر بين النفع والضر بعد الإذن فقط، والإقرار لما كان من توابع التجارة دار بين النفع والضر، إذ من لا يقبل إقراره يحترز الناس عن معاملته فيتضرر به فأهل الصبي له بعد الإذن وكانت ولايته عليه ذاتية لا متعدية من الولي، فتبصر فإن هذا توجيه حسن وجواب شاف تنحسم به مادة الإشكال بالكلية.

(كتاب الغصب)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٣٠٤

إيراد الغصب بعد الإذن في التجارة لوجهين: أحدهما أن الغصب من أنواع التجارة مآلا حتى أن إقرار المأذون لما صح بديون التجارة دون غيرها صح بدين الغصب، ولم يصح بدين المهر لكون الأول من التجارة دون الثاني فكان ذكر النوع بعد."
(١)

"وإنما ينتقل إلى القيمة بالانقطاع فتعتبر قيمته يوم الانقطاع. ولأبي حنيفة أن النقل لا يثبت بمجرد الانقطاع، ولهذا لو صبر إلى أن يوجد جنسه له ذلك، وإنما ينتقل بقضاء القاضي فتعتبر قيمته يوم الخصومة والقضاء بخلاف ما لا مثل له؛ لأنه مطالب بالقيمة بأصل السبب كما وجد فتعتبر قيمته عند ذلك. .

قال (وما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه) معناه العدديات المتفاوتة،

ـــــــــQتقتضي تأخير دليله إذ من عادة المصنف المستمرة أن يؤخر القوي عند ذكر الأدلة على الأقوال المختلفة ليقع المؤخر بمنزلة الجواب عن المقدم، وإن كان يقدم القوي في الأكثر عند نقل أصل الأقوال، وهذا مما لا سترة به عند من له قدم راسخ في معرفة أساليب كلام المصنف. وأما الوجه الثاني فلأن إثبات تلك الأقوال بحسب الترتيب الزماني مما لا يتعلق به نظر فقهي أصلا، فتغيير المصنف أسلوبه المقرر بمجرد ذلك الأمر الوهمي مما لا يناسب بشأنه الرفيع، فالوجه عندي أن المصنف جرى هاهنا أيضا على عادته المقررة من تأخير الأقوى فالأقوى عند ذكر الأدلة على الأقوال المختلفة ليحصل الجواب من المتأخر للمتقدم كما حصل هاهنا أيضا ذلك على ما يشهد به التأمل الصادق. قال صدر الشريعة في شرح الوقاية: أقول قول أبي يوسف أعدل؛ لأنه لم يبق شيء من نوعه في يوم الخصومة، والقيمة تعتبر بكثرة الرغبات وقلتها، وفي المعدوم هذا متعذر أو متعسر، ويوم الانقطاع لا ضبط له. وأيضا لم ينتقل إلى القيمة في هذا اليوم إذا لم يوجد من المالك طلب، وأيضا عند وجود المثل لم ينتقل وعند عدمه لا قيمة له، إلى هنا كلامه.

وقال بعض الفضلاء بعد نقل كلام صدر الشريعة: ويمكن أن يجاب عنه بما ذكر في النهاية حيث قال: وحد الانقطاع ما ذكره أبو بكر الثلجي، وهو أن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وإن كان يوجد في البيوت، وعلى هذا انقطاع الدراهم اهـ. وقد سبقه إلى هذا الجواب صاحب الإصلاح والإيضاح. أقول: ويمكن رد هذا الجواب بأن يجوز أن يكون مراد صدر الشريعة بالمعدوم ما هو معدوم في السوق الذي يباع فيه لا المعدوم في الخارج مطلقا، وكأنه لهذا قال: وفي المعدوم هذا متعذر أو متعسر: يعني أنه بعدما عدم في السوق الذي يباع فيه إن لم يوجد في البيوت أيضا يتعذر التقويم، وإن وجد فيها يتعسر التقويم؛ لأن معيار تقويم المقومين هو السوق الذي يباع فيه الأشياء، وفي غير ذلك لا يتيسر التقويم العادل، وكذا مراده بعدم بقاء شيء في قوله لم يبق شيء من نوعه في يوم الخصومة عدم بقائه في السوق الذي يباع فيه، فعلى هذا لا يمكن الجواب عنه بما ذكره أبو بكر الثلجي في حد الانقطاع كما لا يخفى.

(قوله بخلاف ما لا مثل له؛ لأنه مطالب بالقيمة بأصل السبب كما وجد فتعتبر قيمته عند ذلك) أقول: فيه إشكال؛ لأن هذا لا يتم على ما سيجيء عن قريب من أن الموجب الأصلي في الغصب على ما قالوا هو رد العين، وإنما رد القيمة مخلص

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣١٥/٩

خلفا، إذ المطالب بأصل السبب حينئذ فيما لا مثل له أيضا إنما هو رد العين؛ لأنه الواجب الأصلي مطلقا، وإنما ينتقل إلى القيمة بهلاك العين فينبغي أن تعتبر قيمته وقت هلاك عينه لا وقت وجود أصل السبب وهو الغصب، ألا يرى أن الواجب بعد هلاك العين فيما له مثل هو المثل في الذمة، وإنما ينتقل إلى القيمة بالانقطاع عند محمد فتعتبر قيمة وقت الانقطاع عنده، وبقضاء القاضي عند أبي حنيفة فتعتبر قيمته وقت الخصومة والقضاء عنده ولا تعتبر قيمته وقت وجود أصل السبب عند أحد منهما.

وبالجملة الفرق بين ما لا مثل له وبين ما له مثل على قول أبي حنيفة ومحمد بأن القيمة تعتبر في الأول عند وجود أصل السبب، وفي الثاني عند الانتقال إلى القيمة غير واضح على ما قالوا: إن الموجب الأصلي في الغصب مطلقا هو رد العين، وإنما رد القيمة مخلص خلفا كما سيجيء: وأما على ما قيل:." (١)

"لأنه لما تعذر مراعاة الحق في الجنس فيراعى في المالية وحدها دفعا للضرر بقدر الإمكان. أما العددي المتقارب فهو كالمكيل حتى يجب مثله لقلة التفاوت. وفي البر المخلوط بالشعير القيمة؛ لأنه لا مثل له. .

قال (وعلى الغاصب رد العين المغصوبة) معناه ما دام

ـــــــQإن الموجب الأصلي هو القيمة ورد العين مخلص كما سيجيء أيضا فلا يتم دليل أبي حنيفة ولا دليل محمد رأسا، إذ في كل منهما تصريح بأن الموجب الأصلي في الغصب غير القيمة، وإنما ينتقل إليها بأمر عارض، فالمقام لا يخلو عن **الإشكال على** كل حال

(قوله وما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه، معناه العدديات المتفاوتة) يعني معنى قول القدوري في مختصره ما لا مثل له العدديات المتفاوتة.

قال صاحب العناية أخذا من النهاية: وتحقيقه أن معناه الشيء الذي لا يضمن بمثله من جنسه؛ لأن الذي لا مثل له على الحقيقة هو الله تعالى، وذلك كالعدديات المتفاوتة مثل الدواب والثياب اهـ. أقول: هذا الذي عده تحقيقا مما لا طائل تحته، بل لا حاصل له؛ لأنه إن أراد بالشيء الذي لا يضمن بمثله من جنسه ما لا يكون له مثل من جنسه ولا يضمن بمثله من جنسه فينافيه تعليله بقوله؛ لأن الذي لا مثل له على الحقيقة هو الله تعالى؛ لأن ما لا يكون له مثل من جنسه لا يكون له مثل من غير جنسه أيضا بالأولوية فلا يكون له مثل أصلا.

وقد قال في التعليل: إن الذي لا مثل له على الحقيقة هو الله تعالى فكيف يتصور أن يكون ذلك معنى قوله ما لا مثل له في قوله وما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه، وإن أراد بذلك ما له مثل من جنسه، ولكن لا يضمن بمثله من جنسه بل يضمن بقيمته كما هو الظاهر من تعليله، فعلى تقدير أن يكون هذا معنى قول القدوري ما لا مثل له في قوله وما لا مثل له فعليه قيمته يلزم الاختلال في وضع المسألة، إذ يصير حينئذ معنى المسألة وما لا يضمن بمثله من جنسه بل يضمن بقيمته

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٢٠/٩

فعليه قيمته.

أي يضمن بقيمته فيشبه جواب المسألة بلغو من الكلام لكونه معلوما بصدر المسألة. وبالجملة تفسير ما لا مثل له في هذه المسألة بما لا يضمن بمثله كما فعله صاحب العناية والنهاية، وكذا تفسير ما له مثل في المسألة الأولى بما يضمن بمثله كما فعله صاحب العناية مما لا تقبله فطرة سليمة لاستلزامه اعتبار جواب المسألة في صدر المسألة فيكون معنى قولهم في المسألة الأولى أيضا ومن غصب شيئا له مثل فهلك في يده فعليه ضمان مثله، ولا يخفى ما فيه من الاستدراك واللاغية.

فالحق عندي أن المراد بما له مثل في المسألة الأولى ما له مثل صورة ومعنى وهو المثل الكامل الذي ينصرف إليه المثل عند الإطلاق، وبما لا مثل له في هذه المسألة ما لا مثل له في صورة ومعنى، وإن كان له مثل معنى فقط وهو القيمة التي هي المثل القاصر.

وقد أفصح عن نوعي المثل في الكافي حيث قال من قبل: إن المثل نوعان: كامل وهو المثل صورة ومعنى وهو الأصل في ضمان العدوان حتى صار بمنزلة الأصل، وقاصر وهو المثل معنى وهو القيمة، والقاصر لا يكون مشروعا مع احتمال الأصل؛ لأنه خلف عن المثل الكامل اهـ.

فيصير معنى هذه المسألة: وما لا يكون له مثل كامل فعليه مثله القاصر وهو القيمة فينتظم المقام بلا كلفة، قال في الكافي بعد ذكر مسألتنا هذه: وقال مالك: يضمن مثله صورة من جنس ذلك لما تلونا. ولنا ما روي عن شريح: " من كسر عصا فهي له وعليه قيمتها " وهي المراد بالمثل المذكور في النص اهـ.

أقول: يرد عليه أنه لو كانت القيمة هي المراد بالمثل المذكور في النص وهو قوله تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ [البقرة: ١٩٤] لما تم الاستدلال بذلك النص الشريف على وجوب ضمان المثل صورة ومعنى على من غصب شيئا له مثل كالمكيل والموزون فهلك في يده، وقد مر الاستدلال به على ذلك في المسألة الأولى، وهو الذي أشار إليه في الكافي وغيره بقوله لما تلونا فتدبر.

(قوله أما العددي المتقارب فهو كالمكيل) قال في النهاية: وإنما اقتصر على المكيل ولم يقل كالمكيل والموزون؛ لأن من الموزونات ما ليس بمثلي وهو الموزون الذي في تبعيضه ضرر كالمصوغ من القمقم والطشت اهـ. أقول: لقائل أن يقول: لو كان اقتصاره على المكيل لذلك الشيء الذي ذكره لاقتصر عليه فيما مر أيضا حيث قال: ومن غصب شيئا له مثل كالمكيل والموزون فهلك في يده فعليه مثله." (١)

"ليس له أن يستعين بالغلة في أداء الثمن إليه؛ لأن الخبث ما كان لحق المشتري إلا إذا كان لا يجد غيره؛ لأنه محتاج إليه، وله أن يصرفه إلى حاجة نفسه، فلو أصاب مالا تصدق بمثله إن كان غنيا وقت الاستعمال، وإن كان فقيرا فلا شيء عليه لما ذكرنا. .

قال (ومن غصب ألفا فاشترى بها جارية فباعها بألفين ثم اشترى بالألفين جارية فباعها بثلاثة آلاف درهم فإنه يتصدق

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٢١/٩

بجميع الربح، وهذا عندهما) وأصله أن الغاصب أو المودع إذا تصرف في المغصوب أو الوديعة وربح لا يطيب له الربح عندهما، خلافا لأبي يوسف، وقد مرت الدلائل وجوابهما في الوديعة أظهر؛ لأنه لا يستند الملك إلى ما قبل التصرف لانعدام سبب الضمان فلم يكن التصرف في ملكه ثم هذا ظاهر فيما يتعين بالإشارة، أما فيما لا يتعين كالثمنين

ــــــQمجموع المغصوب؛ لأن الكلام فيما إذا نقصته القلة فوجب عليه ضمان النقصان مع استرداد الأصل، والظاهر أن الغلة: أي الأجرة بمقابلة منافع مجموع العبد المغصوب المستغل لا بمقابلة منفعة وصفه الفائت فقط، فما وجه القول بأن لا يتصدق بشيء من الغلة أصلا فتفكر

(قوله فلو أصاب مالا تصدق بمثله إن كان غنيا وقت الاستعمال، وإن كان فقيرا فلا شيء عليه لما ذكرنا) فسر جمهور الشراح وقت الاستعمال بوقت استهلاك الثمن، ونقل صاحب النهاية هذه المسألة عن المبسوط بعبارة صريحة فيها فسروا به وقت الاستعمال حيث قال: وفي المبسوط: فإذا أصاب بعد ذلك مالا تصدق بمثله إن كان استهلك الثمن يوم استهلكه وهو غني، وإن كان محتاجا يوم استهلك الثمن لم يكن عليه أن يتصدق بشيء من ذلك اهـ.

أقول: فيه إشكال، فإنه يجوز أن يكون غنيا وقت استهلاك الثمن ويصير فقيرا وقت الاستعانة بالغلة في أداء الثمن إلى المشتري، ففي هذه الصورة كيف يؤثر الغنى السابق الثابت وقت استهلاك الثمن في حق الغلة المصروفة إلى حاجته في حال فقره اللاحق حتى يلزمه التصدق بمثلها عند إصابته مالا، أو لا يرى أنه لو صرفها إلى حاجة غيره من سائر الفقراء لم يلزمه التصدق بمثلها من بعد أصلا؛ ففيما إذا صرفها إلى حاجة نفسه حال فقره كان أولى بذلك كما صرحوا به فيما قبل، اللهم إلا أن يقال: وجه تأثير الغنى السابق في تلك الصورة هو أنه إن لم يستهلك الثمن حال غناه بلا ضرورة لاحتمل أن يبقى ذلك الثمن إلى وقت لزوم أداء الثمن إلى المشتري فلا يحتاج إلى الاستعانة بالغلة، لكن ذلك الاحتمال أمر موهوم يبعد أن يكون مدارا للحكم الشرعي فتدبر.

وفسر تاج الشريعة وقت الاستعمال المذكور في كلام المصنف بوقت الصرف إلى حاجة نفسه. أقول: هذا هو الظاهر، ولكن فيه أيضا شيء، وهو أن الصرف إلى حاجة نفسه إنما يجوز رأسا إذا كان لا يجد غير تلك الغلة كما أفصح عنه المصنف بقوله ليس له أن يستعين بالغلة في أداء الثمن إليه إلا إذا كان لا يجد غيره، ولا يخفى أنه إذا كان لا يجد غير ذلك كان فقيرا ألبتة فلم يكن وجه لترديد المصنف حينئذ بقوله فلو أصاب مالا تصدق بمثله إن كان غنيا وقت الاستعمال وإن كان فقيرا فلا شيء عليه، إذ معناه فبعد أن صرفها إلى حاجة." (١)

"نعم قد يفسخ التدبير بالقضاء لكن البيع بعده يصادف القن.

قال (والقول في القيمة قول الغاصب مع يمينه) لأن المالك يدعي الزيادة وهو ينكر، والقول قول المنكر مع يمينه (إلا أن يقيم المالك البينة بأكثر من ذلك) ؛ لأنه أثبته بالحجة الملزمة.

ــــــQتعليل الشافعي بذلك مناسبا اهـ. وأورد عليه بعض الفضلاء حيث قال: فيه بحث، فإن عدم مناسبته لا يهمنا،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٣٠/٩

غايته أن يكون وجها آخر لنا في الجواب اهـ.

أقول: كيف لا يهمنا عدم مناسبة تعليله وهو خصمنا في هذه المسألة، وتزييف دليل خصمنا مما يهمنا لا محالة، فلو لم يكن سبب الملك هو الغصب عندنا لكان ينبغي على المصنف بيان عدم مناسبة تعليله لما قلنا ليتزيف به دليله. فإن قيل: قد استغنى المصنف عن تزييف دليله بهذا الوجه بما ذكره بقوله ولنا أنه ملك البدل بكماله إلخ كما أشار إليه ذلك البعض بقوله غايته أن يكون وجها آخر لنا في الجواب. قلنا: ما ذكره بقوله ولنا أنه ملك البدل إلخ لا يصلح جوابا آخر عما قاله الشافعي، ولا يندفع به إشكال أن يكون ما هو عدوان محض سببا للملك كما ذكره الشافعي في تعليله، فلو لم يكن سبب الملك عندنا هو الغصب لما ترك منع كون الغصب سببا للملك عندنا في الجواب عما قاله الخصم، فهل يستغني العاقل عن مثل هذا الأمر الجلي القاطع عند إمكان التشبث به بمثل ما ذكره المصنف مما هو كثير من المقدمات خفي الدلالة على دفع ما قاله الخصم كما ترى، فصح ما ذهب إليه صاحب العناية من أن سوق كلام المصنف هاهنا يشير إلى أن سبب الملك عندنا هو الغصب كما صرح به القاضي أبو زيد في الأسرار حيث قال: قال علماؤنا: الغصب يفيد الملك في المغصوب عند القضاء بالضمان أو التراضي عليه (قوله إلا أن يقيم المالك البينة بأكثر من ذلك) فإن عجز المالك عن إقامة البينة وطلب يمين الغاصب وللغاصب بينة تشهد." (١)

"وقال الشافعي: يضمنها، فيجب أجر المثل، ولا فرق في المذهبين بين ما إذا عطلها أو سكنها. وقال مالك: إن سكنها يجب أجر المثل، وإن عطلها لا شيء عليه. له أن المنافع أموال متقومة حتى تضمن بالعقود فكذا بالغصوب. ولنا أنها حصلت على ملك الغاصب لحدوثها في إمكانه إذ هي لم تكن حادثة في يد المالك؛ لأنها أعراض لا تبقى فيملكها دفعا لحاجته، والإنسان لا يضمن ملكه، كيف وأنه لا يتحقق

ـــــــــــQالثانية أن الولادة ليست بسبب لموت الأم، إذا لا تفضي إليه غالبا فكان بين الكلامين تدافع فليتأمل في التوجيه

(قوله ولنا أنها حصلت على ملك الغاصب لحدوثها في إمكانه، إذ هي لم تكن حادثة في يد المالك؛ لأنها أعراض لا تبقى فيملكها دفعا لحاجته والإنسان لا يضمن ملكه) لقائل أن يقول: مقتضى هذا الدليل أن لا تجب الأجرة على المستأجر فيما إذا حدثت المنافع في يده كما في استئجار الدور والأراضي والدواب ونحوها؛ لأن الإنسان كما لا يضمن ملكه لا يجب عليه الأجرة بمقابلة ملكه مع أنه يجب عليه الأجرة في ذلك بالإجماع، ولم أر أحدا حام حول جواب هذا الإشكال مع ظهور وروده إلا صاحب غاية البيان فإنه قال: والجواب عن مسألة الإيجاب.

قلنا: لا تجب الأجرة عندنا بمقابلة المنافع بل بمقابلة التمكين من جهة المالك؛ لأنه لما لم يتمكن من استيفاء المنافع إلا بتمكنه كان ذلك طريقا للوصول إلى استيفاء المنافع فأعطى لما هو وسيلة إلى المنفعة حكم المنفعة في حق وجوب الأجرة باعتبار الحاجة اهـ.

أقول: هذا الجواب وإن كان يصلح أن يكون مخلصا هاهنا إلا أنه يستدعي ترك ظاهر كثير مما ذكروا في كتاب الإجارات،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٣٤٦

كقولهم الإجارة تمليك النافع بعوض، وقولهم والقياس يأبى جوازها؛ لأن المعقود عليه المنفعة وهي معدومة، وقولهم وتنعقد الإجارة ساعة فساعة على حسب حدوث المنافع؛ لأن المعاوضة تقتضي التساوي، والملك في المنفعة التي هي المعقود عليه يقع ساعة فساعة على حسب حدوثها فكذا في بدلها وهو الأجرة، وقولهم والدار أقيمت مقام المنفعة في حق إضافة العقد إليها ليرتبط الإيجاب بالقبول ثم عمله يظهر في حق المنفعة ملكا واستحقاقا حال وجوب المنفعة، إلى غير ذلك من الأقوال الدالة على كون الأجرة بمقابلة المنافع، ولعل تأويل كلها متعسر بل متعذر تأمل تقف.

ثم أقول: الأولى في الجواب عندي أن يقال: اقتضاء الدليل المذكور عدم وجوب الأجرة على المستأجر فيما إذا حدثت المنافع في يده إنما هو على موجب القياس، وقد تقرر في أول كتاب الإجارات أن القياس يأبى جوازها، إلا أنها جوزت على خلاف القياس بالنص استحسانا لحاجة الناس إليها، وأن جوازها عندنا باعتبار إقامة العين التي هي لوجود المنفعة كالدار مثلا مقام." (١)

"باب طلب الشفعة والخصومة فيها قال (وإذا علم الشفيع بالبيع أشهد في مجلسه ذلك على المطالبة) اعلم أن الطلب على ثلاثة أوجه: طلب المواثبة وهو أن يطلبها كما علم، حتى لو بلغ الشفيع البيع ولم يطلب شفعة بطلت الشفعة لما ذكرنا، ولقوله - عليه الصلاة والسلام - «الشفعة لمن واثبها» ولو أخبر بكتاب والشفعة في أوله أو في وسطه فقرأ الكتاب إلى آخره بطلت شفعته وعلى هذا عامة المشايخ، وهو رواية عن محمد.

وعنه أن له مجلس العلم، والروايتان في النوادر. وبالثانية أخذ الكرخي؛ لأنه لما ثبت له خيار التملك لا بد له من زمان التأمل كما في المخيرة، ولو قال بعدما بلغه

ـــــــQصريح في اعتبار الأخذ في قضاء القاضي أيضا. وثانيهما أن تسليم الدار المشفوعة ليس بوظيفة المشتري دائما، فإن المصنف صرح فيما مر آنفا بأنه يكتفي بثبوت البيع في حق البائع حتى يأخذها الشفيع إذا أقر البائع بالبيع وإن كان المشتري يكذبه ففي هذه الصورة إنما يسلمها البائع دون المشتري فكان الأحق بالمقام أن يقال إذا سلمها الخصم بدل قوله إذا سلمها المشتري ليشمل تسليم المشتري وتسليم البائع كما قال المصنف فيما بعد قبل حكم الحاكم أو تسليم المخاصم تبصر.

[باب طلب الشفعة والخصومة فيها]

لما لم تثبت الشفعة بدون الطلب شرع في بيانه وكيفيته وتقسيمه، كذا في عامة الشروح. أقول: هذا بيان من الشراح لوجه ذكر الشطر الأول من شطري عنوان الباب وهو طلب الشفعة، ولم يتعرض أحد منهم لوجه ذكر الشطر الثاني منهما وهو قوله والخصومة فيها، ولعل وجهه أنه لما كان للخصومة في الشفعة شأن مخصوص وتفاصيل زائدة على سائر الخصومات كما ستظهر شرع في بيانها أيضا أصالة (قوله اعلم أن الطلب على ثلاثة أوجه: طلب المواثبة وهو أن يطلبها كما علم، حتى لو بلغه البيع ولم يطلب بطلت شفعته لما ذكرنا) قال الشراح: قوله لما ذكرنا إشارة إلى قوله قبل الباب؛ لأنه حق ضعيف يبطل بالإعراض فلا بد من الإشهاد والطلب ليعلم بذلك رغبته فيه دون إعراض عنه.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٥٥/٩

أقول: فلقائل أن يقول: ما ذكره هناك كما يدل على لزوم طلب المواثبة يدل أيضا على لزوم الإشهاد فيه حيث قال: فلا بد من الإشهاد والطلب، وسيأتي التصريح منه بأن الإشهاد فيه ليس بلازم إنما هو لنفي التجاحد. **والجواب** أن المراد بالإشهاد المذكور هناك هو الذي في طلب التقرير دون طلب المواثبة يرشد إليه تقديم الإشهاد على الطلب في قوله فلا بد الإشهاد والطلب، إذ لو كان المراد بالإشهاد هناك هو الإشهاد على طلب المواثبة لكان ذكر الطلب بعده لغوا، إذ لا يتصور الإشهاد على طلب المواثبة بدون تحقق نفس ذلك الطلب، ويدل عليه قوله قبيل ذلك وتستقر بالإشهاد إذ الشفعة لا تستقر إلا بعد طلب التقرير والإشهاد على مقتضى ما سيأتي في الكتاب فلا تنافي بين كلامي المصنف (قوله ولقوله – عليه الصلاة والسلام – «الشفعة لمن واثبها») أقول: في وجه الاستدلال بهذا الحديث نوع **إشكال**،." (١)

"وهو للمشتري دون الشفيع، وإن بيعت دار إلى جنبها والخيار لأحدهما فله الأخذ بالشفعة أما للبائع فظاهر لبقاء ملكه في التي يشفع بها، وكذا إذا كان للمشتري وفيه **إشكال أوضحناه** في البيوع فلا نعيده، وإذا أخذها كان إجازة منه للبيع، بخلاف ما إذا اشتراها ولم يرها حيث لا يبطل خياره بأخذ ما بيع بجنبها بالشفعة، لأن خيار الرؤية لا يبطل بصريح الإبطال فكيف بدلالته، ثم إذا حضر شفيع الدار الأولى له أن يأخذها دون الثانية لانعدام ملكه في الأولى حين بيعت الثانية

قال (ومن ابتاع دارا شراء فاسدا فلا شفعة فيها) أما قبل القبض فلعدم زوال ملك البائع، وبعد القبض لاحتمال الفسخ، ــــــQالأعواض المذكورة مالا وإن لم تكن متقومة، وليس الأمر كذلك فإنها أيضا ليست بأموال عندنا، وقد أفصح عنه قول المصنف فيما قبل وهذه الأعواض ليست بأموال، وقوله في باب المهر من كتاب النكاح أن المنافع ليست بأموال على أصلنا والحق عندي في تعليل أن تقومهما أبعد أن يقال لأنهما ليسا بمتقومين أصلا: أي لا بالتقوم الضروري ولا بغير الضروري كما مر آنفا

(قوله وفيه **إشكال أوضحناه** في البيوع فلا نعيده) قال في النهاية: هذه الحوالة في حق **الإشكال غير** رائجة، بل فيه **جواب الإشكال لا الإشكال وهو** قوله (ومن اشترى دارا على أنه بالخيار فبيعت دار بجنبها إلخ) وقيل إذا كانت الحوالة في حق **جواب الإشكال رائجة** كانت في حق **الإشكال كذلك**، لأن **الجواب** يتضمن السؤال، وقيل لم يقل في بيوع هذا الكتاب فيجوز أن يكون أوضحه في كفاية المنتهى، كذا في العناية أخذا من معراج الدراية أقول: لا يذهب عليك أن قوله فلا نعيده يأبى عن أن يكون مراده بقوله أوضحناه في البيوع إيضاحه في بيوع كفاية المنتهى، لأن ذكر شيء في كتابه هذا بعد أن ذكره في كفاية المنتهى لا يعد إعادة، وإلا لزم أن يكون أكثر مسائل هذا الكتاب بل جميعها من قبيل الإعادة لكونها مذكورة في كفاية المنتهى

(قوله ومن ابتاع دارا شراء فاسدا) قال صاحب العناية: وفي قوله ومن ابتاع دارا شراء فاسدا تلويح إلى أن عدم الشفعة إنما

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٨٢/٩

هو فيما إذا وقع فاسدا ابتداء، لأن الفساد إذا كان بعد انعقاده صحيحا فحق الشفعة باق على حاله اه وقال بعض الفضلاء في بيان وجه التلويح حيث أتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث لا الاستمرار اه أقول: هذا الكلام منه." [١]

"في كفاية المنتهى

قال (ومن اشترى نصف دار غير مقسوم فقاسمه البائع أخذ الشفيع النصف الذي صار للمشتري أو يدع) لأن القسمة من تمام القبض لما فيه من تكميل الانتفاع ولهذا يتم القبض بالقسمة في الهبة، والشفيع لا ينقض القبض وإن كان له نفع فيه بعود العهدة على البائع، فكذا لا ينقض ما هو من تمامه، بخلاف ما إذا باع أحد الشريكين نصيبه من الدار المشتركة وقاسم المشتري الذي لم يبع حيث يكون للشفيع نقضه، لأن العقد ما وقع مع الذي قاسم فلم تكن القسمة من تمام القبض الذي هو حكم العقد بل هو تصرف بحكم الملك فينقضه الشفيع كما ينقض بيعه وهبته، ثم إطلاق **الجواب** في الكتاب يدل على أن الشفيع يأخذ النصف الذي صار للمشتري في أي جانب كان وهو المروي عن أبي يوسف، لأن المشتري لا يملك إبطال حقه بالقسمة وعن أبي حنيفة أنه إنما يأخذه إذا وقع في جانب الدار التي يشفع بها لأنه لا يبقى جارا فيما يقع في الجانب الآخر.

قال (ومن باع دارا وله عبد مأذون عليه دين فله الشفعة، وكذا إذا كان العبد هو البائع فلمولاه الشفعة) لأن الأخذ بالشفعة تملك بالثمن فينزل منزلة الشراء، وهذا لأنه مفيد لأنه يتصرف للغرماء، بخلاف ما إذا لم يكن عليه دين لأنه يبيعه لمولاه، ولا شفعة لمن يبيع له

قال (وتسليم الأب والوصي الشفعة على الصغير جائز

ــــــــQإما أن يراد بالإجماع والاختلاف في قوله (وهو مكروه بالإجماع، والثاني مختلف فيه) إجماع المجتهدين واختلافهم في نفس المسألة أو إجماع المشايخ واختلافهم في الرواية.

وأيا ما كان لا يخلو التقرير المذكور عن اضطراب أما على الأول فلأن القطع بكون الثاني مختلفا فيه لا يكون تاما حينئذ، لأن اختلاف الاجتهاد في الثاني إنما كان على قول بعض المشايخ من الرواة وأما على قول بعضهم فلا خلاف بين المجتهدين في عدم كراهة الحيلة في هذا الفصل وإنما الخلاف بينهم في فصل الزكاة كما ذكره وأما على الثاني كما هو المتبادر من قوله قال بعض المشايخ غير مكروه إلخ، فلأن القطع بكون الأول مكروها لا يصح حينئذ لأن شمس الأئمة السرخسي روى عدم كراهة الاحتيال في باب الشفعة على كل حال حيث قال في باب الشفعة بالعروض من المبسوط بعد ما ذكر وجوه الحيل والاستعمال بهذه الحيل لإبطال حق الشفعة: لا بأس به، أما قبل وجوب الشفعة فلا **إشكال فيه**، وكذلك." [٢]

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٤٠٨

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٩/٤٢٣

"إلا أنها إذا كانت من جنس واحد أجبر القاضي على القسمة عند طلب أحد الشركاء لأن فيه معنى الإفراز لتقارب المقاصد والمبادلة مما يجري فيه الجبر كما في قضاء الدين، وهذا لأن أحدهم بطلب القسمة يسأل القاضي أن يخصه بالانتفاع بنصيبه ويمنع الغير عن الانتفاع بملكه، فيجب على القاضي إجابته وإن كانت أجناسا مختلفة لا يجبر القاضي على قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار فحش التفاوت في المقاصد، ولو تراضوا عليها جاز لأن الحق لهم قال (وينبغي للقاضي أن ينصب قاسما يرزقه من بيت المال ليقسم بين الناس بغير أجر) لأن القسمة من جنس عمل القضاء من حيث إنه يتم به قطع المنازعة فأشبه رزق القاضي، ولأن منفعة نصب القاسم تعم العامة

ـــــــــــــ المثل كأخذ العين حكما فكان إفرازا كما صرح به في الوجه المذكور كان معنى الإفراز في ذلك ظاهرا راجحا لتحققه في جميع أجزاء المقسوم وتحقق المبادلة في بعضها كما تحققته

(قوله إلا أنها إذا كانت من جنس واحد أجبر القاضي على القسمة عند طلب أحد الشركاء لأن فيه معنى الإفراز لتقارب المقاصد) هذا جواب سؤال مقدر يرد على قوله ومعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوان والعروض بأن يقال: لو كان معنى المبادلة هو الظاهر في ذلك لما أجبر الآبي على القسمة في غير ذوات الأمثال، كذا في عامة الشروح أقول: هاهنا أيضا إشكال، وهو أنه إن أريد بقوله لأن فيه معنى الإفراز أن فيه معنى الإفراز بالنظر إلى النصيب الذي يأخذه أحد الشركاء لعين حقه فلا يجدي نفعا في دفع السؤال، إذ يبقى الكلام حينئذ في الإجبار على أخذ النصيب الآخر الذي يتحقق معنى المبادلة بالنظر إليه ويظهر على ما قالوا، وإن أريد بذلك أن فيه معنى الإفراز بالنظر إلى النصيب الذي كان لصاحبه ويأخذه عوضا عما ترك على صاحبه من حق نفسه كما هو الملائم لقوله لتقارب المقاصد فذلك ينافي ما تقدم من القول بأن معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الأمثال، إذ لا شك في تحقق معنى الإفراز فيه بالنظر إلى النصيب الذي يأخذه أحد الشركاء لعين حقه وإذا تحقق فيه معنى الإفراز بالنظر إلى النصيب الآخر أيضا كان معنى الإفراز فيه ظاهرا جدا، فأنى يتصور القول بأن معنى المبادلة هو الظاهر فيه فتأمل ثم أقول: لو قال المصنف لأن فيه إمكان المعادلة بدل قوله لأن فيه معنى الإفراز لكان سالما عن هذا الإشكال، وكان مناسبا لا محالة لقوله لتعذر المعادلة في تعليل عدم الإجبار على القيمة فيما إذا كانت أجناسا مختلفة كما سيأتي تبصر تقف

(قوله والمبادلة مما يجري فيه الجبر كما في قضاء الدين) يعني أنه لا منافاة بين الجبر والمبادلة لأنها مما يجري فيه الجبر كما في قضاء الدين، فإن المديون يجبر على قضاء الدين والديون تقضى بأمثالها على ما عرف، فصار ما يؤدي المديون بدلا عما في ذمته أقول: لقائل أن يقول: جريان الجبر في قضاء الدين لكون ما أخذه الدائن من البدل مثل ما ثبت في ذمة المديون بيقين، وقد صرحوا بأن أخذ مثل الحق بيقين بمنزلة أخذ العين، وعن هذا جعلوا أخذ المثل في القرض كأخذ العين فجعلوا القرض لذلك بمنزلة العارية، بخلاف ما نحن فيه من غير ذوات الأمثال، فإن ما يأخذه أحد الشركاء فيه من نصيب الآخر ليس مثل ما ترك عليه من حق نفسه بيقين فلم يكن بمنزلة أخذ عين الحق، وعن هذا قالوا: إن معنى المبادلة فيه هو الظاهر، فمن ذلك نشأ السؤال المقدر واحتيج إلى الجواب الذي نحن بصدده، فكيف يتم قياس جريان الجبر فيما نحن فيه على جريانه في قضاء الدين مع تحقق الفرق الواضح بينهما

(قوله ولو تراضوا عليها جاز لأن الحق لهم) قال صاحب العناية في شرح هذا المحل: ولو تراضوا على ذلك جاز، لأن القسمة في مختلف الجنس مبادلة كالتجارة، والتراضي في التجارة شرط بالنص انتهى أقول: هذا الشرح غير مطابق للمشروح، وليس بتام في نفسه لأنه إن أراد أن القسمة في مختلف الجنس مبادلة محضة كالتجارة فهو ممنوع، كيف وقد تقرر فيما مر أن القسمة مطلقا لا تعرى عن معنى المبادلة والإفراز، إلا أن معنى الإفراز هو الظاهر في ذوات الأمثال، ومعنى المبادلة هو الظاهر في غيرها، وإن أراد أن المبادلة في قسمة مختلف الجنس هي الظاهرة فهو مسلم، لكن الأمر كذلك في قسمة غير مختلف الجنس من غير ذوات الأمثال مع أن التراضي ليس بشرط فيها، على أن كون التراضي شرطا في التجارة بالنص لا يدل على كون ذلك شرطا في قسمة مختلف الجنس أيضا لأن قسمته ليست في معنى." (١)

"فصل في كيفية القسمة

ـــــــQوقد قال شمس الأئمة الحلواني: إما أن يكون في المسألة روايتان أو يكون من مشكلات هذا الكتاب ويمكن أن يقال: لا **إشكال فيه**، لأن المراد بشبهة المجانسة الشبهة الثابتة بها لأنه قال جنس واحد فكيف يقول بشبهة المجانسة انتهى كلامه.

أقول: في **الجواب** خلل، إذ لو كان المراد بشبهة المجانسة الشبهة الثابتة بنفس المجانسة لما تم التوفيق بين مسألتنا ومسألة إجارات الأصل بقوله أو تبنى حرمة الربا هنالك على شبهة المجانسة، إذ يصير مدار مسألة إجارات الأصل حينئذ على اتحاد الدار والحانوت في الجنس ومدار مسألتنا على اختلافهما في الجنس قطعا، فتتناقضان، والمصنف قصد التوفيق بذلك فنشأ منه **الإشكال المذكور** ثم إن قوله لأنه قال جنس واحد فكيف يقول بشبهة المجانسة ليس بسديد، إذ لم يقع التصريح في إجارات الأصل بأن قال جنس واحد، ولو وقع كان المراد كجنس واحد على طريق التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه على ما عرف فلا ينافي القول بشبهة المجانسة كما لا يخفى؛ قال بعض الفضلاء في تفسير معنى قول صاحب العناية، لأن المراد بشبهة المجانسة الشبهة الثابتة بها: يعني أنهما متحدا الجنس نظرا إلى أصل السكنى فتبنى حرمة الربا عليه ومختلفاه نظرا إلى اختلاف المقاصد فاعتبر ذلك في القسمة فليتأمل انتهى أقول: ليس ذلك بمستقيم، لأن المعنى الذي ذكره مع كونه غير مستفاد من عبارة صاحب العناية أصلا لا يصح أن يراد هاهنا أما أولا فلأنه لا يدفع **الإشكال المذكور**، إذ حاصله أن اتحادهما في الجنس غير مقرر، بل هناك شبها الاتحاد والاختلاف في الجنس من جهتين فكان في الجنسية شبهة فيئول بناء حرمة الربا على ذلك إلى اعتبار شبهة الشبهة كما عرفت فيما مر.

وأما ثانيا فلأن ما ذكره من اتحاد الجنس نظرا إلى أصل السكنى واختلافه نظرا إلى اختلاف المقاصد متحقق في الدور المشتركة في مصر واحد أيضا، فبناء على أصل ذلك خالف أبا حنيفة صاحباه هناك فقالا: إن كان الأصلح لهم قسمة بعضها في بعض قسمها القاضي كما مر في الكتاب، فلو كان المراد في مسألتنا ما ذكر لما وافق الإمامان أبا حنيفة هاهنا في وجوب قسمة كل واحد على حدة، واتفاقهم في هذه المسألة مع كونه متفهما من عدم بيان الخلاف فيها في الكتاب منصوص عليه في البدائع حيث قال فيه: أما دار وضيعة أو دار وحانوت فلا يجمع بالإجماع بل يقسم كل واحد على حدته

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٢٨/٩

لاختلاف الجنس انتهى

[فصل في كيفية القسمة]

لما فرغ من بيان ما يقسم وما لا يقسم شرع في بيان كيفية القسمة فيما يقسم، لأن الكيفية صفة فتتبع جواز أصل القسمة." (١)

"بينهما أثلاثا جاز وإن كان أصل الدار نصفين) لأن القسمة على التفاضل جائزة بالتراضي.

قال (وإذا كان سفل لا علو عليه وعلو لا سفل له وسفل له علو قوم كل واحد على حدته وقسم بالقيمة ولا معتبر بغير ذلك) قال

ـــــــونظائر له في الكتاب والسنة، فقد دل ذلك على أنه ليس مما يأباه القياس أصلا بل هو مما يقتضيه القياس أيضا فتدافعا

(قوله وإذا كان سفل لا علو له وعلو لا سفل له وسفل له علو إلى آخره) قال صاحب العناية: صورة المسألة أن يكون علو مشترك بين رجلين وسفله لآخر وسفل مشترك بينهما وعلوه لآخر وبيت كامل مشترك بينهما والكل في دار واحدة أو في دارين لكن تراضيا على القسمة وطلبا من القاضي القسمة وإنما قيدنا بذلك لئلا يقال تقسيم العلو مع السفل قسمة واحدة إذا كانت البيوت متفرقة لا يصح عند أبي حنيفة – رحمه الله – انتهى وقد أخذ الشارح المزبور ذلك التقييد مما ذكر في النهاية ومعراج الدراية من السؤال والجواب بأن يقال: فإن قيل: كيف يقسم العلو مع السفل قسمة واحدة عند أبي حنيفة ومن مذهبه أن البيوت المتفرقة لا تقسم قسمة واحدة إذا لم تكن في دار واحدة؟ قلنا: موضوع المسألة أنهما كانا في دار واحدة، والبيتان في دار واحدة عند أبي حنيفة يقسم قسمة جمع، ولئن كانا في دارين فهو محمول على ما إذا تراضيا على القسمة، ولكن طلبوا من القاضي المعادلة فيما بينهم.

وعند أبي حنيفة تجوز القسمة على هذا الوجه حالة الرضا انتهى وقد ذكر هذا السؤال والجواب في الذخيرة أيضا، فهي المأخذ الأصلي أقول: فيه إشكال من حيث الرواية والدراية أما الأول فلأن ذلك التقييد مخالف لروايات عامة الكتب، منها ما ذكره المصنف في الفصل السابق حيث قال: والبيوت في محل أو محال تقسم قسمة واحدة لأن التفاوت فيها يسير انتهى ولا شك أن المحلة فوق الدار، فإذا قسمت البيوت في محال متعددة قسمة واحدة بالإجماع، فلأن قسمت في دور متعددة قسمة واحدة بالإجماع أولى كما لا يخفى ومنها ما ذكره صاحب الكافي في الفصل السابق حيث قال: ثم هي على ثلاثة فصول عند أبي حنيفة: الدور، والبيوت، والمنازل فالدور لا تقسم عنده قسمة واحدة إلا برضا الشركاء سواء كانت متباينة أو متلازقة، والبيوت تقسم قسمة واحدة سواء كانت متباينة أو متلازقة، لأنها لا تتفاوت في معنى السكنى ولهذا تؤجر بأجرة واحدة في كل محلة، والمنازل المتلازقة كالبيوت تقسم قسمة واحدة، والمتباينة كالدور لا تقسم قسمة واحدة لأن المنزل فوق

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٣٩/٩

البيت ودون الدار، فألحقت المنازل بالبيوت إذا كانت متلازقة، وبالدور إذا كانت متباينة.
وقالا في الفصول كلها: ينظر القاضي إلى أعدل الوجوه ليمضي القسمة على ذلك انتهى وهكذا ذكر في الفصل السابق في عامة الشروح حتى قال في العناية هناك: والبيوت تقسم مطلقا لتقاربها في معنى السكنى ومنها ما ذكره الإمام قاضي خان في فتاواه حيث قال: وإن كان بين الرجلين بيتان له أن يجمع نصيب أحدهما في بيت واحد متصلين كانا أو منفصلين، ولو كان بينهما منزلان إن كان منفصلين فهما كالدارين لا يجمع نصيب أحدهما في منزل واحد ولكنه يقسم كل منزل قسمة على حدة، ولو كانا متصلين فهما كالبيتين له أن يجمع نصيب أحدهما في منزل واحد، وهذا كله قول أبي حنيفة وقال صاحباه: الدار والبيت سواء والرأي فيه للقاضي انتهى." (١)

". . . . .

ـــــــQفعله أولى من تركه بلا منع تركه، وأن تارك الواجب يستحق العقوبة بالنار وتارك السنة لا يستحقها بل يستحق حرمان الشفاعة فكيف يتصور الاشتراك في الأحكام، وإن أرادوا بقولهم إنها سنة في قوة الواجب مجرد بيان تأكد سنيتها فهو لا يجدي نفعا في دفع السؤال. إذ لا يلزم من تحمل المحذور لإقامة الواجب تحمله لإقامة السنة، وإن كانت مؤكدة تأكدا تاما لظهور التفاوت بينهما في الحقيقة والأحكام فلا يتم القياس على أن صلاة الجنازة فرض لا واجب محض، فعلى تقدير أن يكون إجابة الدعوة في حكم الواجب بل نفس الواجب لا يندفع السؤال أيضا، إذ لا يلزم من تحمل المحذور لإقامة الفرض تحمله لإقامة الواجب لثبوت الفرض بدليل قطعي دون الواجب، ولهذا يكفر جاحد الأول دون الثاني فلا وجه للقياس. وأجاب صاحب العناية عن السؤال المذكور بوجه آخر حيث قال: ويجوز أن يقال وجه التشبيه اقتران العبادة بالبدعة مع قطع النظر عن صفة تلك العبادة اهـ.
أقول: ليس هذا بشيء؛ لأن تشبيه إجابة الدعوى بصلاة الجنازة في مجرد الاقتران بالبدعة مع ظهور الفرق بينهما في القوة والضعف لا يفيد شيئا فقهيا، فيلزم أن يكون قول المصنف كصلاة الجنازة واجبة الإقامة وإن حضرتها نياحة كلاما زائدا خارجا عن صنعة الفقه وحاشى له.
ثم أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك السؤال بوجه آخر، وهو أن إجابة الدعوة وإن كانت سنة عندنا ابتداء إلا أنها تنقلب إلى الواجب بقاء: أي بعد الحضور إلى محل حيث يلزمه حق الدعوة بالتزامه إجابتها كما أشار إليه المصنف فيما بعد، فيصير هذا نظير الصلاة النافلة فإنها تنقلب إلى الواجب بل إلى الفرض بالتزام إقامتها بالشروع فيها كما تقرر في محله، ولذلك لو علم المدعو البدعة قبل الحضور لزمه ترك إجابة الدعوة كما سيجيء، فيكون قوله كصلاة الجنازة واجبة الإقامة وإن حضرتها نياحة قياس الواجب على الواجب في المآل فيندفع الإشكال. ثم إن صاحب الإصلاح والإيضاح رد الدليل المذكور في الكتاب حيث قال لا؛ لأن إجابة الدعوة سنة فلا تترك بسبب بدعة كصلاة الجنازة يحضرها النياحة؛ لأنه إن أراد مطلق الدعوة فلا نسلم أن إجابتها سنة، وإن أراد الدعوة على وجه السنة فلا يتم التقريب، بل لأن حق الدعوة يلزمه بعد الحضور لا قبله، إلى هاهنا كلامه. وقصد بعض المتأخرين الجواب عن ذلك فقال: ثم المراد بالإجابة المسنونة في قوله؛

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٤٣/٩

لأن إجابة الدعوة سنة ما يعلم الإجابة ابتداء وانتهاء والإجابة انتهاء فقط حتى يتم تقريب الدليل؛ لأن فرض المسألة في دعوة اقترنت بلهو، وفيها لا تسن الإجابة ابتداء كما سيجيء، فإذا عرف المدعو ذلك قبل الإجابة لا يجب عليه الإجابة أصلا.

وأما إذا هجم عليه ولم يعرفه كما هو المفروض بدليل قوله فوجد ثمة يجب عليه الجلوس والصبر والأكل، وهذا إجابة انتهاء، فبهذا ينطبق الدليل على المدعي فلا يرد عليه ما قيل إن أراد بقوله: لأن إجابة الدعوة سنة أن إجابة مطلق الدعوة سنة فلا نسلم ذلك لما سيجيء أن الدعوة إذا قارنت شيئا من اللهو لم يلزمه حق الدعوة، وإن أراد أن إجابة الدعوة على وجه السنة كذلك فلا يتم التقريب. ووجه الاندفاع ظاهر؛ لأنه وإن لم يلزمه حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه انتهاء إذا هجم فتأمل إلى هنا كلام ذلك البعض.

أقول: لا يذهب على ذي فطانة أن هذا كلام خال عن التحصيل ابتداء وانتهاء. أما خلوه عن التحصيل ابتداء فلأنه لا معنى لإجابة الدعوة انتهاء فقط، إذ لا يتصور تحقق إجابة الدعوة انتهاء بدون تحققها ابتداء؛ لأن عدم تحقق إجابة الدعوة من المدعو ابتداء إنما يصور بعدم مجيئه إلى محل الدعوة أصلا لأجل تلك الدعوة، فإذن كيف يتصور منه إجابة تلك الدعوة انتهاء؟ وإجابتها انتهاء فرع مجيئه إلى محل الدعوة أولا وليس فليست، وإنما الذي يتصور وقوعه عكس ذلك، وهو الإجابة ابتداء فقط، كما إذا دعي إلى وليمة أو غيرها فأجاب وذهب إلى محل الدعوة فوجد ثمة لعبا أو غناء فلم يقعد ولم يأكل فإنه يوجد هناك الإجابة ابتداء لا انتهاء كما لا يخفى، وصورتها الشرعية فيما إذا كان المدعو مقتدى ولم يقدر على منعهم كما سيجيء في الكتاب والعجب أن ذلك القائل ذكر الإجابة ابتداء وانتهاء والإجابة انتهاء فقط، ولم يذكر الإجابة ابتداء فقط، وكتب تحت قوله والإجابة انتهاء فقط، أما عكسه وهو القسم الثالث هاهنا فلا يتصور وقوعه اهـ.

فزعم ما هو متصور." (١)

"معتمدا فيه العادة؛ لأنه لا معتبر بها مع النص بخلافه، وقد روى أبو هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – عليه الصلاة والسلام – أنه قال «الركبة من العورة» وأبدى الحسن بن علي – رضي الله عنه – سرته فقبلها أبو هريرة – رضي الله عنه –

ــــــــQأحد حدي العورة فتكون من العورة كالركبة. ثم قال: وقوله والشافعي بالعطف على أبي عصمة في إثبات أن السرة عورة عندهما كأنه وقع سهوا لوجهين: أحدهما ما ذكرنا من تعليل أبي عصمة في إثبات أن السرة عورة بقوله إنها أحد حدي العورة فتكون عورة كالركبة، فإن هذا التعليل إنما يستقيم لمن يقول بأن الركبة عورة والشافعي لا يقول بكون الركبة عورة. والثاني أن الشافعي علل في إثبات أن الركبة ليست من العورة بقوله إنها حد للعورة فلا تكون من العورة كالسرة؛ لأن الحد لا يدخل في المحدود، وهذا تنصيص منه على أن السرة ليست بعورة اهـ.

ورد عليه صاحب العناية حيث قال: قيل عطف الشافعي على أبي عصمة غير مستقيم؛ لأن هذا التعليل إنما يستقيم على قول من يقول الركبة عورة وهو لا يقول به، وهذا ساقط؛ لأن المصنف لم يعلل بهذا التعليل في هذا الكتاب، وإنما ذكر

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٣/١٠

المذهب فيجوز أن يكون مذهبهما واحدا والمأخذ متعددا، فالمذكور يكون تعليلا لأبي عصمة، وتعليل الشافعي غير ذلك وهو أن السرة محل الاشتهاء انتهى.

أقول: قد ذكر صاحب النهاية لعدم استقامة العطف المزبور وجهين، وقد نقل صاحب العناية أحد ذينك الوجهين وأجاب عنه كما ترى، ولم يتعرض للوجه الآخر أصلا فكأنه لم يظفر **بالجواب** عنه فبقي **الإشكال في** العطف الواقع في كلام المصنف من ذلك الوجه ولا بد من دفعه. فأقول: في **الجواب** القاطع لعرق **الإشكال**: إن في السرة والركبة ثلاث روايات عن الشافعي: إحداها أن السرة عورة والركبة ليست بعورة كما هو مدلول كلام المصنف هاهنا وفي كتاب الصلاة أيضا. والثانية أنهما ليستا بعورة كما ذكر في وجيز الشافعية. والثالثة أنهما عورة. وذكر صاحب الغاية هاتين الأخيرتين وقال: للأولى منهما. وهذا أصح الوجهين. وإذ قد تقرر هذا فجاز أن يكون تعليل الشافعي في إثبات أن الركبة ليست من العورة بقوله إنها حد للعورة فلا تكون من العورة كالسرة مبنيا على قوله في الرواية الثانية، وهذا لا ينافي اشتراكه مع أبي عصمة في قوله الآخر الواقع في الرواية الثالثة عنه، بل لا ينافي أيضا اشتراكه معه في تعليله بقوله إنها أحد حدي العورة فتكون عورة كالركبة بناء على ذلك القول فلا محذور في العطف المذكور أصلا تأمل تقف.

(قوله وأبدى الحسن بن علي – رضي الله عنهما – سرته فقبلها أبو هريرة) هذا **جواب** عن قول أبي عصمة والشافعي أخرجه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والبيهقي في سننه عن ابن عون عن عمر بن إسحاق قال: كنت أمشي مع الحسن بن علي – رضي الله عنهما – في بعض طرق المدينة، فلقينا أبو هريرة، فقال للحسن: اكشف لي عن بطنك جعلت فداءك حتى أقبل حيث رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقبله، قال: فكشف عن بطنه فقبل سرته. ولو كانت من العورة لما كشفها. قال الشارح العيني بعد بيان هذا المحل بهذا المنوال: وفي معجم الطبراني خلاف هذا: حدثنا أبو مسلم الكشي، حدثنا أبو عاصم عن ابن عون عن عمير بن إسحاق، أن أبا هريرة لقي الحسن بن علي – رضي الله عنهم – فقال له: ارفع ثوبك حتى أقبل حيث رأيت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقبل، فرفع عن." (١)

"تقل للحرمة المؤبدة فقلما تشتهى، بخلاف ما وراءها، لأنها لا تنكشف عادة. والمحرم من لا تجوز المناكحة بينه وبينها على التأبيد بنسب كان أو بسبب كالرضاع والمصاهرة لوجود المعنيين فيه، وسواء كانت المصاهرة بنكاح أو سفاح في الأصح لما بينا. قال (ولا بأس بأن يمس ما جاز أن ينظر إليه منها) لتحقق الحاجة إلى ذلك في المسافرة وقلة الشهوة للمحرمية، بخلاف وجه الأجنبية وكفيها حيث لا يباح المس وإن أبيح النظر؛ لأن الشهوة متكاملة (إلا إذا كان يخاف عليها أو على نفسه الشهوة) فحينئذ لا ينظر ولا يمس لقوله – عليه الصلاة والسلام – «العينان تزنيان وزناهما النظر، واليدان تزنيان وزناهما البطش» ، وحرمة الزنا بذوات المحارم أغلظ فيجتنب.

(ولا بأس بالخلوة والمسافرة بهن) لقوله – عليه الصلاة والسلام – «لا تسافر المرأة فوق ثلاثة أيام ولياليها إلا ومعها زوجها أو ذو رحم محرم منها»

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٨/١٠

ــــــــQصاحب البدائع في مسائل الدخول في بيت الغير أنه إذا كان من محارمه فلا يدخل عليه من غير استئذان، فربما كانت مكشوفة العورة فيقع بصره عليها فيكرهان ذلك، ثم استدل عليه بآثار انتهى كلامه.

أقول: مراد المصنف بقوله إن البعض يدخل على البعض من غير استئذان أن العادة جرت بين الناس على دخول بعض المحارم على بعضهم من غير استئذان، لا أنه أمر مندوب في الشرع وما ذكره صاحب البدائع حكم الشرع في أمر الدخول في بيت الغير فإنه قال. وأما حكم الدخول: في بيت الغير فالداخل لا يخلو إما أن يكون أجنبيا أو من محارمه، فإن كان أجنبيا فلا يحل له الدخول فيه، ثم قال: وإن كان من محارمه فلا يدخل من غير استئذان أيضا، وإن كان يجوز له النظر إلى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة، ثم قال: إلا أن الأمر في الاستئذان على المحارم أسهل وأيسر؛ لأن المحرم مطلق النظر إلى مواضع الزينة منها شرعا انتهى. فقد تلخص منه أن الدخول في بيت الأجنبي من غير استئذان حرام، والدخول في بيت محارمه من غير استئذان مكروه، ويكفي في التأدي إلى الحرج جريان العادة بين الناس بدخول بعض المحارم على بعضهم بلا استئذان، وإن كان ذلك مما لا يمدح في حكم الشرع، والحرج مدفوع شرعا فلا **إشكال** (قوله والمحرم من لا تجوز المناكحة بينه وبينها على التأبيد بنسب كان أو سبب كالرضاع والمصاهرة لوجود المعنيين فيه) يعني بالمعنيين الضرورة وقلة الرغبة، كذا في الشروح. وفي عبارة بعضهم: يعني الحرج وقلة الرغبة.

قال تاج الشريعة: فإن قلت: فعلى هذا ينبغي أن لا يقطع إذا سرق المرء من بيت أمه من الرضاع لجواز الدخول من غير احتشام واستئذان فوقع نقصان في الحرز. قلت: لا يقطع عند البعض. وأما جواز الدخول من غير استئذان فممنوع، ذكر خواهر زاده أن المحارم من جهة الرضاع لا يكون لهم الدخول من غير حشمة واستئذان ولهذا يقطعون بسرقة بعضهم من بعض، انتهى كلامه. واقتفى أثره العيني في ذكر هذا السؤال **والجواب** بعينهما. أقول: ليس **الجواب** بتام، أما قوله قلت لا يقطع عند البعض فلأن عدم القطع عند البعض هو إحدى الروايتين." (١)

"وكذا إذا كان غير ثقة، وأكبر رأيه أنه صادق؛ لأن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة للحاجة على ما مر،

ــــــــQالمنافاة بين عدم اشتراط العدالة وبين اشتراط كونه ثقة فلا منافاة أيضا، ولا شك أن تسليم المنافاة يناقض القول بعدم المنافاة. فكان مضمون كلامه المزبور جمعا بين النقيضين، اللهم إلا أن يكون قوله ولو سلم ناظرا إلى قوله؛ لأن الثاني أعم من الأول لا إلى قوله فلا منافاة بين عدم اشتراط العدالة إلخ؛ فالمعنى ولو سلم عدم عموم الثاني من الأول فلا منافاة أيضا. والرابع أن قوله؛ لأن الإشارة بلفظ هذا إلى كونه في سعة من ابتياعها بمجرد قوله وكلني صاحبها لا إلى قبول قول الواحد في المعاملات ظاهر البطلان؛ لأن المصنف وغيره عللوا كونه في سعة من أن يبتاعها ويطأها بكون قول الواحد في المعاملات مقبولا على أي وصف كان، فلو كان الأول مشروطا بكونه ثقة دون الثاني لما صح تعليل الأول بالثاني ضرورة عدم استلزام تحقق العام تحقق الخاص.

والخامس أن قوله: فإن قوله يقبل أيضا إذا لم يكن ثقة كما صرح به بقوله وكذا إذا كان غير ثقة يدل على خلاف مدعاه من كون الإشارة بلفظ هذا إلى كونه في سعة من ابتياعها بمجرد قوله وكلني صاحبها لا إلى قبول قول الواحد في المعاملات،

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤/١٠

إذ لا شك أن قول المصنف وكذا إذا كان غير ثقة عطف على قوله وهذا إذا كان ثقة، ولا ريب أن محل الحكم في المعطوف عليه واحد وهو ما أشير إليه بلفظ هذا في المعطوف عليه، فإذا كان صريح معنى قوله، وكذا إذا كان غير ثقة، وكذا يقبل قول الواحد إذا كان غير ثقة كما اعترف به فلا جرم أن يكون معنى قوله وهذا إذا كان ثقة، وقبول قول الواحد إذا كان ثقة على أن يكون لفظ هذا إشارة إلى قبول قول الواحد وهو خلاف ما ادعاه.

والسادس أن اعترافه هنا بكون قول الواحد مقبولا فيما إذا كان غير ثقة أيضا، ويكون قول المصنف وكذا إذا كان غير ثقة صريحا في ذلك يناقض قوله في صدر كلامه، وقول الواحد مقبول على أي وصف كان، ولكن بشرط كونه ثقة يعتمد على كلامه. وبالجملة ما ذكره ذلك البعض في هذا المقام برمته خارج عن نهج الصواب كما لا يخفى على ذوي الألباب (قوله وكذا إذا كان غير ثقة وأكبر رأيه أنه صادق؛ لأن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة للحاجة على ما مر) قلت: تعليله بقوله؛ لأن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة دليل واضح على كون مراده بغير الثقة غير العدل وبالثقة العدل كما نبهنا عليه من قبل، إذ لو كان مراده بالثقة من يعتمد على كلامه وإن كان فاسقا، وبغير الثقة من لا يعتمد على كلامه كما توهمه جماعة من الشراح على ما مر لما صح تعليل قبول قول غير الثقة إذا كان أكبر الرأي أنه صادق بقوله: لأن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة، فإنه لا يلزم من عدم لزوم عدالته عدم لزوم كونه ممن يعتمد على كلامه فلا يتم التقريب كما لا يخفى. بقي في هذا المقام كلام، وهو أن الذي ظهر مما ذكره هاهنا هو أن عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة، ولكن لا بد في قبول قوله إذا كان غير عدل من أن يكون أكبر رأي السامع أنه صادق، وقد مر في أوائل كتاب الكراهية أنهم فرقوا بين المعاملات والديانات بأنه يقبل في المعاملات قول الفاسق مطلقا ولا يقبل في الديانات قول الفاسق ولا المستور إلا إذا كان أكبر رأي السامع أنه صادق، فكان ما ذكره هاهنا مخالفا لما مر هناك؛ لأن ما اعتبر هناك في الديانات دون المعاملات قد اعتبر هاهنا في المعاملات أيضا، وقد تنبه بعض الفضلاء لورود هذا **الإشكال فذكر** إجمال ما ذكرناه.

وأجاب عنه حيث قال: يرد على المصنف أنه إذا كان قبول خبره متوقفا على حصول أكبر الرأي لا يبقى فرق بين المعاملات والديانات، فإن خبر الفاسق يقبل في الديانات أيضا بأكبر الرأي على ما مر. **وجوابه** أن خبر الفاسق إنما يقبل في الديانات بأكبر الرأي إذا حصل بعد التحري، بخلاف ما نحن فيه حيث لا يشترط التحري فتأمل انتهى.

أقول: **جوابه** ليس بشيء فإن أكبر الرأي لا يمكن أن يتحقق بدون التحري، إذ التحري طلب ما هو أحرى الأمرين في غالب الظن كما صرح به في عامة كتب اللغة، فما لم يطلب ذلك، ولم يتوجه إليه كيف يتصور حصول أكبر الرأي فلا معنى لعدم اشتراط التحري فيما نحن فيه عند اشتراط أكبر الرأي فيه، وإنما اعتبار أكبر الرأي فيه اعتبار التحري بعينه، وعن هذا وقع التعبير في بيان هذه المسألة بعينها في المحيط البرهاني بلفظ التحري بدل أكبر الرأي حيث قال فيه: وإن كان الذي في يديه الجارية فاسقا لا تثبت إباحة المعاملة معه بنفس الخبر بل يتحرى في ذلك، فإن وقع تحريه على أنه صادق حل له الشراء منه، وإن وقع تحريه على أنه كاذب." (١)

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٥٥

"وفي الوجه الثاني صح البيع؛ لأنه مال متقوم في حق الذمي فملكه البائع فيحل الأخذ منه.

قال (ويكره الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم إذا كان ذلك في بلد يضر الاحتكار بأهله وكذلك التلقي. فأما إذا كان لا يضر فلا بأس به) والأصل فيه قوله – عليه الصلاة والسلام – «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون» ولأنه تعلق به حق العامة، وفي الامتناع عن البيع إبطال حقهم وتضييق الأمر عليهم فيكره إذا كان يضر بهم ذلك بأن كانت البلدة صغيرة، بخلاف ما إذا لم يضر بأن كان المصر كبيرا؛ لأنه حابس ملكه من غير إضرار بغيره، وكذلك التلقي على هذا التفصيل؛ لأن «النبي – عليه الصلاة والسلام – نهى عن تلقي الجلب وعن تلقي الركبان» . قالوا هذا إذا لم يلبس المتلقي على التجار سعر البلدة. فإن لبس فهو مكروه في الوجهين؛ لأنه غادر بهم.

وتخصيص الاحتكار بالأقوات كالحنطة والشعير والتبن والقت قول أبي حنيفة – رحمه الله –، وقال أبو يوسف – رحمه الله – كل ما أضر بالعامة حبسه فهو احتكار وإن كان ذهبا أو فضة أو ثوبا. وعن محمد – رحمه الله – أنه قال: لا احتكار في الثياب؛ فأبو يوسف اعتبر حقيقة الضرر إذ هو المؤثر في الكراهة، وأبو حنيفة اعتبر الضرر المعهود المتعارف. ثم المدة إذا قصرت لا يكون احتكارا لعدم الضرر، وإذا طالت يكون احتكارا مكروها لتحقق الضرر. ثم قيل: هي مقدرة بأربعين يوما لقوله – عليه الصلاة والسلام – «من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه» وقيل بالشهر؛ لأن ما دونه قليل عاجل، والشهر وما فوقه كثير آجل، وقد مر في غير موضع، ويقع التفاوت في المأثم بين أن يتربص العزة وبين أن يتربص القحط والعياذ بالله، وقيل المدة للمعاقبة في الدنيا إما يأثم وإن قلت المدة. والحاصل أن التجارة في الطعام غير محمودة.

قال (ومن احتكر غلة ضيعته أو ما جلبه من بلد آخر فليس بمحتكر) أما الأول فلأنه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة؛ ألا ترى أن له أن لا يزرع فكذلك له أن لا يبيع. وأما الثاني فالمذكور قول أبي حنيفة؛ لأن حق العامة إنما يتعلق بما جمع في المصر وجلب إلى فنائها. وقال أبو يوسف: يكره لإطلاق ما روينا. وقال محمد: كل

ـــــــQثابتا بدليل موجب وملك الزوج فيها في الحال ليس بدليل موجب بل باستصحاب الحال، وخبر الواحد أقوى من استصحاب الحال، كذا في العناية وكثير من الشروح. وقال بعض المتأخرين بعد ذكر هذا الاعتراض: والجواب فيه بحث؛ لأنه سبق في فصل الأكل والشرب أن الحل والحرمة من باب الديانات، فيقبل قول الواحد فيهما إذا لم تتضمن الحرمة زوال الملك، كما إذا أخبر واحد عدل بحل طعام فيؤكل أو حرمته فلا يؤكل، لأن الحرمة لا تنافي الملك.

وأما إذا تضمنت زوال الملك فلا يقبل ولا يثبت به الحرمة، كما إذا أخبر عدل للزوجين أنهما ارتضعا من فلانة؛ لأن الحرمة المؤبدة لا تتصور مع بقاء ملك النكاح فاضمحل الجواب وبقي الإشكال انتهى كلامه. أقول: بحثه ساقط جدا؛ لأن الذي تقرر في فصل الأكل والشرب هو أن خبر الواحد العدل يقبل في باب الحل والحرمة إذا لم يتضمن زوال الملك. وأما إذا تضمن زواله فلا يقبل بناء على أن بطلان الملك لا يثبت بخبر الواحد، وذلك كلام مجمل لم يفصل فيه أنه إذا تضمن زوال الملك الثابت بدليل موجب لم يقبل، وأما إذا تضمن زوال الملك الثابت باستصحاب الحال فيقبل.

فنشأ الاعتراض هاهنا نظرا إلى ظاهر إجمال ما ذكر هناك فأجيب عنه بأن المراد من زوال الملك هناك زوال الملك الثابت بدليل موجب لا زواله ولو كان باستصحاب الحال؛ لأن خبر الواحد أقوى من استصحاب الحال لكون الاستصحاب حجة دافعة لا مثبتة أصلا، بخلاف خبر الواحد فكان **الجواب** المذكور هاهنا تفصيلا للإجماع الواقع هناك في الظاهر." (١)

"ما يجلب منه إلى المصر في الغالب فهو بمنزلة فناء المصر يحرم الاحتكار فيه لتعلق حق العامة به، بخلاف ما إذا كان البلد بعيدا لم تجر العادة بالحمل منه إلى المصر؛ لأنه لم يتعلق به حق العامة.

قال (ولا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس) لقوله – عليه الصلاة والسلام – «لا تسعروا فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق» ولأن الثمن حق العاقد فإليه تقديره، فلا ينبغي للإمام أن يتعرض لحقه إلا إذا تعلق به دفع ضرر العامة على ما نبين. وإذا رفع إلى القاضي هذا الأمر يأمر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة في ذلك وينهاه عن الاحتكار، فإن رفع إليه مرة أخرى حبسه وعزره على ما يرى زجرا له ودفعا للضرر عن الناس، فإن كان أرباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعديا فاحشا، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير فحينئذ لا بأس به بمشورة من أهل الرأي والبصيرة، فإذا فعل ذلك وتعدى رجل عن ذلك وباع بأكثر منه أجازه القاضي، وهذا ظاهر عند أبي حنيفة؛ لأنه لا يرى الحجر على الحر وكذا عندهما، إلا أن يكون الحجر على قوم بأعيانهم. ومن باع منهم بما قدره الإمام صح؛ لأنه غير مكره على البيع، هل يبيع القاضي على المحتكر طعامه من غير رضاه. قيل هو على الاختلاف الذي عرف في بيع مال المديون، وقيل يبيع بالاتفاق؛ لأن أبا حنيفة يرى الحجر لدفع ضرر عام، وهذا كذلك.

قال (ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة) معناه ممن يعرف أنه من أهل الفتنة؛ لأنه تسبيب إلى المعصية وقد بيناه في السير، وإن كان لا يعرف أنه من أهل الفتنة لا بأس بذلك؛ لأنه يحتمل أن لا يستعمله في الفتنة فلا يكره بالشك.

قال (ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرا) ؛ لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره، بخلاف بيع السلاح في أيام الفتنة لأن المعصية تقوم بعينه.

قال (ومن أجر بيتا ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر بالسواد فلا بأس به) وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لا ينبغي أن يكريه لشيء من ذلك؛ لأنه إعانة على المعصية. وله أن الإجارة ترد على منفعة البيت، ولهذا تجب الأجرة بمجرد التسليم، ولا معصية فيه، وإنما المعصية بفعل المستأجر، وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه، وإنما قيده بالسواد لأنهم لا يمكنون من اتخاذ البيع والكنائس وإظهار بيع الخمور والخنازير

ـــــــQفكان **جوابا** شافيا قد اضمحل به **الإشكال كما** لا يخفى.

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٥٨

(قوله وإن كان لا يعرف أنه من أهل الفتنة لا بأس به؛ لأنه يحتمل أن لا يستعمله في الفتنة فلا يكره بالشك) قال بعض المتأخرين: قوله لأنه يحتمل أن لا يستعمله في الفتنة ولو احتمالا ضعيفا فلا يكره بالشك لوجود هذا الاحتمال فليس الشك على معناه المصطلح انتهى.

أقول: ليس هذا بشرح صحيح؛ لأن كون احتمال أن لا يستعمله في الفتنة ضعيفا في حق من لم يكن معروفا بكونه من أهل الفتنة ممنوع، كيف وأمور المسلمين محمولة على الصلاح والاستقامة كما صرح به صاحب الغاية وغيره في تعليل هذه المسألة. ففي حق من لم يكن معروفا بكونه من أهل الفتنة إن لم يكن احتمال أن لا يستعمله في الفتنة أقوى وأرجح فلا أقل من أن يكون مساويا لاحتمال خلافه، فالشك على معناه المصطلح عليه قطعا، ولو كان احتمال أن لا يستعمله في الفتنة ضعيفا مرجوحا كان احتمال أن يستعمله في الفتنة قويا راجحا، فينبغي أن يكون السلاح من مثله في أيام الفتنة مكروها. وجواب المسألة على خلافه. وبالجملة لا وجه للشرح المذكور أصلا

(قوله وله أن الإجارة ترد على منفعة البيت، ولهذا يجب الأجر بمجرد التسليم، ولا معصية فيه وإنما المعصية بفعل المستأجر وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه) أقول: ينتقض هذا التعليل المذكور من قبل أبي حنيفة – رحمه الله – في هذه المسألة بمسائل متعددة مذكورة في الذخيرة والمحيط وفتاوى قاضي خان وسائر." (١)

"فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه قال (وتصح دعوى الشرب بغير أرض استحسانا) ؛ لأنه قد يملك بدون الأرض إرثا، وقد يبيع الأرض ويبقى الشرب له وهو مرغوب فيه فيصح فيه الدعوى (وإذا كان نهر لرجل يجري في أرض غيره فأراد صاحب الأرض أن لا يجرى النهر في أرضه ترك على حاله) ؛ لأنه مستعمل له بإجراء مائه. فعند الاختلاف يكون القول

ــــــــــــــــــــــــــــــ [فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه]

(فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه) لما قرب الفراغ من بيان مسائل الشرب ختمه بفصل يشتمل على مسائل شتى من مسائل الشرب (وقوله وتصح دعوى الشرب بغير الأرض استحسانا؛ لأنه قد يملك بدون الأرض إرثا وقد تباع الأرض ويبقى الشرب له، وهو مرغوب فيه فيصح فيه دعوى البيع) قال في المبسوط: ينبغي في القياس أن لا يقبل منه ذلك؛ لأن شرط صحة الدعوى إعلام المدعي في الدعوى والشهادة والشرب مجهول جهالة لا تقبل الإعلام، ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب كذا في العناية وغيرها، أقول: فيه إشكال؛ لأن ما ذكره في الكتاب لا يدفع ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط، إذ لا شك أن المشروط ينتفي بانتفاء الشرط، فإذا انتفى الإعلام الذي هو شرط صحة الدعوى في دعوى الشرب لجهالته جهالة لا تقبل الإعلام انتفى صحة دعوى الشرب قطعا فلا يتصور صحة دعواه بما ذكره في الكتاب من كونه مملوكا بدون الأرض إرثا وباقيا بعد بيع الأرض ومرغوبا فيه وإلا يلزم أن يتحقق المشروط بدون أن يتحقق الشرط، فكيف يصلح ما ذكره في الكتاب وجه الاستحسان في مقابلة ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط، على أن ما ذكره

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٥٩/١٠

في الكتاب لو كان مصححا لدعوى الشرب مع جهالته لكان مصححا لدعوى غيره أيضا من الأعيان المجهولة مع كونها باطلة قطعا. نعم يصلح ما ذكر في الكتاب أن يكون وجه الاستحسان في مقابلة وجه آخر للقياس مذكور أيضا في المبسوط ومنقول عنه أيضا في النهاية ومعراج الدراية، وهو أن المدعي يطلب من القاضي أن يقضي له بالملك فيما يدعيه إذا ثبت دعواه بالبينة، والشرب لا يحتمل التمليك بغير أرض فلا يسمع القاضي فيه الدعوى كالخمر في حق المسلمين، فإن ما ذكر في الكتاب يدفع هذا الوجه، ويصير جوابا عنه على وجه الاستحسان تأمل تفهم.

ثم أقول: الوجه الأول من ذينك الوجهين للقياس في مسألتنا هذه وإن كان مذكورا في المبسوط والكافي وكثير من شروح هذا الكتاب بطريق النقل عن المبسوط في بعضها، وبطريق الأصالة في البعض إلا أنه منظور فيه عندي؛ لأنهم إن أرادوا بقولهم في ذلك الوجه والشرب مجهول جهالة لا تقبل الإعلام أن الشرب مطلقا مجهول جهالة لا تقبل الإعلام فهو ممنوع، فإنه إذا ادعى شرب يوم في الشهر مثلا يصير الشرب هناك معلوما، نص عليه في الأصل؛ فإنه قال في باب الشهادات في الشرب من الأصل: وإذا كان نهر لرجل في أرضه فادعى رجل فيه شرب يوم في الشهر، وأقام على ذلك شاهدين عدلين تقبل هذه الشهادة ويقضى له بذلك استحسانا، لأنها شهادة قامت على شرب معلوم من." (١)

"في إنكار أصله فكذا في إنكار وصفه (ولو رهنه المستعير بدين موعود وهو أن يرهنه به ليقرضه كذا فهلك في يد المرتهن قبل الإقراض والمسمى والقيمة سواء يضمن قدر الموعود المسمى) لما بينا أنه كالموجود ويرجع المعير على الراهن بمثله؛ لأن سلامة مالية الرهن باستيفائه من المرتهن كسلامته ببراءة ذمته عنه

(ولو كانت العارية عبدا فأعتقه المعير جاز) لقيام ملك الرقبة (ثم المرتهن بالخيار إن شاء رجع بالدين على الراهن) ؛ لأنه لم يستوفه (وإن شاء ضمن المعير قيمته) ؛ لأن الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد أتلفه بالإعتاق (وتكون رهنا عنده إلى أن يقبض دينه فيردها إلى المعير) ؛ لأن استرداد القيمة كاسترداد العين

(ولو استعار عبدا أو دابة ليرهنه فاستخدم العبد أو ركب الدابة قبل أن يرهنهما ثم رهنهما بمال مثل قيمتهما ثم قضى المال فلم يقبضهما حتى هلكا عند المرتهن فلا ضمان على الراهن) ؛ لأنه قد برئ من الضمان حين رهنهما، فإنه كان أمينا خالف ثم عاد إلى الوفاق (وكذا إذا افتك الرهن

ـــــــQالدين لا بأكثر منه من قيمة الثوب؛ لأنه ذكر في الإيضاح وفتاوى قاضي خان: فإن عجز الراهن عن الافتكاك فافتكه المالك يرجع بقدر ما يهلك الدين به ولا يرجع بأكثر من ذلك

بيانه إذا كانت قيمة الرهن ألفا فرهنه بألفين فأفتكه المالك بألفين رجع بقدر ما يهلك الدين به وهو الألف ولا يرجع بأكثر من ألف؛ لأنه لو هلك الرهن لم يضمن الراهن للمعير أكثر من ذلك، فكذلك إذا افتكه كان متبرعا بالزيادة انتهى واقتفى أثره صاحب الكفاية ومعراج الدراية

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٨٤/١٠

وقال صاحب العناية بعد نقل ما في النهاية بعبارة نفسه: وليس بوارد على المصنف؛ لأنه وضع المسألة فيما إذا كانت القيمة مثل الدين انتهى

أقول: فيه نظر؛ لأن قول المصنف ولهذا يرجع على الراهن بما أدى من مقدمات دليل هذه المسألة لا نفس هذه المسألة

ولا يخفى أن مقدمات الدليل لا يجب أن توافق المدعي في الخصوص والعموم ولا في التقييد والإطلاق؛ ألا يرى أن كلية الكبرى شرط في أشهر الأقيسة وأقواها

وإن كان المدعي جزئيا فمن أين يلزم من تقييد وضع المسألة تقييد مقدمات دليلها أيضا حتى يستغني عن تقييد هاتيك المقدمة بما ذكره صاحب النهاية وغيره

ثم إن الزيلعي قال في التبيين: وذكر في النهاية أنه إذا افتكه بأكثر من قيمته بأن كان الدين المرهون به أكثر لا يرجع بالزائد على قيمته

وهذا مشكل؛ لأن تخليص الرهن لا يحصل بإيفاء بعض الدين فكان مضطرا، وباعتبار الاضطرار ثبت له حق الرجوع فكيف يمتنع الرجوع مع بقاء الاضطرار، وهذا؛ لأن غرضه تخليصه لينتفع به ولا يحصل ذلك إلا بأداء الدين كله؛ إذ للمرتهن أن يحبسه حتى يستوفي الكل على ما عرف في موضعه انتهى

أقول: في كلامه هذا نوع غرابة؛؛ لأن صاحب النهاية قد ذكر حاصل استشكاله بطريق السؤال

وأجاب عنه حيث قال: فإن قيل: هو لا يتوصل إلى تحصيل ملكه إلا بإيفاء جميع الدين فلم يكن متبرعا

قلنا: الضمان إنما وجب على المستعير باعتبار إيفاء الدين من ملكه فكان الرجوع إليه بقدر ما يتحقق به الإيفاء انتهى

وقد تبعه في ذكر هذا السؤال والجواب صاحبا الكفاية ومعراج الدراية، فإن كان الجواب المذكور مرضيا عند الزيلعي أيضا فلا معنى لاستشكاله كلام صاحب النهاية بعد أن رأى السؤال والجواب مسطورين في النهاية على الاتصال بما استشكله، وإن لم يكن الجواب المذكور مرضيا عنده كان عليه أن يبين محل فساده، ولا ينبغي أن يعد السؤال المذكور فيها إشكالا من عند نفسه

(قوله وإن شاء ضمن المعير قيمته؛ لأن الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد أتلفه بالإعتاق)." (١)

"(وكذا إذا اشترى بالدين عينا أو صالح عنه على عين) ؛ لأنه استيفاء (وكذلك إذا أحال الراهن المرتهن بالدين على غيره ثم هلك الرهن بطلت الحوالة ويهلك بالدين) ؛ لأنه في معنى البراءة بطريق الأداء؛ لأنه يزول به عن ملك المحيل مثل ما كان له على المحتال عليه، أو ما يرجع عليه به إن لم يكن للمحيل على المحتال عليه دين؛ لأنه بمنزلة الوكيل (وكذا لو تصادقا على أن لا دين ثم هلك الرهن يهلك بالدين) لتوهم وجوب الدين بالتصادق على قيامه فتكون الجهة باقية بخلاف الإبراء،

والله أعلم

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/١٨٨

ـــــــــهـا هنا نوع إشكال، وهو أن الاستيفاء الحكمي الذي ثبت للمرتهن بقبض الرهن إما أن ينتقض باستيفائه الدين حقيقة بإيفاء الراهن أو بإيفاء متطوع قبل هلاك الرهن، أو لم ينتقض بل بقي على حاله، فإن انتقض لم يتم قوله، فإذا هلك يتقرر الاستيفاء الأول؛ إذ قد تقرر عندهم أن المنتقض لا يعود وقد مر في الكتاب غير مرة، وإن لم ينتقض بل بقي على حاله يلزم أن يتكرر الاستيفاء عند استيفائه الدين بإيفاء الراهن أو بإيفاء متطوع، وتكرره مؤد إلى الربا، فاسد كما مر أيضا غير مرة

ويمكن أن يجاب عنه بأنه غير منتقض بل باق على حاله، ولكنه في قوة الزوال والانتقاض برد المرتهن الرهن على الراهن سيما إذا وجب الرد عليه عند تحقق الاستيفاء الحقيقي كما فيما نحن فيه، فكأن الاستيفاء لم يتكرر عند الاستيفاء الحقيقي ما لم يتقرر الاستيفاء الحكمي بهلاك الرهن في يد المرتهن فلم يجعل فاسدا، هذا غاية ما يمكن في التقصي عن ذلك **الإشكال** **وإن** كان لا يخلو عن نوع تكلف

(قوله بخلاف الإبراء) قال صاحب العناية: قوله بخلاف الإبراء راجع إلى قوله ولو استوفى، وذلك؛ لأنه من ثمة هنا نقوض على **جواب** الاستحسان في صورة في الإبراء

وقال والأولى أن يرجع إلى قوله: فتكون الجهة باقية انتهى

أقول: لا مساغ عندي لأن يكون." (١)

"قال: (ومن قطع يد رجل من نصف الساعد أو جرحه جائفة فبرأ منها فلا قصاص عليه) لأنه لا يمكن اعتبار المماثلة فيه، إذ الأول كسر العظم ولا ضابط فيه، وكذا البرء نادر فيفضي الثاني إلى الهلاك ظاهرا. قال: (وإذا كانت يد المقطوع صحيحة ويد القاطع شلاء أو ناقصة الأصابع فالمقطوع بالخيار إن شاء قطع اليد المعيبة ولا شيء له غيرها وإن شاء أخذ الأرش كاملا) لأن استيفاء الحق كاملا متعذر فله أن يتجوز بدون حقه وله أن يعدل إلى العوض كالمثلي إذا انصرم عن أيدي الناس بعد الإتلاف ثم إذا استوفاها ناقصا فقد رضي به فيسقط حقه كما إذا رضي بالرديء مكان الجيد (ولو سقطت المؤنة قبل اختيار المجني عليه أو قطعت ظلما فلا شيء له) عندنا لأن حقه متعين في القصاص، وإنما ينتقل إلى المال باختياره فيسقط بفواته، بخلاف ما إذا قطعت بحق عليه من قصاص أو

ـــــــــالأولى، ولا شك أن مخرج الحربي والمستأمن من الآية المذكورة ليس بكلام موصول بها فتكون باقية على قطعيتها الأصلية فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد، وقدمنا غير مرة نظير هذا النظر في محاله وأما ثانيا فلأن حديث عمران بن حصين إنما يفيد عدم جريان القصاص في الأطراف بين العبدين، ولا يفيد عدم جريانه فيها بين الرجل والمرأة ولا بين الحر والعبد، فبقي الاعتراض بإطلاق الآية المذكورة في هاتين الصورتين فلم يتم **الجواب**.

والصواب عندي في **الجواب** أن يقال: إن الآية المذكورة آية القصاص والقصاص ينبئ عن المماثلة، فالمراد بما في الآية المذكورة ما يمكن فيه المماثلة لا غير كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير هاتيك الآية من التنزيل حيث قال: ومعناه ما يمكن

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٢٠٢

فيه القصاص وتعرف المساواة، وأشار إليه المصنف في صدر هذا الباب حيث قال: وهو ينبئ عن المماثلة، فكل ما أمكن رعايتها فيه يجب فيه القصاص وما لا فلا، وأشار إليه هاهنا أيضا حيث قال: فينعدم التماثل بالتفاوت بالقيمة فلم تكن الآية المذكورة مجراة على ظاهر إطلاقها حتى يكون إطلاقها حجة علينا فيما نحن فيه، وكيف يتصور إجراؤها على ظاهر إطلاقها، ولا قصاص في العين إذا قلعها بالإجماع لعدم إمكان المماثلة في القلع، وكذا الحال في قطع اليد أو الرجل من غير المفصل، وكذا فيما إذا قطع الحر طرف العبد، فظهر أن المدار في وجوب القصاص إمكان المماثلة وأن معنى النظم الشريف مصروف إلى ذلك فاندفع الاعتراض الناشئ من توهم الإطلاق.

ثم إنه بقي في هذا المقام **إشكال قوي** ذكر في عامة الشروح وهو أن يقال: سلمنا وجود التفاوت في القيمة في الأطراف وأنه يمنع الاستيفاء، لكن المعقول منه أن يمنع استيفاء الأكمل بالأنقص دون العكس؛ ألا يرى أن الشلاء تقطع بالصحيحة وأنتم لا تقطعون يد المرأة بيد الرجل أيضا، والشراح كانوا في طريق دفعه طرائق قددا، فقال صاحب العناية: **فالجواب** أنا قد ذكرنا أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال لأنها خلقت وقاية للأنفس كالمال، فالواجب أن يعتبر التفاوت المالي مانعا مطلقا والشلل ليس منه فيعتبر مانعا من جهة الأكمل لأنه من حيث إنه ليس تفاوتا ماليا ينبغي أن لا يعتبر فيما يسلك بها مسلك الأموال ومن حيث إنه يوجب تفاوتا في المنفعة." (١)

"حقه، وكذا إذا كانت الشجة في طول الرأس وهي تأخذ من جبهته إلى قفاه ولا تبلغ إلى قفا الشاج فهو بالخيار لأن المعنى لا يختلف. .

قال: (ولا قصاص في اللسان ولا في الذكر) وعن أبي يوسف أنه إذا قطع من أصله يجب لأنه يمكن اعتبار المساواة. ولنا أنه ينقبض وينبسط فلا يمكن اعتبار المساواة (إلا أن تقطع الحشفة) لأن موضع القطع معلوم كالمفصل، ولو قطع بعض الحشفة أو بعض الذكر فلا قصاص فيه لأن البعض لا يعلم مقداره، بخلاف الأذن إذا قطع كله أو بعضه لأنه لا ينقبض ولا ينبسط وله حد يعرف فيمكن اعتبار المساواة، والشفة إذا استقصاها بالقطع يجب القصاص لإمكان اعتبار المساواة، بخلاف ما إذا قطع بعضها لأنه يتعذر اعتبارها. .

[فصل وإذا اصطلح القاتل وأولياء القتيل على مال]

فصل قال: (وإذا اصطلح القاتل وأولياء القتيل على مال سقط القصاص ووجب المال قليلا كان أو كثيرا) لقوله تعالى ﴿فمن عفي له من أخيه شيء﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية على ما قيل نزلت الآية في الصلح. وقوله - عليه الصلاة والسلام -.

ــــــــQبدل الناقص بذلا للزيادة، كيف ولو سلم ذلك لزم أن لا يتم أصل دليل المسألة التي نحن بصددها، فإن مدار ذلك على انعدام التماثل في الأطراف بتحقق التفاوت الحكمي بينها.

وقال صاحب الكفاية في دفع ذلك **الإشكال قلنا**: شرع القصاص في الأصل يعتمد المساواة، فإن كان النقصان ثابتا

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٢٣٧

باعتبار الأصل كنقصان طرف الأنثى والعبد من طرف الذكر والحر منع شرع القصاص لانتفاء محله، وإن كان التساوي في الأصل ثابتا والتفاوت باعتبار أمر عارض كان القصاص مشروعا فيمنع استيفاء الكامل بالناقص دون عكسه إذا رضي به صاحب الحق انتهى. ويقرب من هذا رأي تاج الشريعة في الفرق بين المسألتين.

أقول: وفيه أيضا بحث، لأنه إن أريد أن شرع القصاص يعتمد المساواة بحسب الأصل ولا اعتبار للتفاوت بحسب أمر عارض يلزم أن يجوز استيفاء الكامل وهو الصحيح بالناقص وهو الأشل، كما يجوز عكسه لأنهما متساويان بحسب أصل الخلقة، والتفاوت بينها بحسب أمر عارض وهو الشلل مع أنه لا يجوز استيفاء الكامل بالناقص بلا ريب، وإن أريد أن شرع القصاص يعتمد المساواة من كل الوجوه لكن يجوز استيفاء الناقص بالكامل إذا رضي صاحب الحق به لرضا صاحب الحق بإسقاط بعض حقه لا لتحقق المساواة المعتبرة في شرع القصاص فمع إباء عبارة **الجواب** المذكور عنه جدا يلزم أن يجوز استيفاء طرف المرأة بطرف الرجل أيضا إذا رضي الرجل به لوجود رضا صاحب الحق بإسقاط بعض حقه في هاتيك الصورة أيضا مع أنه لا يجوز عندنا أصلا فتأمل حق التأمل، فلعل حل هذا المقام على وجه يرتفع به **الإشكال عنه** بالمرة مما تسكب فيه العبرات.

(فصل)

قال في العناية: لما كان تصور الصلح بعد تصور الجناية وموجبها أتبعه ذلك في فصل على حدة انتهى. أقول: فيه كلام." (١)

"ولأنه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للإزهاق فيضاف إلى كل منهم إذ هو لا يتجزأ".

أقول: فيه **إشكال أما** أولا فلأن كون كل واحد منهم قاتلا بوصف الكمال أمر متعذر لاستلزامه توارد العلل المستقلة بالاجتماع على معلول واحد بالشخص وهو محال كما تقرر في موضعه.

وأما ثانيا فلأن شراح الكتاب وغيرهم صرحوا في الفصل الأول بأن **جواب** المسألة **جواب** الاستحسان، والقياس لا يقتضيه، لأن المعتبر في القصاص المماثلة ولا مماثلة بين الواحد والجماعة قطعا بل بديهة، لكنا تركنا القياس بإجماع الصحابة على قتل جماعة بواحد، فالقول هاهنا بتحقق التماثل في الفصل الأول أيضا ينافي ذلك، إذ يلزم حينئذ أن يكون **جواب** المسألة هناك **جواب** القياس والاستحسان معا.

فإن قلت: ليس المراد أن كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال حقيقة، بل المراد أن كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال في اعتبار الشرع تحقيقا للمماثلة المعتبرة في القصاص فيحصل **الجواب** عن وجهي **الإشكال معا**.

قلت: توارد العلتين المستقلتين بالاجتماع على معلول واحد بالشخص ممتنع عقلي، واعتبار الشرع ما هو ممتنع الوقوع واقعا مما لا وقوع له في شيء، ولو فرضنا وقوعه لا يظهر له فائدة فيما نحن فيه لأنهم صرحوا بأن شرع المماثلة في القصاص لئلا يلزم الظلم على المعتدي على تقدير الزيادة، ولئلا يلزم البخس لحق المعتدى عليه على تقدير النقصان، ولا شك أن الظلم والبخس إنما يندفعان بتحقق المماثلة الحقيقية.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٣٩/١٠

وأما في مجرد اعتبار غير المماثل مماثلا فلا يخلو الأمر عن الظلم أو البخس حقيقة، وهذا غير واقع بل غير جائز في أحكام الشرع (قوله ولأنه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للإزهاق فيضاف إلى كل واحد منهم إذ هو لا يتجزأ) أقول: لقائل أن يقول: حاصل هذا الدليل بيان وجه قوله في الدليل الأول أن كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فلا وجه لجعله دليلا مستقلا معطوفا على الدليل الأول بقوله ولأنه وجد من كل واحد إلخ. ثم إن صاحب العناية قال في شرع هذا الدليل: يعني أن القتل جرح صالح لإزهاق الروح، وقد وجد من كل واحد منهم بحيث لو انفرد عن الباقين كان قاتلا بصفة الكمال. والحكم إذا حصل عقيب علل لا بد من الإضافة إليها، فإما أن يضاف إليها توزيعا أو كاملا، والأول باطل لعدم التجزي فتعين الثاني، ولهذا لو حلف جماعة كل واحد منهم أن لا يقتل فلانا فاجتمعوا على قتله حنثوا انتهى. أقول: فيه نظر، لأنه لا يلزم من أن لا يجوز إضافة القتل إلى تلك العلل توزيعا بناء على أن القتل لا يتجزأ تعين أن يضاف إلى كل واحد منهم كاملا، بل يجوز أن يضاف كاملا إلى مجموع تلك العلل من حيث هي مجموع بل هو الظاهر لئلا يلزم توارد العلل المستقلة بالاجتماع على معلول واحد بالشخص فحينئذ لا يتم المطلوب كما لا يخفى.

ويمكن توجيه مسألة الحلف بأن مدار الأيمان على العرف كما صرحوا به في محله، فإذا اجتمعت جماعة على قتل رجل ووجد من كل واحد منهم جرح صالح لإزهاق الروح يقال لكل واحد منهم في العرف أنه قتل فلانا، وإن كان القتل في الحقيقة كاملا مضافا إلى مجموعهم من حيث هو مجموع، فجاز أن يكون بناء حنث كل واحد منهم في مسألة الحلف على العرف. وأما القصاص فالمعتبر فيه الحقيقة لا غير.

ثم أقول: كل واحد من ذينك الدليلين المذكورين في الكتاب إنما يتمشيان فيما إذا حضر أولياء المقتولين وقتلوا القاتل جملة، وأما فيما إذا حضر واحد منهم وقتل القاتل وحده فسقط حق الباقين كما ذكر أيضا في الكتاب فلا تمشية لشيء منهما، إذ لا يتصور أن يقال لأحد من الباقين الغير الحاضرين الذين لم يباشروا القتل أصلا إنه قاتل، فضلا عن أن يقال إنه قاتل بوصف الكمال، وكذا لا يتصور أن يقال لأحد منهم إنه وجد منه جرح صالح للإزهاق فينبغي أن يجب للباقين المال." (١)

"قال: (ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فإنه يقتل المقتص منه) لأنه تبين أن الجناية كانت قتل عمد وحق المقتص له القود، واستيفاء القطع لا يوجب سقوط القود كمن كان له القود إذا استوفى طرف من عليه القود. وعن أبي يوسف أنه يسقط حقه في القصاص، لأنه لما أقدم على القطع فقد أبرأه عما وراءه. ونحن نقول: إنما أقدم على القطع ظنا منه أن حقه فيه وبعد السراية تبين أنه في القود فلم يكن مبرئا عنه بدون العلم به.

قال: (ومن قتل وليه عمدا فقطع يد قاتله ثم عفا وقد قضى له بالقصاص أو لم يقض فعلى قاطع اليد دية اليد عند أبي حنيفة، وقالا: لا شيء عليه) لأنه استوفى حقه فلا يضمنه، وهذا لأنه استحق إتلاف النفس بجميع أجزائها، ولهذا لو لم يعف لا يضمنه، وكذا إذا سرى وما برأ أو ما عفا وما سرى، أو قطع ثم حز رقبته قبل البرء أو بعده وصار كما إذا كان له قصاص في الطرف فقطع أصابعه ثم عفا لا يضمن الأصابع. وله أنه استوفى غير حقه، لأن حقه في القتل. وهذا قطع

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٤٥/١٠

وإبانة، وكان القياس أن يجب القصاص إلا أنه سقط للشبهة فإن له أن يتلفه تبعا، وإذا سقط وجب المال،.
ـــــــQالجامع الصغير انتهى

(قوله ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فإنه يقتل المقتص منه) قال صاحب العناية: لم يذكر ما إذا مات المقتص منه من القطع. وحكمه الدية على عاقلة المقتص له عند أبي حنيفة – رحمه الله –.

وعند أبي يوسف ومحمد الشافعي. لا شيء عليه على ما سيجيء انتهى. أقول: هذا الكلام منه هنا كلام خال عن التحصيل، لأنه إن كان مقصوده منه مؤاخذة المصنف بأنه ترك ذكر تلك الصورة مع كون ذكرها أيضا مما يهم فلا وجه له إذ قد ذكرها أيضا فيما بعد، وإن كان مقصوده منه مؤاخذة المصنف بأنه لم يذكر تلك الصورة هنا مع كون حقها أن تذكر هنا فليس كذلك، فإن تلك الصورة من قبيل استيفاء من له القصاص في الطرف كما صرح به في الكتاب فيما بعد، وما نحن فيه من قبيل استيفاء من له القصاص في النفس.

ولما كانت المسألة المتصلة بما نحن فيه من قبيل استيفاء من له القصاص في النفس أيضا كما ترى ذكرها المصنف عقيب ما نحن فيه وأخر تلك الصورة عنها، وإن كان مقصوده منه مجرد بيان حكم تلك الصورة أيضا دون مؤاخذة المصنف بشيء فلا فائدة فيه، إذ قد بين المصنف حكمها فيما سيجيء مفصلا ومدللا فيلغو بيان ذلك الشارح إياه هاهنا (قوله ونحن نقول: إنما أقدم على القطع ظنا منه أن حقه فيه وبعد السراية تبين أنه في القود فلم يكن مبرئا عنه بدون العلم به) قال صاحب الإصلاح والإيضاح: وفيه **إشكال لما** مر أن صورة العفو تكفي في سقوط القود لأنها تورث شبهة وبذلك تمسكوا في سقوطه فيما إذا عفا عن القطع ثم مات منه ولم يلتفتوا ثمة إلى المقدمة القائلة إنه لا يكون مبرئا عنه بدون العلم به انتهى.

أقول: **جوابه** أنه قد تقرر عندهم أن الشبهة معتبرة دون شبهة الشبهة، ففيم نحن فيه يكون الإبراء عن النفس شبهة الشبهة، لأن الإقدام على القطع لا يقتضي الفراغ مما وراءه رأسا لجواز أن يستوفى القتل أيضا بعد القطع كمن له القود يستوفي طرف من عليه القود ثم يقتله فتحققت شبهة، ثم إن الفراغ مما وراء القطع لا يقتضي الإبراء عنه أيضا لجواز أن يفرغ منه ظنا أن حقه في القطع لا إبراء عما وراءه فتحققت شبهة بعد شبهة فصارت شبهة الشبهة فلم تعتبر، بخلاف ما إذا عفا عن القطع ثم مات منه فإن العفو عن القطع هنا مقرر لا شبهة فيه.

وإنما بقيت شبهة أن يكون العفو عن القطع عفوا عن القتل فاعتبرت في سقوط القود بها لكون الشبهة دائرة له فافترقا تأمل، فإن هذا معنى." (١)

"وقالوا: الجائفة تختص بالجوف: جوف الرأس أو جوف البطن، وتفسير حكومة العدل على ما قاله الطحاوي أن يقوم مملوكا بدون هذا الأثر ويقوم وبه هذا الأثر، ثم ينظر إلى تفاوت ما بين القيمتين، فإن كان نصف عشر القيمة يجب نصف عشر الدية، وإن كان ربع عشر فربع عشر. وقال الكرخي: ينظر كم مقدار هذه الشجة من الموضحة فيجب بقدر ذلك من نصف عشر الدية، لأن ما لا نص فيه يرد إلى المنصوص عليه. . فصل

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٥٨/١٠

قال (وفي أصابع اليد نصف الدية) لأن في كل أصبع عشر الدية على ما روينا، فكان في الخمس نصف الدية

ـــــــQفبقيت العبرة للحقيقة انتهى. واقتفى أثره الشارح العيني. أقول: في **الجواب** **إشكال عندي** لأن اللحيين إذا كانا من الوجه على الحقيقة كانا داخلين تحت قوله تعالى ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ [المائدة: ٦] فيكون ترك وجوب غسلهما بالإجماع نسخا للكتاب بالإجماع، وقد تقرر في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ الكتاب ولا السنة (قوله وقالوا: الجائفة تختص بالجوف جوف الرأس أو جوف البطن) أقول: فيه كلام، وهو أن الجائفة إن تناولت ما في جوف الرأس أيضا فالتي في جوف الرأس منها إن كانت من أحد الأنواع العشرة للشجاج فما معنى ذكرها وبيان حكمها بعد ذكر تلك الأنواع بأسرها وبيان حكم كل واحد منها، وإن لم تكن من أحد تلك الأنواع بل كانت مغايرة لها فما معنى قوله في صدر الفصل الشجاج عشرة، إذ تكون الشجاج حينئذ إحدى عشرة، اللهم إلا أن يقال: هي إحدى تلك الأنواع وهو الآمة بدلالة كون حكمها ثلث الدية، وذكرها مع حكمها بعد ذكر تلك الأنواع مع أحكامها لبيان حال قسمها الذي في جوف البطن لا لبيان حال قسمها الذي في جوف الرأس لكنه تعسف لا يخفى.

(فصل في الأطراف دون الرأس) لما كانت الأطراف دون الرأس ولها حكم على حدة ذكرها في فصل على حدة، كذا في العناية وغيرها. أقول: لا يذهب على الناظر في مسائل هذا الفصل أنها غير منحصرة في الأطراف، بل بعضها متعلقة بالأطراف وبعضها متعلقة بالشجاج، وبعضها متعلقة بالقتل، فالوجه المذكور إنما يتمشى في بعض منها دون الكل، فالأوجه عندي أن يقال: لما كانت مسائل هذا الفصل مسائل متفرقة ولهذا كانت كل مسألة منها في باب على حدة في مختصر الكرخي كما ذكر في غاية البيان أوردها المصنف في فصل على حدة وأخرها عن الفصلين المارين جريا على ما هو عادة المصنفين من جمع المسائل المتفرقات في فصل واحد وتأخيرها عن سائر الفصول تلافيا لما فات فيها، إلا أنه لم يصرح بكونها مسائل متفرقة كما هو المعتاد أيضا اعتمادا على فهم الناظرين (قوله وفي أصابع اليد نصف الدية) أي في أصابع اليد الواحدة نصف الدية، إذ في أصابع اليدين كمال الدية كما مر.

أقول: لقائل." (١)

"أرسله إلى صيد ولم يكن له سائقا فأخذ الصيد وقتله حل. ووجه الفرق أن البهيمة مختارة في فعلها ولا تصلح نائبة عن المرسل فلا يضاف فعلها إلى غيرها، هذا هو الحقيقة، إلا أن الحاجة مست في الاصطياد فأضيف إلى المرسل لأن الاصطياد مشروع ولا طريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدوان. وروي عن أبي يوسف أنه أوجب الضمان في هذا كله احتياطا صيانة لأموال الناس. قال - رضي الله عنه -: وذكر في المبسوط إذا أرسل دابة في طريق المسلمين فأصابت في فورها فالمرسل ضامن؛ لأن سيرها مضاف إليه ما دامت تسير على سننها، ولو انعطفت يمنة أو يسرة انقطع حكم الإرسال إلا إذا لم يكن له طريق آخر سواه وكذا إذا وقفت ثم سارت بخلاف ما إذا وقفت بعد الإرسال في الاصطياد ثم

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٢٨٨/١٠

سارت فأخذت الصيد، لأن تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل لأنه لتمكنه من الصيد، وهذه تنافي مقصود المرسل وهو السير فينقطع حكم الإرسال، وبخلاف ما إذا أرسله إلى صيد فأصاب نفسا أو مالا في فوره لا يضمنه من أرسله، وفي الإرسال في الطريق يضمنه لأن شغل الطريق تعد فيضمن ما تولد منه، أما الإرسال للاصطياد فمباح ولا تسبيب إلا بوصف التعدي.

قال (ولو أرسل بهيمة فأفسدت زرعا على فوره ضمن المرسل، وإن مالت يمينا أو شمالا) وله طريق آخر لا يضمن لما مر، ولو انفلتت الدابة فأصابت مالا أو آدميا ليلا أو نهارا (لا ضمان على صاحبها) لقوله – عليه الصلاة والسلام – «جرح العجماء جبار» وقال محمد – رحمه الله –: هي المنفلتة، ولأن الفعل غير مضاف إليه لعدم ما يوجب النسبة إليه

ـــــــQبالاستحسان في قولهم هنا وما قلناه **جواب** الاستحسان هو القياس الخفي المقابل للقياس الجلي فلا إشكال

(قوله أما الإرسال للاصطياد فمباح) قال بعض الفضلاء: نعم إلا أنه لم لا يكن مقيدا بشرط السلامة اهـ.

أقول: **جوابه** يظهر بقول المصنف – رحمه الله – ولا تسبيب إلا بوصف التعدي، فإن كون الفعل المباح مقيدا بشرط السلامة إنما هو فيما وجد فيه التعدي كما في المرور في طريق المسلمين حيث يوجد فيه شغل الطريق الذي هو حق العامة. وأما فيما لا يوجد فيه التعدي كما في الإرسال للاصطياد فلا معنى للتقييد بشرط السلامة، لأن الضمان في أمثال ذلك إنما يتصور بالتسبيب ولا تسبيب إلا بوصف التعدي، وحيث لم يوجد التعدي لم يتصور التسبيب فلا ضمان أصلا. وقد أوضح الفرق بين إرسال الدابة في الطريق وبين إرسال الكلب أو البازي للاصطياد في الذخيرة حيث قال: وجه الفرق أن إرسال الدابة في الطريق إذا لم يتبع مع الدابة وأمكنه الاتباع تعد من صاحبه، فما تولد منه يكون مضمونا عليه. وأما إرسال الكلب أو البازي من غير اتباع معه فليس بتعد منه لأنه لا يمكنه الاتباع، والمتسبب في الإتلاف لا يضمن إلا إذا كان متعديا. اهـ تبصر.

(قوله ولأن الفعل غير مضاف إليه لعدم ما يوجب النسبة إليه من الإرسال وأخواته) وهي السوق والقود والركوب، كذا في عامة الشروح. وقال في النهاية بعد بيانها على النمط المزبور كان من حق." [(١)]

"وأما الفداء فلأنه جعل بدلا عن العبد في الشرع وإن كان مقدرا بالمتلف ولهذا سمي فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه فلهذا وجب حالا كالمبدل (وأيهما اختاره وفعله لا شيء لولي الجناية غيره) أما الدفع فلأن حقه متعلق به، فإذا خلى بينه وبين الرقبة سقط. وأما الفداء فلأنه لا حق له إلا الأرش، فإذا أوفاه حقه سلم العبد له،

ـــــــQالتي هي الجماعات لا تعقل عبدا كما تعقل حرا، وأن مذهب أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – هو أن العبد إذا جنى على الحر لا تعقله العاقلة: أي الجماعة بل يغرم مولاه جناياته، فقول المصنف وغيره هنا والمولى عاقلته من قبيل التشبيه البليغ. ومعناه والمولى كعاقلته لأن العبد يستنصر به كما يستنصر الحر بعاقلته يرشد إليه قول صاحب الكافي في كتاب المعاقل: لا تعقل العاقلة ما جنى العبد على حر؛ لأن المولى في كونه مخاطبا بجناية العبد بمنزلة العاقلة ولا يتحمل عن العاقلة

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٣٢/١٠

عواقلهم فكذا لا يتحمل جناية العبد عاقلة مولاه اهـ.

فلا يخالف ما ذكروا هنا حديث «لا تعقل العواقل عمدا ولا عبدا» ولا يشكل هذا على مذهب أئمتنا من أن العبد إذا جنى على الحر لا تعقله العاقلة فتبصر.

(قوله وأما الفداء فلأنه جعل بدلا عن العبد في الشرع وإن كان مقدرا بالمتلف ولهذا سمي فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه فلهذا وجب حالا كالمبدل) قال في العناية قيل: كون الشيء بدلا عن شيء لا يستلزم الاتحاد في الحكم؛ ألا يرى أن المال قد يقع بدلا عن القصاص ولم يتحد في الحكم فإن القصاص لا يتعلق به حق الموصى له وإذا صار مالا تعلق به، وكذلك التيمم بدل عن الوضوء والنية من شرطه دون الأصل وغير ذلك، وأجيب أن الفداء لما وجب بمقابلة الجناية في النفس أو العضو أشبه الدية والأرش وهما يثبتان مؤجلا وذلك يقتضي كون الفداء كذلك، ولما اختاره المولى كان دينا في ذمته كسائر الديون وذلك يقتضي كونه كذلك، أي كسائر الديون حالا، لأن الأجل في الديون عارض ولهذا لا يثبت إلا بالشرط كما تقدم، فتعارض جانب الحلول والأجل فترجح جانب الحلول بكونه فرع أصل حال موافقة بين الأصل وفرعه، وهذا كلام حسن وإن لم يكن في لفظ المصنف ما يشعر به اهـ.

أقول: بل هو كلام قبيح، لأن الموافقة في الحكم بين الأصل وفرعه إن كانت أمرا لازما أو راجحا يرتفع السؤال عن أصله، ويكفي ذكر هذه المقدمة في الجواب عنه، ويصير باقي المقدمات المذكورة في الجواب المزبور مستدركا جدا، وإن لم تكن أمرا لازما ولا راجحا فكيف يتم ترجيح جانب الحلول بكونه فرع أصل حال.

وقال في العناية: ويجوز أن يقال: الأصل أن لا يفارق الفرع الأصل إلا بأمور ضرورية، فإن الأصل عند المحصلين عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية، والمسائل المذكورة تغيرت بذلك لأن القصاص غير صالح لحق الموصى له بالمال فلا يتعلق حقه به، والتراب غير مطهر بطبعه فلم يكن بد من إلحاق النية به ليكون مطهرا شرعا، بخلاف الماء، وفيما نحن فيه ليس أمر ضروري يمنعه عن الحلول الذي هو حكم أصله فيكون ملحقا به اهـ.

أقول: فيه بحث، إذ كان حاصل السؤال أن كون الشيء بدلا عن شيء لا يستلزم الاتحاد في الحكم فيلزم أن يكون المراد في الجواب بقوله الأصل أن لا يفارق الفرع الأصل إلا بأمور ضرورية، هو أن الأصل أن لا يفارقه في الحكم إلا بأمور ضرورية، ولا يدل عليه التعليل الذي ذكره بقوله فإن الأصل عند المحصلين عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية، إذ الظاهر أن معنى كون الأصل عند المحصلين عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية هو كونه عندهم عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير نفسها إلا بالضرورة، لا كونه عبارة عن حالة مستمرة لا يتغير حكمها بعد أن تغيرت نفسها إلا بالضرورة، والمطلوب فيما نحن فيه هو الثاني دون الأول فلا يتم التقريب فتأمل تفهم.

(قوله وأما الفداء فلأنه لا حق له إلا الأرش) أقول: فيه إشكال سيما في الحصر." (١)

"فأعتقه المقطوعة يده ثم مات من ذلك فالعبد صلح بالجناية إلى آخر ما ذكرنا من الرواية. وهذا الوضع يرد إشكالا فيما إذا عفا عن اليد ثم سرى إلى النفس ومات حيث لا يجب القصاص هنالك، وهاهنا قال يجب. قيل ما ذكر هاهنا

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤١/١٠

جواب القياس فيكون الوضعان جميعا على القياس والاستحسان. وقيل بينهما فرق، ووجهه أن العفو عن اليد صح ظاهرا لأن الحق كان له في اليد من حيث الظاهر فيصح العفو ظاهرا، فبعد ذلك وإن بطل حكما يبقى موجودا حقيقة فكفى ذلك لمنع وجوب القصاص.

أما هاهنا الصلح لا يبطل الجناية بل يقررها حيث صالح عنها على مال، فإذا لم يبطل الجناية لم تمتنع العقوبة، هذا إذا لم يعتقه، أما إذا أعتقه فالتخريج ما ذكرناه من قبل.

قال (وإذا جنى العبد المأذون له جناية وعليه ألف درهم فأعتقه المولى ولم يعلم بالجناية فعليه قيمتان: قيمة لصاحب الدين، وقيمة لأولياء الجناية) لأنه أتلف حقين كل واحد منهما مضمون بكل القيمة على الانفراد: الدفع للأولياء، والبيع للغرماء، فكذا عند الاجتماع. ويمكن الجمع بين الحقين إيفاء من الرقبة الواحدة بأن

ـــــــQيورث الشبهة فيدرأ الحد كما صرحوا به في كتاب الحدود، وفهم أيضا هاهنا من قوله مع العلم بحرمتها عليه.

(قوله أما هاهنا الصلح لا يبطل الجناية بل يقررها حيث صالح عنها على مال، فإذا لم تبطل الجناية لم تمتنع العقوبة) أقول: يرد عليه أنه إن أريد بقولهم الصلح لا يبطل الجناية بل يقررها أن الصلح لا يسقط موجب الجناية بل يبقيه على حاله فهو ممنوع، كيف وقد صرحوا في صدر." (١)

"وهذا لأن المقضي له معلوم والحكم متحد فوجب القول بالاستيفاء، بخلاف الفصل الأول، لأن المقضي له مجهول، ولا معتبر باختلاف السبب هاهنا لأن الحكم لا يختلف، بخلاف تلك المسألة لأن ملك اليمين يغاير ملك النكاح حكما، والإعتاق لا يقطع السراية لذاته بل لاشتباه من له الحق، وذلك في الخطإ دون العمد لأن العبد لا يصلح مالكا للمال، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى، وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فيقضى منه ديونه وينفذ وصاياه فجاء الاشتباه.

أما العمد فموجبه القصاص والعبد مبقى على أصل الحرية فيه، وعلى اعتبار أن يكون الحق له فالمولى هو الذي يتولاه إذ لا وارث له سواه فلا اشتباه فيمن له الحق، وإذا امتنع القصاص في الفصلين عند محمد يجب أرش اليد، وما نقصه من وقت الجرح إلى وقت الإعتاق كما ذكرنا لأنه حصل على ملكه ويبطل الفضل، وعندهما الجواب في الفصل الأول

ـــــــQمخالفة للبداية وذلك يمنع القصاص؛ ألا يرى أن من جرح عبد إنسان ثم أعتقه مولاه ثم مات العبد من تلك الجراحة لم يكن عليه القصاص ولا القيمة، وإنما يضمن النقصان؛ فإن كان خطأ فبالاتفاق، وإن كان عمدا فعند محمد - رحمه الله تعالى -، لأن الدليل وهو مخالفة النهاية للبداية لا يفصل بينهما، وبانقطاعهما يبقى الجرح بلا سراية والسراية بلا قطع فيمتنع القصاص كأنه تلف بآفة سماوية، كذا في العناية وكثير من الشروح. وقال في العناية بعد ذلك: فإن قيل: ينبغي أن يجب أرش اليد للمولى لكونه جرحا بلا سراية. أجيب بأنه لا يجب نظرا إلى حقيقة الجناية وهو القتل، لأنه إذا سرى تبين له أن الجناية قتل لا قطع اهـ.

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٤٧/١٠

أقول: فيه بحث، وهو أنه إن أراد بقوله في السؤال ينبغي أن يجب أرش اليد للمولى أنه ينبغي أن يجب ذلك في مسألة الكتاب كما هو الظاهر من قوله: أرش اليد دون أن يقول أرش الجرح فلا ورود للسؤال المذكور أصلا، إذ يجب أرش اليد للمولى عند محمد في مسألة الكتاب على ما صرح به في الكتاب، فلا مجال للسؤال على دليل محمد – رحمه الله – بأنه ينبغي على مقتضاه أن يجب أرش اليد للمولى، وإن أراد به أنه ينبغي أن يجب ذلك في المسألة التي ذكروها هاهنا على سبيل التنوير، وهي أن من جرح عبد إنسان ثم أعتقه مولاه ثم مات العبد من تلك الجراحة فللسؤال المذكور ورود، ولكن **الجواب** عنه بما ذكره منقوض بمسألة الكتاب فإنه يجري فيها أيضا مع أنه يجب فيها أرش اليد عند محمد كما تحققته تدبر.

(قوله وذلك في الخطإ دون العمد لأن العبد لا يصلح مالكا للمال، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى، وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فجاء الاشتباه) أقول: في هذا المقام ضرب من **الإشكال لأن** الحق على اعتبار حالة الموت وإن كان للميت، إلا أنه لا يتقرر عليه بل ينتقل إلى المولى بالوراثة،." [1]

"**كالجواب** عند محمد في الثاني.

قال (ومن قال لعبديه أحدكما حر ثم شجا فأوقع العتق على أحدهما فأرشهما للمولى) لأن العتق غير نازل في المعين والشجة تصادف المعين فبقيا مملوكين في حق الشجة (ولو قتلهما رجل تجب دية حر وقيمة عبد) والفرق أن البيان إنشاء من وجه وإظهار من وجه على ما عرف، وبعد الشجة بقي محلا للبيان فاعتبر إنشاء في حقهما، وبعد الموت لم يبق محلا للبيان فاعتبرناه إظهارا محضا، وأحدهما حر بيقين فتجب قيمة عبد ودية حر، بخلاف ما إذا قتل كل واحد منهما رجل حيث تجب قيمة المملوكين، لأنا لم نتيقن بقتل

ـــــــQفكان من له الحق في المال على كلتا الحالتين هو المولى فلا اشتباه؛ ألا يرى إلى قول المصنف في صورة العمد وعلى اعتبار أن يكون الحق للعبد فالمولى هو الذي يتولاه، إذ لا وارث سواه فلا اشتباه فيمن له الحق، وإن ادعى أن اختلاف من له الحق ابتداء كاف في تحقق الاشتباه المقتضي لقطع الإعتاق السراية واتحاده بالنظر إلى الانتهاء، والمال غير مفيد في دفع ذلك يتجه **الإشكال على** صورة العمد، فإن حق القصاص في هاتيك الصورة للعبد على اعتبار حالة الجرح لكون العبد مبقى على أصل الحرية في حق القصاص كما صرحوا به، وللمولى على اعتبار حالة الموت بناء على أصل أبي حنيفة – رحمه الله تعالى – من أن حق استيفاء القصاص ثابت للوارث ابتداء من غير أن ينتقل إليه بطريق الوراثة كما في الدية، لأن ملك القصاص إنما يثبت بعد الموت والميت ليس من أهله لأنه ملك الفعل ولا يتصور الفعل من الميت، بخلاف الدية لأن الميت من أهل الملك في الأموال، كما إذا نصب شبكة وتعقل بها صيدا بعد موته على ما تقرر كله في أول باب الشهادة في القتل من كتاب الجنايات فيلزم اشتباه من له الحق ابتداء في صورة العمد أيضا على أصل أبي حنيفة – رحمه الله تعالى –، فلا يظهر الفرق بين صورتي الخطإ والعمد بالوجه المذكور في الكتاب على أصله فلا يتم التقريب على قوله في مسألتنا فليتأمل في الدفع

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٥٩/١٠

(قوله وبعد الشجة بقي محلا للبيان فاعتبر إنشاء في حقهما) أقول: لقائل أن يقول: الظاهر المطابق لوضع المسألة أن يقال: فاعتبر إنشاء في حق من أوقع العتق عليه وهو أحدهما المتعين بالبيان." (١)

"الدية عليهم لوجود القتيل بين أظهرهم» ولأن اليمين حجة للدفع دون الاستحقاق وحاجة الولي إلى الاستحقاق ولهذا لا يستحق بيمينه المال المبتذل فأولى أن لا يستحق به النفس المحترمة. وقوله يتخيرهم الولي إشارة إلى أن خيار تعيين الخمسين إلى الولي لأن اليمين حقه، والظاهر أنه يختار من يتهمه بالقتل أو يختار صالحي أهل المحلة لما أن تحرزهم عن اليمين الكاذبة أبلغ التحرز فيظهر القاتل، وفائدة اليمين النكول، فإن كانوا لا يباشرون ويعلمون يفيد يمين الصالح على العلم بأبلغ مما يفيد يمين الطالح، ولو اختاروا أعمى أو محدودا في قذف جاز لأنه يمين وليس بشهادة.

قال (وإذا حلفوا قضى على أهل المحلة بالدية ولا يستحلف الولي) وقال الشافعي لا تجب الدية لقوله – عليه الصلاة والسلام – في حديث عبد الله بن سهل – رضي الله عنه – «تبرئكم اليهود بأيمانها» ولأن

ـــــــQالجنس إذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر نحو " الكرم التقوى والتوكل على الله " و «الأئمة من قريش» وقد أشار إليه المصنف في باب اليمين من كتاب الدعوى حيث استدل فيه على أن لا يرد اليمين على المدعي عندنا لقوله – عليه الصلاة والسلام – «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» وقال: في وجهه جعل جنس الأيمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء انتهى.

لزم أن لا يصح تحليف غير المدعى عليه من أهل المحلة فيما إذا ادعى الولي القتل على بعض منهم بعينه مع أنه يستحلف خمسون رجلا من أهل المحلة في هذه الصورة أيضا كما صرح به المصنف فيما سيجيء، وجعل إطلاق جواب الكتاب دليلا عليه وقال: وهكذا الجواب في المبسوط وإن لم يفد قوله – عليه الصلاة والسلام – «واليمين على المدعى عليه» قصر اليمين على المدعى عليه لا يثبت المدعى هاهنا بالحديث المذكور فلا يصح التعليل به، اللهم إلا أن يقال: يجوز أن يثبت به المدعى هنا بوجه آخر وهو أنه – عليه الصلاة والسلام – ذكر قوله المزبور بطريق القسمة بين الخصمين والقسمة تنافي الشركة، وقد أشار المصنف إليه أيضا في باب اليمين من كتاب الدعوى حيث قال: ولا ترد اليمين على المدعي لقوله – عليه الصلاة والسلام – «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» قسم والقسمة تنافي الشركة، وجعل جنس الأيمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء انتهى.

ولا يخفى أن منافاة القسمة الشركة إنما تقتضي أن لا يحلف المدعي لا أن لا يحلف غير المدعي والمدعى عليه كما فيما نحن فيه في صورة إن ادعى الولي القتل على بعض معين من أهل المحلة. نعم يلزم أن ينتقض بهذه الصورة قول المصنف في باب اليمين وجعل جنس الأيمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء تأمل تقف.

(قوله وفائدة اليمين النكول، فإذا كانوا لا يباشرون ويعلمون يفيد يمين الصالح على العلم بأبلغ مما يفيد يمين الطالح) أقول:

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٣٦٠

لا فائدة هنا لذكر المقدمة القائلة وفائدة اليمين النكول، بل فيه خلل لأن موجب النكول في هذه المسألة حبس الناكل حتى يحلف لا القضاء بما ادعاه الولي كما سيأتي في الكتاب، فإنما يظهر فائدة اليمين على الصالح في إظهاره القاتل تحرزا عن اليمين الكاذب لا في مجرد نكوله حتى يلزم المصير إلى ذكر المقدمة المزبورة، ثم إن كون فائدة اليمين النكول إنما هو في الأموال لا في باب القسامة لأن اليمين فيه مستحقة لذاتها تعظيما لأمر الدم ولهذا يجمع بينها وبين الدية، بخلاف النكول في الأموال كما سيأتي بيانه في الكتاب، فلا معنى لذكر تلك المقدمة هاهنا، ولقد أصلح صاحب الكافي تقرير هذا المحل حيث قال: وله أن مختار المشايخ والصلحاء منهم لأنهم يتحرزون عن اليمين الكاذبة أكثر مما يتحرز الفسقة، فإذا علموا القاتل فيهم أظهروه ولم يحلفوا انتهى، بقي في هذا المقام **إشكال على** كل حال، وهو أنه لو أخبر بعض من أهل المحلة بأنه يعلم أن القاتل أحد من أهل المحلة بعينه أو أحد من غير أهلها لا يقبل قوله ولا يعمل به لكونهم متهمين بدفع الخصومة عن أنفسهم كما صرحوا به." (١)

"بخلاف النكول في الأموال لأن اليمين بدل عن أصل حقه ولهذا يسقط ببذل المدعي وفيما نحن فيه لا يسقط ببذل الدية، هذا الذي ذكرنا إذا ادعى الولي القتل على جميع أهل المحلة، وكذا إذا ادعى على البعض لا بأعيانهم والدعوى في العمد أو الخطإ لأنهم لا يتميزون عن الباقي، ولو ادعى على البعض بأعيانهم أنه قتل وليه عمدا أو خطأ فكذلك **الجواب**، يدل عليه إطلاق **الجواب** في الكتاب، وهكذا **الجواب** في المبسوط. وعن أبي يوسف في غير رواية الأصل أن في القياس تسقط القسامة والدية عن الباقين من أهل المحلة، ويقال للولي ألك بينة؟ فإن قال لا يستحلف المدعى عليه يمينا واحدة. ووجهه أن القياس يأباه لاحتمال وجود القتل من غيرهم، وإنما عرف بالنص فيما إذا كان في مكان ينسب إلى المدعى عليهم والمدعي يدعي القتل عليهم، وفيما وراءه بقي على أصل القياس وصار كما إذا ادعى القتل على واحد من غيرهم.

ــــــQالولي القتل عمدا، أما إذا ادعاه خطأ فنكل أهل المحلة فإنه يقضي بالدية على عاقلته ولا يحبسون ليحلفوا انتهى. وأما سائر الشراح فلم يقيد أحد منهم هاهنا مثل ما قيده تاج الشريعة، إلا أن صاحبي النهاية والعناية قالا في صدر هذا الباب: حكم القسامة القضاء بوجوب الدية إن حلفوا، والحبس حتى يحلفوا إن أبوا لو ادعى الولي العمد، ولو ادعى الخطأ فالقضاء بالدية عند النكول انتهى.

ولا يخفى أن ظاهر ما ذكراه هناك يطابق ما ذكره تاج الشريعة هنا. أقول: لا يذهب عليك أن الظاهر من إطلاق **جواب** مسألة الكتاب هنا ومن اقتضاء دليلها الذي ذكره المصنف ومن دلالة قوله فيما بعد هذا الذي ذكرناه إذا ادعى الولي القتل على جميع أهل المحلة، وكذا إذا ادعى على البعض لا بأعيانهم، والدعوى في العمد أو الخطأ أن يكون الحبس إلى أن يحلف الناكل موجب النكول في كل واحدة من صورتي دعوى العمد ودعوى الخطإ، وعن هذا ترى أصحاب المتون قاطبة أطلقوا **جواب** هذه المسألة، وكذا أطلقه الإمام قاضي خان في فتاواه حيث قال: وإن امتنعوا عن اليمين حبسوا حتى يحلفوا انتهى. وكذا حال سائر ثقات الأئمة في تصانيفهم، وكأن صاحب الغاية تنبه لهذا حيث قال في صدر هذا الباب: حكم القسامة القضاء بوجوب الدية على العاقلة في ثلاث سنين عندنا، وعند الشافعي إذا حلفوا برئوا، وأما إذا أبوا القسامة فيحبسون

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٧٥/١٠

حتى يحلفوا أو يقروا انتهى فإنه جرى في بيان حكمها أيضا على الإطلاق كما ترى. ثم أقول: التحقيق هاهنا هو أن في جواب هذه المسألة روايتين إحداهما أنهم إن نكلوا حبسوا حتى يحلفوا على الإطلاق وهو ظاهر الروايتين عن أئمتنا الثلاثة، والأخرى أنهم إن نكلوا لا يحبسون بل يقضى بالدية على عاقلتهم في ثلاث سنين بلا تقييد بدعوى الخطإ، وهو رواية الحسن بن زياد عن أبي يوسف.

وقد أفصح عنه في المحيط البرهاني حيث قال: ثم في كل موضع وجبت القسامة وحلف القاضي خمسين رجلا فنكلوا عن الحلف حبسوا حتى يحلفوا، هكذا ذكر في الكتاب. وروى الحسن بن زياد عن أبي يوسف أنه قال: لا يحبسون، ولكن يقضى بالدية على عاقلتهم في ثلاث سنين. وقال ابن أبي مالك: هذا قوله الآخر، وكان ما ذكر في هذه الرواية قول أبي حنيفة ومحمد وهو قول أبي يوسف الأول، إلى هنا لفظ المحيط. ثم أقول: بقي هاهنا إشكال، وهو أنه قد مر في باب اليمين من كتاب الدعوى أن من ادعى قصاصا على غيره فجحد استحلف بالإجماع، ثم إن نكل عن اليمين فيما دون النفس يلزمه القصاص، وإن نكل في النفس حبس حتى يحلف أو يقر عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف ومحمد: لزمه الأرش في النفس وفيما دونها انتهى، فمقتضى إطلاق ذلك أن يكون موجب النكول في القسامة أيضا هو القضاء بالدية دون الحبس عند أبي يوسف ومحمد وإن ادعى ولي القتيل القصاص مع أن المذكور في عامة الكتب أن يكون موجب النكول في القسامة هو الحبس إلى الحلف بلا خلاف فيه من أبي يوسف ومحمد كما هو ظاهر الرواية، نعم قد ذكر أيضا في المحيط والذخيرة أنه روى الحسن بن زياد عن أبي يوسف أنه." (١)

"(ولو وجد قتيل في معسكر أقاموه بفلاة من الأرض لا ملك لأحد فيها، فإن وجد في خباء أو فسطاط فعلى من يسكنها الدية والقسامة، وإن كان خارجا من الفسطاط فعلى أقرب الأخبية) اعتبارا لليد عند انعدام الملك (وإن كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيل بين أظهرهم فلا قسامة ولا دية) لأن الظاهر أن العدو قتله فكان هدرا، وإن لم يلقوا عدوا فعلى ما بيناه (وإن كان للأرض مالك فالعسكر كالسكان فيجب على المالك عند أبي حنيفة) خلافا لأبي يوسف وقد ذكرناه.

قال (وإذا قال المستحلف قتله فلان استحلف بالله ما قتلت ولا عرفت له قاتلا

ـــــــQكذا في الشروح. فإن قيل: الظاهر أن قاتله من غير أهل المحلة وأنه من خصمائه. قلنا: قد تعذر الوقوف على قاتله حقيقة فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر وهو وجوده قتيلا في محلتهم، كذا في النهاية والعناية. أقول: يرد على هذا الجواب أن يقال: ما بالكم تجعلون هذا الظاهر وهو وجوده قتيلا في محلتهم موجبا لاستحقاق القسامة والدية على أهل المحلة ولا تجعلون ذاك الظاهر وهو كون قاتله خصما من غير أهل المحلة دافعا للقسامة والدية عن أهل المحلة، مع أن الأصل الشائع أن يكون الظاهر حجة للدفع دون الاستحقاق. فالأظهر في الجواب أن يقال: الظاهر لا يكون حجة للاستحقاق فبقي حال القتل مشكلا، فأوجبنا القسامة والدية على أهل المحلة لورود النص بإضافة القتل إليهم عند الإشكال، فكان العمل بما ورد فيه النص، وسيأتي مثل هذا عن قريب

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٣٧٨/١٠

(قوله وإن كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيل بين أظهرهم فلا قسامة ولا دية لأن الظاهر أن العدو قتله فكان هدرا)." [١]

"في دار نفسه لأن حال ظهور قتله بقيت الدار على حكم ملكه فيصير كأنه قتل نفسه فيهدر دمه.

(ولو أن رجلين كانا في بيت وليس معهما ثالث فوجد أحدهما مذبوحا، قال أبو يوسف: يضمن الآخر الدية، وقال محمد: لا يضمنه) لأنه يحتمل أنه قتل نفسه فكان التوهم. ويحتمل أنه قتله الآخر فلا يضمنه بالشك. ولأبي يوسف أن الظاهر أن الإنسان لا يقتل نفسه فكان التوهم ساقطا كما إذا وجد قتيل في محلة.

(ولو وجد قتيل في قرية لامرأة فعند أبي حنيفة ومحمد عليها القسامة تكرر عليها الأيمان، والدية على عاقلتها أقرب القبائل إليها في النسب. وقال أبو يوسف: على العاقلة أيضا) لأن القسامة إنما تجب على من كان من أهل النصرة والمرأة ليست من أهلها فأشبهت الصبي. ولهما أن القسامة لنفي التهمة وتهمة القتل من المرأة متحققة. قال المتأخرون: إن المرأة تدخل مع العاقلة في التحمل في هذه المسألة لأنا أنزلناها قاتلة والقاتل يشارك العاقلة.

(ولو وجد رجل قتيلا في أرض رجل إلى جانب قرية ليس صاحب الأرض من أهلها، قال: هو على صاحب الأرض) لأنه أحق بنصرة أرضه من أهل القرية.

ـــــــQوأجيب بأنها تجب للمقتول حتى تقضى منها ديونه وتنفذ وصاياه ثم يخلفه الوارث فيه وهو نظير الصبي والمعتوه إذا قتل أباه تجب الدية على عاقلته وتكون ميراثا له كذا في العناية وعليه أكثر الشراح.

أقول: يرد على ظاهر هذا الجواب أنه ينافي ما ذكر في وضع جواب المسألة، فإن المذكور فيه فديته على عاقلته لورثته عند أبي حنيفة، ومقتضى جواب الاعتراض أن تكون ديته له لا لورثته. ويمكن دفعه بأن المراد بالمذكور في وضع جواب المسألة أن دية المقتول على عاقلته لورثته في ثاني الحال: أي تصير لهم بالخلافة عن المقتول بعد أن كانت له أولا، ومثل هذا التسامح في العبارة ليس بعزيز في كلمات الثقات. ثم أقول: بقي هنا إشكال قوي، وهو أنه قد مر أن دعوى ولي القتيل شرط لوجوب القسامة والدية وولي القتيل فيما نحن فيه هو الورثة فلا بد من دعواهم، فيلزم أن تكون دعواهم على أنفسهم لأن الدار كانت لهم حال ظهور القتل، ولا يخفى ما فيه. ويمكن دفعه أيضا بتمحل فليتأمل. وأجاب صاحب الغاية عن أصل الاعتراض بوجه آخر حيث قال: قلت العاقلة أعم من أن تكون ورثة أو غير ورثة، فما وجب على غير الورثة من العاقلة يجب للورثة منهم انتهى. أقول: ليس هذا بشيء. أما أولا فلأن الدية اسم لمجموع ما قدره الشرع من الأنواع المخصوصة من المال كما تقرر في أول الديات، وبعض ذلك لا يسمى دية كما صرحوا به، فلو كان ما يجب للورثة من العاقلة ما وجب على غير الورثة منهم فقط لما تم جواب هذه المسألة وهو قوله فديته على عاقلته لورثته،." [٢]

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٣٨٩

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٣٩٣

"وهو يحرز الثواب بالترك على ورثته كما بيناه، والمعتبر في النفع والضرر النظر إلى أوضاع التصرفات لا إلى ما يتفق بحكم الحال اعتبره بالطلاق فإنه لا يملكه ولا وصيه وإن كان يتفق نافعا في بعض الأحوال، وكذا إذا أوصى ثم مات بعد الإدراك لعدم الأهلية وقت المباشرة، وكذا إذا قال إذا أدركت فثلث مالي لفلان وصية لقصور أهليته فلا يملكه تنجيزا وتعليقا كما في الطلاق والعتاق،

ـــــQبسديد. أما أولا فلأنه إذا كان لفظ اليافع في الأثر المزبور مجازا عمن كان بالغا لم يمض على بلوغه زمان كثير كان معنى اليافع حقيقة غير مراد في ذلك الأثر بل غير واقع في أصل القصة، فلو كان الراوي نقله بمعناه الحقيقي لزم أن يكذب في نقله ولا يخفى ما فيه.

وأما ثانيا: فلأن قوله وقوله " إنه أوصى لابنة عم له بمال لا ينافي أن يكون مما يتعلق بتجهيزه وأمر دفنه " ممنوع جدا، فإن معنى أوصى له بمال ملكه إياه وما يتعلق بتجهيزه وأمر دفنه لا يكاد أن يكون ملكا لغيره كما لا يخفى. نعم لو كان المروي في الأثر أنه أوصى إلى ابنة عم له بكلمة " إلى " بدل كلمة " اللام " لم يلزم التنافي، لأن معنى أوصى إليه جعله وصيا فيجوز أن تكون ابنة عمه وصيته في تجهيزه وأمر دفنه، ولما كان المروي في ذلك أنه أوصى لابنة عم له بمال لم يبق للتأويل المذكور مجال.

(قوله وهو يحرز الثواب بالترك على ورثته كما بيناه) قال في العناية: قوله يحرز الثواب **جواب** عن قوله ولأنه نظر له بصرفه إلى نفسه في نيل الزلفى، وقوله كما بيناه إشارة إلى قوله فالترك أولى لما فيه من الصدقة عن القريب إلخ، فإنه يفيد إما أفضلية الترك في الثواب أو تساويهما فيه انتهى. أقول: فيه إشكال، لأنه إن أراد أن قوله لما بيناه إشارة إلى قوله فالترك أولى لما فيه من الصدقة إلى آخره: أي إلى آخر تعليل تلك المسألة وهو ما ينتهي عند قوله وإن كانوا أغنياء يلزم أن لا يتم كلام المصنف هنا فإنه إنما يتمشى في صورة إن كانت الورثة فقراء فلا يحصل **الجواب** عن قول الشافعي - رحمه الله تعالى -، ولأنه نظر له بصرفه إلى نفسه في نيل الزلفى في صورة إن كانوا أغنياء، ويلزم أن لا يصح قول الشارح فإنه يفيد إما أفضلية الترك في الثواب أو تساويهما فيه إذ الأفضلية متعينة حينئذ فلا معنى للترديد، وإن أراد بقوله إلخ، قوله والموصى به يملك بالقبول لتناوله صورة إن كانوا أغنياء أيضا يلزم أن لا يجري كلام المصنف هنا، وكلام الشارح أيضا في صورة إن كانوا أغنياء إلا على القول الضعيف المذكور." (١)

"أنه لم يعلم بموته فله نصف الثلث، لأن الوصية عنده صحيحة لعمرو فلم يرض للحي إلا نصف الثلث بخلاف ما إذا علم بموته لأن الوصية للميت لغو فكان راضيا بكل الثلث للحي، وإن قال ثلث مالي بين زيد وعمرو وزيد ميت كان لعمرو نصف الثلث، لأن قضية هذا اللفظ أن يكون لكل واحد منهما نصف الثلث بخلاف ما تقدم، ألا ترى أن من قال ثلث مالي لزيد وسكت كان له كل الثلث، ولو قال ثلث مالي بين فلان وسكت لم يستحق الثلث.

قال (ومن أوصى بثلث ماله ولا مال له واكتسب مالا استحق الموصى له ثلث ما يملكه عند الموت) لأن الوصية عقد

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٣١/١٠

استخلاف مضاف إلى ما بعد الموت ويثبت حكمه بعد فيشترط وجود المال عند الموت لا قبله، وكذلك إذا كان له مال فهلك ثم اكتسب مالا لما بينا. .

ولو أوصى له بثلث غنمه فهلك الغنم قبل موته أو لم يكن له غنم في الأصل فالوصية باطلة لما ذكرنا أنه إيجاب بعد الموت فيعتبر قيامه حينئذ، وهذه الوصية تعلقت بالعين فتبطل بفواته عند الموت، وإن لم يكن له غنم فاستفاد ثم مات فالصحيح أن الوصية تصح، لأنها لو كانت بلفظ المال تصح، فكذا إذا كانت باسم نوعه، وهذا لأن وجوده قبل

ـــــــQواندفع بقوله فلا يزاحم الحي ما إذا أوصى لزيد وعمرو وهما بالحياة فمات ثم مات أحدهما فإن للباقي نصف الثلث لوجود المزاحمة بينهما حال الملك، ثم بعد موت أحدهما لا يبطل حقه بل يقوم وارثه فيه مقامه كموت أحد بعد موت المورث اهـ. أقول: في تقرير الشارح المذكور هنا قصور. أما أولا فلأنه أضاف اندفاع **الإشكال بالمسألة** التي ذكرها إلى قوله فلا يزاحم الحي مع أن اندفاعه بمجموع التعليل بل بقوله لأن الميت ليس بأهل للوصية في الحقيقة، وإنما قوله فلا يزاحم الحي متفرع على ذلك، والأصل أن يضاف الحكم إلى الأصل دون الفرع.

وأما ثانيا فلأن الظاهر من قوله لوجود المزاحمة بينهما حال الملك أن يكون المراد بالمزاحمة المنفية في قول المصنف فلا يزاحم الحي هو المزاحمة حال الملك وهي حال موت الموصي وذلك مع كونه غير تام في نفسه، لأنه إذا أوصى لزيد وعمرو بثلث ماله وهما بالحياة فمات أحدهما قبل موت الموصي كان للباقي منهما نصف الثلث لا كله كما صرحوا به، مع أن العلة هناك أيضا التزاحم، وإن التزاحم فيه إنما يتصور في حال إيجاب الموصي لا في حال الملك إذا كان أحدهما ميتا في حال الملك ولا تزاحم للميت غير مطابق لما ذكره الشارح المذكور في تعليل **جواب** ظاهر الرواية فيما بعد حيث قال: ولم يفرق بين علم الموصي بحياته وعدمه في ظاهر الرواية لأن استحقاق الحي منهما لجميع الثلث بعدم المزاحمة عند إيجاب الموصي، وفي هذا لا فرق بين العلم وعدمه اهـ.

وأما ثالثا فلأنه لم يتعرض لبيان اندفاع **الإشكال بمسألة** أخرى أيضا بعبارة الكتاب، وهي أي تلك المسألة ما إذا أوصى لزيد وعمرو وهما بالحياة فمات أحدهما قبل موت الموصي فإن للباقي نصف الثلث هناك أيضا كما ذكرنا من قبل مع أن التعليل المذكور في الكتاب يفيد اندفاع ذلك أيضا، فالتقرير الظاهر الواسع في شرح هذا المقام ما أفاده صاحب النهاية حيث قال: وبهذا التعليل خرج **الجواب** عما لو أوردوا شبهة على هذه المسألة بأن قالوا ما الفرق بين هذه المسألة وبين ما أوصى لزيد وعمرو وهما بالحياة ثم مات الموصي ثم مات أحدهما كان للباقي نصف الثلث والنصف الآخر لورثة الميت منهما، وكذلك لو مات أحدهما قبل موت الموصي كان للباقي نصف الثلث، ولكن هنا كان النصف الآخر للموصي." (١)

"خصاما، وعساهم يختلفون في الفضل إذا ادعاه الخصم وبعد الإفراز يصح إقرار كل واحد فيما في يده من غير منازعة (وإذا عزل يقال لأصحاب الوصايا صدقوه فيما شئتم ويقال للورثة صدقوه فيما شئتم) لأن هذا دين في حق المستحق وصية في حق التنفيذ، فإذا أقر كل فريق بشيء ظهر أن في التركة دينا شائعا في النصيبين (فيؤخذ أصحاب الثلث بثلث ما

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ٤٤٩/١٠

أقروا والورثة بثلثي ما أقروا) تنفيذا لإقرار كل فريق في قدر حقه

ــــــــQفي الكتاب فتأمل.

(قوله وإذا عزل يقال لأصحاب الوصايا صدقوه فيما شئتم ويقال للورثة صدقوه فيما شئتم لأن هذا دين في حق المستحق وصية في حق التنفيذ إلخ) قال صاحب العناية: حاصله أنه تصرف يشبه الإقرار لفظا ويشبه الوصية تنفيذا، فباعتبار شبه الوصية لا يصدق في الزيادة على الثلث، وباعتبار شبه الإقرار يجعل شائعا في الأثلاث، ولا يخصص بالثلث الذي لأصحاب الوصايا عملا بالشبهين اهـ. وقد سبقه تاج الشريعة إلى بيان حاصل هذا المقام بهذا الوجه. أقول: فيه كلام، وهو أن العمل بمجموع الشبهين إن كان أمرا واجبا كما هو الظاهر المعروف فما بالهم لم يعملوا بشبه الإقرار في هذا التصرف إذا لم يوص بوصايا غير ذلك كما تقدم، بل جعلوه وصية جعل التقدير فيها إلى الموصى له كما إذا قال إذا جاءكم فلان وادعى شيئا فأعطوه من مالي ولم يعتبروا شبه الإقرار قط حيث لم يجعلوا له حكما أصلا في تلك الصورة وإن لم يكن ذلك أمرا واجبا فكيف يصلح ذلك تعليلا لجواب هذه المسألة في هذه الصورة. واعترض عليه بعض الفضلاء بوجه آخر حيث قال: فيه بحث، فإنه لا يؤخذ بقوله في هذه الصورة لا في الثلث ولا في أقل منه، بل يؤخذ بقول الورثة وأصحاب الوصايا فتأمل اهـ. وقصد بعض المتأخرين أن يجيب عنه فقال في الحاشية بعد نقل ذلك قلت بعد تسليم ذلك إن عدم التصديق في الزيادة على الثلث لا يوجب التصديق في الثلث، فالمعنى لا يصدق في صورة دعوى الزيادة بل يؤخذ بقولهم فلا اعتبار فيه فتأمل اهـ. أقول: ليس هذا بمستقيم، فإن مراد ذلك المعترض أنه لا يؤخذ بقول المدعي في هذه الصورة لا في الثلث ولا في أقل منه كما لا يؤخذ بقوله في الزيادة على الثلث بل يؤخذ بقول الورثة وأصحاب الوصايا بالغا ما بلغ. فمن أين يظهر اعتبار شبه الوصية، وليس مراده أن قول صاحب العناية فباعتبار شبه الوصية لا يصدق في الزيادة يدل على أن يصدق في الثلث وما دونه، وليس كذلك حتى يتم الجواب عنه بما ذكره لك المجيب تأمل تقف، ثم إن الإمام الزيلعي استشكل هذا المحل بوجه آخر حيث قال في شرح الكنز: هذا مشكل من حيث إن الورثة كانوا يصدقونه إلى الثلث ولا يلزمهم أن يصدقوه في أكثر من الثلث وهاهنا لزمهم أن يصدقوه في أكثر من الثلث لأن أصحاب الوصايا أخذوا الثلث على تقدير أن تكون الوصايا تستغرق الثلث كله ولم يبق في أيديهم من الثلث شيء فوجب أن لا يلزمهم تصديقه انتهى.

أقول: الإشكال ساقط جدا، إذ لا يلزم الورثة في هذه الصورة أن يصدقوه إلى الثلث، كما لا يلزمهم أن يصدقوه في أكثر من الثلث، وإنما اللازم لهم ولأصحاب الوصايا في هذه الصورة أن يصدقوه فيما شاءوا، وليس في هذه الصورة إلزام الورثة أن يصدقوه في أكثر من الثلث، فإن أصحاب الوصايا فيما إذا كانت الوصايا تستغرق الثلث كله لا يأخذون الثلث بطريق التملك التام، بل إنما يأخذونه بطريق العزل والإفراز، فكان ذلك الثلث باقيا على حكم جواز تصرف الورثة فيه." (١)

"وله أن الإقرار بالدين أقوى لأنه يعتبر من جميع المال، والإقرار بالعتق في المرض يعتبر من الثلث، والأقوى يدفع الأدنى، فقضيته أن يبطل العتق أصلا إلا أنه بعد وقوعه لا يحتمل البطلان فيدفع من حيث المعنى بإيجاب السعاية، ولأن الدين أسبق لأنه لا مانع له من الاستناد فيستند إلى حالة الصحة، ولا يمكن إسناد العتق إلى تلك الحالة لأن الدين يمنع

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٤٥٤

العتق في حالة المرض مجانا فتجب السعاية، وعلى هذا الخلاف إذا مات الرجل وترك ألف درهم فقال رجل لي على الميت ألف درهم دين وقال الآخر كان لي عنده ألف درهم وديعة فعنده الوديعة أقوى وعندهما سواء. (فصل)

ـــــــهمطلقا يقتضي ذلك فلا اتجاه لذلك السؤال. وفي دفع السؤال الأول ما ذكره صاحب معراج الدراية نقلا عن الفوائد الحميدية حيث قال: فإن قيل: ينبغي أن يقسم الثلث بين الكل أثلاثا لأن المحاباة الثانية مساوية للأولى والعتق مساو للمحاباة الثانية فكان مساويا للأولى لأن المساوي للمساوى مساو. قلنا: العتق مساو للثانية بمعنى يخصه وهو تقدمه عليها فلا يساوي الأولى، وبهذا خرج **الجواب** عن **إشكال آخر**. وهو أن يقال: المحاباة الأولى ترجحت على العتق والثانية مساوية للأولى فينبغي أن تترجح على العتق كالأولى لأن المساوي للراجح راجح، لما مر أن رجحان الأولى بمعنى يخصها وهو تقدمها عليه، وكذا لو قال: ينبغي أن لا يكون للمحاباة الثانية شيء لأنها مساوية للعتق والعتق مرجوح والمساوي للمرجوح مرجوح، كذا في الفوائد الحميدية اهـ فتأمل.

(فصل) ترجم هذا الفصل في مختصر الكرخي بباب الوصايا إذا ضاق عنها الثلث، كذا في غاية البيان. وقدم المصنف باب العتق في المرض على هذا الفصل لقوة العتق في المرض لأنه لا يلحقه الفسخ بخلاف مسائل هذا الفصل، كذا في عامة الشروح." (١)

"ينحل **الإشكال بأنا** نقطع ببقاء ظنه، وعدم جزم مزيل له، وإنكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك؛ لأن الظن الباقي متعلق بالحكم قياسا إلى نفس الأمر والعلم المتعلق به مقيسا إلى الظاهر (وما قيل في) وجه (إثبات قطعية مظنونات المجتهد) بناء على أن المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على ما ذكره الفاضل العبري في شرح منهاج البيضاوي من القياس المركب المفصول النتائج لإنتاج أن الفقه عبارة عن علم قطعي متعلق بمعلوم قطعي، وهو الحكم المظنون للمجتهد، وأن الظن إنما هو وسيلة إليه لا نفسه (مظنونة) أي الحكم المظنون للمجتهد (مقطوع بوجوب العمل به) للدليل القاطع عليه كما سلف فهذه صغرى قطعية (وكل ما قطع إلخ) أي بوجوب العمل به (فهو مقطوع به) أي بأنه حكم الله، وإلا لم يجب العلم به فهذه كبرى قطعية أيضا فينتج من الضرب الثاني من الشكل الأول لازم قطعي ضرورة قطعية المقدمتين، وهو مظنون المجتهد مقطوع بأنه حكم الله، وهو المطلوب، ولما كان كل من هذه الصغرى والكبرى محتاجا إلى كسب بقياس آخر تجعل كبرى هذا القياس صغرى لكبرى قياس آخر هكذا كل ما قطع بوجوب العمل به فهو معلوم قطعا، وكل ما هو معلوم قطعا فهو مقطوع به ينتج إذا سلمت مقدمتاه كل حكم قطع بوجوب العمل به فهو مقطوع به فتثبت الكبرى المذكورة حينئذ ثم تجعل صغرى القياس الأول صغرى لقياس آخر، وهذه النتيجة كبراه هكذا الحكم المظنون للمجتهد مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع به ينتج إذا سلمت مقدمتاه الحكم المظنون للمجتهد مقطوع به فتثبت الصغرى حينئذ.

فالجواب أن تمام هذا موقوف على تسليم مقدمتيه أو قيام الدليل على تمامهما ولم يوجد كل منهما بل هو مسلم الصغرى (ممنوع الكبرى) ، وهي وكل ما قطع بوجوب العلم به فهو مقطوع بأنه حكم الله فإنا لا نسلم أن كل ما قطع بوجوب العمل

---

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام الكمال بن الهمام ١٠/٤٦٩

به يكون هو نفسه قطعي الثبوت بأنه حكم الله، لم لا يجوز أن يكون بعضه ظني الثبوت بأنه حكم الله بل هذا هو الثابت في نفس الأمر؛ لأن من الظاهر أن أبا حنيفة مثلا يقطع بوجوب العمل بالوتر عليه ولا يقطع بثبوت وجوب الوتر نفسه بل إنما ظنه، وقطع بحكم آخر بعده، وهو وجوب العمل بهذا المظنون فهو نفسه مظنون ولزوم العمل قطعي فظهر أن قوله، وإلا لم يجب العمل به ممنوع لظهور أنه يجب العمل بما يظن أنه حكم الله تعالى أيضا على أنه كما قال الشيخ جمال الدين الإسنوي ما ذكر، وإن دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم؛ لأن القطع أعم من العلم إذا المقلد قاطع وليس بعالم يعني، وقد عرف أنه لا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت أخص بخصوصه، وإن بنى على أن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا ذكره المحقق سعد الدين التفتازاني ولا يمنع هذا استرواحا إلى أن الاستدلال حينئذ من الشكل الثالث هكذا الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به، وكل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا؛ لأنه ينتج بعض ما يجب العمل به فهو حكم الله قطعا فلا يثبت المدعي، وهو كل ما يجب العمل به من الحكم المظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا على أن هذا بناء على رأي غير سديد.

هذا واعلم أنه لما ظهر من تعريف المصنف للفقه أنه مجموع أمرين العلم بالأحكام الشرعية العملية القطعية، وملكة الاستنباط، وقد اعترض على مثله بأن ذكرها مما يجتنب في التعريف لعدم تعين ما هو المراد منها في نفسه وخصوصا إذا أريد بها الصفة التي يقال لها التهيؤ فإنه إن أريد مطلقه كان الفقه بهذا المعنى حاصلا لغير الفقيه لجواز حصول ذلك له، وإن أريد خاص منه، وهو المسمى بالقريب فمتفاوت المراتب ولهذا يفضل بعض المجتهدين على بعض، ولا كلي ضابط لها ليكون هو المراد فلزمت الجهالة في المرتبة المرادة منه دفعه المصنف بأن المراد منها معلوم كما أشار إليه بقوله: (والمراد بالملكة أدنى ما تتحقق به الأهلية) للاجتهاد بقرينة إضافتها إلى الاستنباط، وهي أدنى المراتب التي بها يصير." (١)

"والمنطقي، وهذا الكلي ليس بأحدهما، وإنما هو كلي طبيعي، وهو مما قد يكون موجودا في الخارج على ما عرف ثم ليس الدليل المذكور من حيث هو موضوع هذا العلم بل (من حيث يوصل العلم بأحواله) أي الدليل (إلى قدرة إثبات الأحكام) الشرعية (لأفعال المكلفين) التي لا تقصد لاعتقاد، وإنما طوى ذكرهما للعلم بهما مما تقدم (أخذا من شخصياته) أي حال كون الدليل المذكور مأخوذا أي منتزعا من ماصدقاته، وإنما كان هذا موضوع هذا العلم؛ لأن موضوع كل علم يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته أو مساويه، والعارض هنا الخارج المحمول، وقد يتجوز في التمثيل بمبدئه، والذاتي منه ما عروضه بلا واسطة في الثبوت في نفس الأمر، وإن استدعى وسطا في التصديق لخفاء ذلك اللزوم لا ما منشؤه الذات كما ذهب إليه بعضهم، ومشى عليه في التلويح قال المصنف، وإلا لما بحثوا عن وجود النفوس والعقول في الإلهي إذ ليس هو مقتضي ذواتها، وكذا الأحكام السبعة بالنسبة إلى أفعال المكلفين وغير ذلك. والمراد بالمساوي أعم من المساوي في الصدق، وهو المشهور أو في الوجود حتى إن ما يعرض بواسطة المباين المساوي في الوجود يثبت بوجود الجسم للجسم يبحث عنه في العلم حتى أنه يبحث عن الألوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي، وعروضه للجسم بواسطة السطح فليس الجسم أبيض إلا لأن السطح أبيض، ولا شيء من الجسم بسطح فإن قيل كون الذاتي لازما للذات يقتضي ثبوته

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١/٢٢

معها ذهنا، وإذا ثبت حيث ثبت فلا بحث؟ .

فالجواب أن اللازم من اللزوم ثبوته معه صورة مع صورة، وإن لم يكن مدركا إذ حصول الشيء ذهنا لا يستلزم تصوره والمراد من البحث الحكم بثبوته له صادقا عليه لزوما، وهو أخص من ثبوته معه حتى إن ما من اللزوم يكفي في الحكم به تصور الملزوم أو الملزوم مع اللازم، وهما البين بالمعنى الأخص والبين بالمعنى الأعم ليس واحد منهما مبحوثا عنه، وإذا كان هذا في اللوازم العقلية كمساواة المثلث لقائمتين ففي الشرعية أولى اهـ. والدليل السمعي الكلي بالنسبة إلى هذا العلم بهذه المثابة؛ لأنه يبحث فيه عن أعراضه اللاحقة لذاته، وهي كونه مثبتا للأحكام الشرعية ثم لما كان اللازم في التعبير عنه لفظا للدلالة عليه بخصوصه أن يقيد بالحيثية التي يقع البحث عن أعراضه المذكورة من جهتها؛ لأنه لم تتحقق غاية تترتب على البحث عن أحوال شيء من جميع جهاته قيده بها، وقد اندفع بقوله إلى قدرة إثبات الأحكام الإشكال المشهور على قولهم إلى إثبات الأحكام، وهو أنه إذا كان موضوع الأصول الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام الشرعية كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فتكون جزءا منه.

وحينئذ يلزم تقدمها على نفسها؛ لأنها مما يبحث عنها في هذا العلم ولا خفاء في أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد، وأن يتقدم على العارض على أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه المذكورة لا عنه ولا عن أجزائه حتى احتاجوا إلى الجواب عنه بأن الحيثية هنا ليست نفس الإثبات بل إمكانه، وأن هذا ليس من الأعراض المبحوث عنها فيه وذهب صدر الشريعة إلى أنها بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها فيه فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض متنوعة، وإنما يبحث في ذلك العلم عن نوع منها فالحيثية لبيان ذلك النوع لا قيد للموضوع (وبالفعل في المسائل) أي والموضوع بالفعل في مسائل هذا العلم (أنواعه) أي الدليل الكلي السمعي نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا إذا كانت دلالته قطعية.

وقد وقع في التلويح أن هذا الحمل على موضوع العلم، وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على البديع، وقال فيه الدال على الموضوع إذا أفاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه والحمل في المسائل قلما يقع عليه نفسه بل كما أفادني المصنف - رحمه الله - حال القراءة عليه أن موضوع العلم لا يكون موضوعا في شيء من مسائل العلم إلا إذا قلنا إن موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه اهـ.

يعني كما هو قول القاضي الأرموي، وقد نظر فيه في المواقف." (١)

"نلبس من الثياب في الإحرام قال لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم» الحديث فإن قيل في هذا الحديث ضرب إشكال؛ لأن فيه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سئل عما يلبس المحرم فأجاب عن شيء آخر لم يسأل عنه، وهذا حيد عن الجواب أو يوجب أن يكون إثبات الحكم في مذكور دليلا على أن الحكم في غيره بخلافه، وهذا خلاف المذهب ثم ذكر أجوبة منها أنه لما خص المخيط علم أن الحكم في غيره بخلافه، والتنصيص على حكم في مذكور إنما لا يدل على تخصيص الحكم به إذا لم يكن فيه حيد عن الجواب فأما إذا كان فإنه يدل عليه صيانة لمنصب النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الجواب عن غير السؤال على أن التنصيص إنما لا يدل على التخصيص عندنا في غير الأمر والنهي فأما

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٣٣/١

في الأمر والنهي فيدل عليه اهـ.
فأفاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف في كلام الشارع فقط يفيد بمفهوم المخالفة أنهم لا ينفونه في اللغة كما لا ينفونه في العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم في النضال في هذا المجال ثم لما كانوا موافقين على غالب أحكام الأمثلة السابقة، وكان ذلك موهما كونهم قائلين بمفهوم المخالفة فيها حتى وقع لصاحب المطلب فعزا إلى أبي حنيفة القول بمفهوم الصفة لإسقاطه الزكاة في المعلوفة أشار إلى المستند في هذه الأحكام مع استطراد بيان أنهم لم يقولوا في المثال لمفهوم الشرط بحكم مفهوم المخالفة فيه فقال (ويضيفون حكم الأولين) أي مفهوم الصفة ومفهوم الشرط (إلى الأصل) أي ما هو الحكم لهما قبل ذلك ولا يخالفونه (إلا لدليل) يقتضي مخالفته (والأخيرين) أي مفهوم الغاية ومفهوم العدد (إلى الأصل الذي قرره السمع) فيقولون: لا تجب الزكاة في المعلوفة لأنها لم تكن فيها ولا في المعلوفة ثم الشارع أوجبها في السائمة كما نطق به كتاب أبي بكر – رضي الله عنه – المسند في صحيح البخاري فقال: وفي الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، وسكت عن المعلوفة فبقي حكمها على ما كان لفقد ما يوجب خلافه، وأما ما قيل من أن النفي عن المعلوفة بقوله – صلى الله عليه وسلم – «ليس في الحوامل والعوامل والبقرة المثيرة صدقة» ففي كونه نصا في المطلوب بعد ثبوته نظر (ويمنعون نفي النفقة) للمبانة التي ليست بحامل فيقولون: تجب النفقة والسكنى للمبانة حاملا كانت أو حائلا وإن كان الأصل عدم وجوبها عليه قبل النكاح للدليل المقتضي لذلك من الكتاب والسنة كما هو مقرر في موضعه ويقولون بحل المطلقة ثلاثا لمطلقها بنكاح غيره النكاح الصحيح الشرعي إذا خرجت من عدته استصحابا بالأصل الكائن قبل هذا كله فيها الذي أقره السمع بعمومات متناولة لها كقوله تعالى ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ [النساء: ٢٤] وبعدم حل ضرب القاذف بسبب القذف ما يزيد على الثمانين استصحابا للأصل الكائن قبل ارتكاب هذا السبب الذي أقره السمع بالعمومات المفيدة للمنع من الضرر والأذى المتناولة له وقد ظهر من هذا فائدة وصف الأصل في هذين بهذا الوصف هذا وذكر صاحب البديع وغيره أن مفهوم الغاية عندنا من قبيل الإشارة؛ لأن غاية الشيء انتهاء له، وهو إنما يكون بمقابلة فلفظ الغاية أفاد انتهاء الحكم المقيد به ولزم منه عدم الحكم فيما بعدها بهذا الطريق، وهو غير مقصود من سوق الكلام وعلى هذا فلا يعد مفهوم الغاية من مفهوم المخالفة (وألحق بعض مشايخهم) أي الحنفية (بالمفهوم) المخالف في النفي

(دلالة الاستثناء) فقالوا: ليس فيه دلالة على ثبوت ضد حكم الصدر لما بعد إلا (والحصر) أي ودلالة الحصر على نفي الحكم عن غير ما ذكر في مثل ما في الصحيحين من قول رسول الله – صلى الله عليه وسلم – «إنما الأعمال بالنيات» والعالم زيد) غير مراد بتعريف العالم عهد، ومن المصرحين بالأول صدر الشريعة، وبالثاني صاحب البديع
وأما غير الحنفية فعدوهما من قبيل مفهوم المخالفة والمختار عند المصنف ما أفاده بقوله (وهو) أي كل منهما (عندنا عبارة ومنطوق إلا في حصر اللام والتقديم) كالعالم زيد وصديقي بكر فإن." (١)

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١١٨/١

"كونه من خصوص المادة وهو قبول دعائه) – صلى الله عليه وسلم – لا من دلالة اللفظ فعلم مبتدأ ويجب خبره. والحاصل كما قال المصنف أنه أجاب بجوابين على تقديرين الأول على تقدير أن السبعين كناية عن السبعين فما زاد وحينئذ يكون حكم الزائد مثل حكم السبعين، وذكر أن ذلك معلوم للنبي – صلى الله عليه وسلم – وغيره فلم يكن فهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – انتفاء الحكم عن المسكوت فقوله لأزيدن تأليف لقلوب أقاربهم من المؤمنين بإظهار الحدب عليهم وبلوغ الغاية في طلب المغفرة لهم، وإن لم يفد، ولا يقال فهو حينئذ شغل بما لا يفيد؛ لأن نفس الاستغفار تضرع ودعاء، وهو في نفسه مطلوب مع أنه يفيد ما ذكرنا من التأليف؛ لأنه عبادة والثاني على تقدير أن يراد بالسبعين خصوصها فيعلم أن الاختلاف بين السبعين وما زاد عليها جائز فعلم أنه جائز حتى زاد عليها جاز كونه مستندا إلى الأصل من قبول دعائه لا اللفظ اهـ هذا وقد ذهل جماعة من الأساطين عن رواية هذا الحديث في الصحيحين وغيرهما فأنكروا صحته بالتصميم فلا يتبعون فيه ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف: ٧٦] «وقول يعلى بن أمية لعمر ما بالنا نقصر، وقد أمنا في الشرط فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال صدقة تصدق الله بها عليكم») أي ومن أدلة مثبتيه المزيفة على مفهوم الشرط هذا المروي فإن عمر ويعلى – رضي الله عنهما – فهما تقييد قصر الصلاة بحال الخوف وعدم قصرها عند عدم الخوف، وأقر النبي – صلى الله عليه وسلم – عمر على ذلك ولولا إفادته ذلك لغة لما كانا ثم هذا مخرج لفظ أكثره في صحيح مسلم والسنن ومسندي أحمد وأبي يعلى والباقي فيها معنى وفي آخره فاقبلوا صدقته.

(والجواب) لا نسلم أنه لازم فهمهما عدم القصر من التقييد بالخوف؛ إذ من الجائز (جواز بنائهما) العجب من القصر (على الأصل) في الصلاة قبل السفر الواقع فيه الخوف (وهو الإتمام، وإنما خولف) الأصل فيها (في الخوف) بالآية ولهذا ذكراها عند التعجب أي القصر حال الخوف إنما يثبت بالآية فما بال حال الأمن لم يبق ما هو الأصل فيها من الإتمام قلت إلا أن هذا لا يتأتى على قول أصحابنا: الأصل فيها القصر والإتمام في حق المقيم بعارض الإقامة حتى لو صلى المسافر الرباعية إماما أو منفردا أربعا إن أتى بالقعدة الأولى أساء وإن لم يأت بها فسدت صلاته ويشهد لهم ما في الصحيحين عن عائشة قالت: فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر لفظ البخاري ويشكل بظاهر الآية، وهو الحامل لبعضهم على القول بأن المراد بالقصر فيها قصر الأحوال لا الذات يعني إباحة الصلاة بالإيماء مع تخفيف القراءة والتسبيحات لا أعداد الركعات والحديث ينبو عنه سياقا ونصا، والذي سنح للعبد الضعيف غفر الله – تعالى – له في الجمع بين ظاهر الكتاب والسنة أن يقال – والله سبحانه أعلم –: لما تقررت الزيادة في الإقامة كان مظنة أن يكون في السفر كذلك لأن الأصل عدم اختلاف الإقامة والسفر في الأحكام فأبانت الآية اختلافهما في هذا الحكم وسمت تقرير الحالة الأولى قصرا نظرا إلى ما استقر الحال عليه إقامة وخرج التقييد بالشرط مخرج الغالب؛ لأنه الغالب من حالهم وقت نزولها، وإنما تعجبا لظنهما ثبوت الزيادة في حق المسافر الغير الخائف بالنظر إلى ما هو الأصل من عدم اختلاف المقيم والمسافر في الأحكام، ومن كون الشرط غير خارج مخرج الغالب، وكان ترك الزيادة في السفر مطلقا – كما وقعت في الإقامة مطلقا – صدقة من الله، وصدقة الله لا ترد فانزاح الإشكال

(وإن في القول به تكثير الفائدة) أي ومن أدلة مثبتيه المزيفة عليه مطلقا هذا لاشتماله على النفي عن المسكوت بخلاف

عدم القول به لاقتصاره على الحكم للمذكور، وما كثرت فائدته راجح على ما ليس كذلك لملاءمته لغرض العقلاء (ونقض) هذا الدليل نقضا إجماليا (بلزوم الدور) والمعترض به الآمدي وحاصله: لو صح ما ذكرتم لزم." (١)

"وحينئذ يقال: عليه لا يصح إلحاق إذا جاء غد فأنت حر إذا مت فأنت حر في ثبوت السببية في الحال لأن ثبوتها في مسألة التدبير للضرورة المذكورة وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وهي منتفية في إذا جاء غد فأنت حر لانتفاء المانع المذكور؛ إذ ليس موت القائل بمظنون قبل الغد فضلا عن كونه محققا ويكون الجواب بهذا لمن استشكل هذا الفرع على مسألة التدبير دافعا للإشكال، ولا يحتاج إلى الجواب بشيء من الأجوبة الماضية ثم أنى يكون الفرق بين الإضافة والتعليق بالخطر وعدمه مستلزما المساواة إذا جاء غد فأنت حر لإذا مت فأنت حر في عدم جواز البيع قبل الغد كما قبل الموت مع الإعراض عن جعل المناط في مسألة التدبير عدم الخطر بل ضرورة تصحيح قول المدبر شرعا، وهي منتفية في المقيسة فليتأمل (وقيل: المراد بالسبب في نحو قولنا: المعلق ليس سببا في الحال والعلة، وفي المضاف) أي وبالسبب في قولنا: المضاف سبب في الحال (بسبب المفضي وهو) أي السبب المفضي (السبب الحقيقي) كما يذكر في موضعه (وحينئذ) أي حين إذ يكون المراد بالسبب فيهما ذلك (لا خلاف) في المعنى بين نفي السببية عن المعلق، واثباتها للمضاف ليكون بينهما تقابل الإثبات والسلب؛ لأن المنفي عن المعلق ليس المثبت للمضاف بل غيره حتى يصح نفي السببية عنه بالمعنى الذي نفيتها به عن المعلق كما يصرح به (وارتفعت الإشكالات) السالفة فيقال: عدم جواز التعجيل في إن قدم فلان فعلي صدقة لعدم وجود علة الوجوب وجواز التعجيل في لله علي صدقة يوم يقدم فلان لوجود السبب الحقيقي كما في تعجيل زكاة النصاب قبل الحول وجواز بيع العبد قبل الغد في: إذا جاء غد فأنت حر لعدم وجود علة عتقه.

ثم كان مقتضى هذا جواز بيع المدبر المطلق قبل الموت كما قاله الشافعي إلا أنه لما منعت السنة من بيعه لزم لضرورة ذلك انعقاد السببية له في الحال كما بيناه فلا يقاس عليه غيره (وصدق المضاف ليس سببا أيضا في الحال بذلك المعنى) وهو العلة الحقيقية لانتفاء ترتب الحكم عليه في الحال (إلا أن اختلاف الأحكام) لهما (حيث قالوا: المضاف سبب في الحال) لحكمه (فجاز تعجيله) أي حكمه إذا كان عبادة سواء كانت بدنية أو مالية أو مركبة منهما كما هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأنه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب خلافا لمحمد فيما عدا المالية ولزفر في الكل.

(والمعلق ليس سببا في الحال) لحكمه (فلا يجوز تعجيله) أي حكمه مطلقا بالاتفاق (بنفيه) أي نفي الخلاف بين نفي السببية عن المعلق وإثباتها للمضاف؛ لأن اختلاف الأحكام التي هي اللوازم يوجب اختلاف دلائلها التي هي الملزومات هذا غاية ما ظهر لي في توجيه هذا الكلام، ولي فيه نظر أما أولا فالمعروف المتداول بين مشايخنا أن المراد من قولهم: المعلق ليس بسبب في الحال أنه ليس من قبيل ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة لانتفاء معناه، وهو الإفضاء إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب، ولا وجود، ولا يعقل فيه معنى العلل، ولا من قبيل ما يطلق عليه اسم السبب مجازا باعتبار أنه في معنى العلة لانتفاء ذلك كما يعلم في موضعه نعم يطلق عليه أنه علة مجازا لكونه علة اسما، وله شبه بالعلة الحقيقية، وسبب مجازا باعتبار ما يئول إليه أيضا، وأن المراد من قول الشافعي: إنه سبب أنه من قبيل الأسباب التي فيها معنى العلل، وأن

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١/١٢٦

الإيجاب المضاف عندهم علة اسما ومعنى لا حكما وهو يشبه السبب فمن أين لهذا القائل أن المراد بقولهم المذكور: ما ذكره، وإن كانت العلة الحقيقية منتفية عن المعلق قبل الشرط إذ لا موجب للاقتصار على أنها منتفية مع عدم الخلاف في ذلك مع أن العلة التي هي علة معنى وحكما منتفية عنه أيضا عندنا مع أنا لسنا في هذا المقام إلا بصدد بيان ما فيه الخلاف لا الوفاق وكأن هذا القائل لاحظ تقرير كشف الأسرار وما حذا حذوه لقولنا: المعلق بالشرط لا ينعقد سببا في الحال بخلاف الإضافة بما يوهم هذا كما يعرف ثمة ولم يستحضر ما قرروه من تقسيم السبب والعلة إلى الأقسام المعروفة لهم في ذلك بمثلها." (١)

"يلتزم) كونه إنشاء ويجاب عدم صحة نية الثلاث فيه بأنه لما كان في الأصل إخبارا ثم نقل إلى الإنشاء الشرعي يجب أن يبقى ما عرف أنه نقل إليه، ومن المعلوم أنه إنما نقل إلى وقوع واحدة فلا يجوز أن يقع به أكثر منها إلا بسمع، وهو منتف، وهذا معنى قوله: (غير أن المتحقق تعيينه برمته) أي أنت طالق بجملته (إنشاء لوقوع واحدة فتعديها) أي الواحدة إلى ما فوقها يكون (بلا لفظ) مفيد لذلك، وهو لا يقع بهذا (بخلاف طلقي) فإنه لم ينقل إلى شيء بل استعمل في معناه اللغوي (لأنه طلب لإيقاع الطلاق فتصح) نية الثلاث فيها كما تقدم.

ولما كان هنا مظنة أن يقال يشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث بنيتها بطالق بوقوع الثلاث بنيتها بطالق طلاقا فإن طلاقا منتصب على أنه مصدر طالق أشار إلى **جوابه** أولا بقوله: (وفي الثلاث) أي وفي وقوعها بنيتها (بطالق طلاقا رواية) عن أبي حنيفة (بالمنع) أي بمنع وقوعها، وإنما يقع به واحدة، وإن نوى الثلاث فلا **إشكال وثانيا** بقوله (وعلى التسليم) لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة (هو) أي وقوعها به (على إرادة التطليق بطلاقا مصدر المحذوف) فإنه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ فصح أن يراد به الثلاث حينئذ معمولا لفعل محذوف تقديره طالق؛ لأني طلقتك طلاقا ثلاثا لكن قال المصنف (وإنما يتم) القول بوقوعها بطلاقا (بإلغاء طالق معه) أي مع طلاقا في حق الإيقاع (كما مع العدد) في أنت طالق ثلاثا فإن الواقع هو العدد (وإلا) لو لم يلغ في حقه بل (وقع به) أي بطالق (واحدة لزم ثنتان بالمصدر، وهو) أي وقوع ثنتين بالمصدر (منتف عندهم) أي الحنفية في الحرة لما عرف من أن معنى التوحد مراعى فيه، وهو بالفردية الحقيقية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما، وهذا يقوي رواية المنع أيضا ويجب كون طالق الطلاق مثله على هذه الرواية، وإن لم يذكر إلا في المنكر قاله المصنف – رحمه الله تعالى – (وفي أنت طالق) يصح نية الثلاث (بتأويل وقع عليك) التطليق فيصح فيه نية الثلاث.

(وما قيل فما يمنع مثله في طالق) بأن يراد أنت ذات وقع عليك التطليق فتصح فيه نية الثلاث أيضا كما أشار إليه في التلويح (ويجاب بعدم إمكان التصرف فيه) أي أنت طالق (إذا نقل للإنشائية) أي إليها شرعا كما تقدم (فكان عين اللفظ) أي أنت طالق (لعين المعنى المعلوم نقله إليه، وهو) أي المعنى المنقول إليه هو الطلقة (الواحدة) عند عدم ذكر العدد (والثنتان والثلاث مع العدد) بخلاف طلاق فإنه ليس كذلك.

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١/ ١٤٠

(وليس من المقتضى المفعول) به المطوي ذكره لفعل متعد واقع بعد نفي أو شرط كما (في نحو لا آكل، وإن أكلت) فعبدي حر (إذ لا يحكم بكذب مجرد أكلت) ولا آكل (فلم يتوقف صدقه) أي أكلت وكذا لا آكل (عليه) أي المفعول به (ولا يحكم (بعدم صحة شرعية) لأكلت ولا للآكل بدون المفعول به (فنخصه) أي هذا المفعول به (باسم المحذوف، وهو) أي هذا المحذوف (وإن قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص إذ ليس) هذا المحذوف أمرا (لفظيا ولا في حكمه) أي اللفظي لتناسيه وعدم الالتفات إليه إذ ليس الغرض إلا الإخبار بمجرد الفعل على ما عرف من أن الفعل المتعدي قد ينزل منزلة اللازم لهذا الغرض، وقد نصوا على أن من العمومات ما لا يقبل التخصيص فليكن هذا منها لهذا المعنى.

(فلو نوى مأكولا دون آخر لم تصح) نيته قضاء اتفاقا ولا (ديانة خلافا للشافعية) ورواية عن أبي يوسف اختارها الخصاف (والاتفاق عليه) أي على عدم التخصيص." (١)

"ما ذكرنا) من أنه يثبت في الأخيرة إلا بدليل فيما قبلها من غير ادعاء ظهور في عدم تعلقه بما قبلها، إذ الغرض لم يتعلق إلا بعدم رجوعه إلى الكل إلا بدليل في خصوص موارده قاله المصنف (ومن أدلتهم) أي الحنفية (حكم الأولى متيقن ورفعه) أي حكمها (عن البعض) أي بعضها (بالاستثناء مشكوك للشك في تعلقه) أي الاستثناء (به) أي بالبعض إما (لوجه الاشتراك) أي القول به وهو (استعمل) الاستثناء (فيهما) أي في الأخيرة والكل (والأصل الحقيقة) وقد حصل بهذا ذكر دليل القائل بالوقف فيما سوى الأخيرة للاشتراك ضمنا (وهو) أي هذا الوجه (إنما يفيد لزوم التوقف فيها) أي فيما قبل الأخيرة (لا ظهور العدم) فيما قبل الأخيرة (أو دافعه) أي الوجه دافع الاشتراك القائل (المجاز خير) من الاشتراك فليكن فيما قبل الأخيرة مجازا (فيفيده) أي ظهور العدم فيما قبل الأخيرة إلى الدليل على تعلقه فيما قبلها أيضا (وإبطاله) أي هذا الدليل من قبل الشافعية (بقولهم لا يقين مع تجويزه للكل يدفع بما تقدم في اشتراط اتصال المخصص) من أن هذا التجويز ممنوع لأن إطلاق ما قبل الأخيرة من غير تعقب بالاستثناء أفاده إرادة الكل فمع عدمها يلزم إخبار الشارع أو إفادته لثبوت ما ليس بثابت وهو باطل

(أو بإرادة الظهور به) أي اليقين (وما قيل) – في معارضته – (الأخيرة أيضا كذلك) أي حكمها متيقن ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك (لجواز رجوعه) أي الاستثناء (إلى الأول بالدليل قلنا الرفع ظاهر في الأخيرة ولذا) أي ولظهوره فيها (لزم فيها اتفاقا فلو تم) هذا الدليل الذي قيل (توقف في الكل وهو) أي التوقف فيه (باطل، وحاصله) أي قول الشافعية (ترجيح المجاز ففيما يليه) أي فالاستثناء فيما يليه (حقيقة وفي الكل مجاز وأما في غيرهما) أي ما يليه والكل (فيمتنع للفصل) بينه وبين المستثنى منه (حقيقة وحكما وفي المجاز يتوقف على القرينة) فتترجح الحقيقة ثم لو وقع الاستثناء من الكل مجازا ما علاقته فالجواب (والعلاقة تشبيهه) أي غير الكلام الأخير (به) أي بالأخير (لجمع العطف بخلاف الاتصال الصوري لأنه يتحقق بلا عطف ومع الإضراب) فلا يصلح علاقة (وما قيل في وجهه) أي التوقف في غير الأخيرة (الأشكال) بفتح الهمزة جمع شكل بفتح المعجمة (توجب الإشكال) بكسر الهمزة الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب (فمعناه) أن الاستثناء (يخرج من الأولى) تارة (ولا يخرج) منها أخرى (فتوقف فيه) أي في إخراجه من غير الأخيرة (وإلا) أي وإن لم يكن معناه

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢٢٠/١

هذا (اقتضى أن يتوقف في الأخيرة أيضا) وهو باطل

(الشافعية) قالوا أولا: (العطف يصير المتعدد كالمفرد) وتقدم باقي توجيهه (أجيب) بأن تصيير المتعدد كالمفرد دائما هو (في) عطف (المفردات) بعضها على بعض لأن العطف في الأسماء المختلفة كالجمع في الأسماء لا في عطف الجمل الذي كلامنا فيه وهذا هو الإبطال الموعود (وما يقال هي) أي الجمل (مثلها) أي المفردات (إذ الاستثناء فيها) أي الجمل (من المتعلقات أو المسند إليه أجيب بأنه) أي كونها مثلها (إذا اتحدت جهة النسبة فيها) أي الجمل (وهو) أي اتحاد جهة النسبة فيها (الدليل) على تعلقه بالكل (ككونها) أي الجمل (صلة) للموصول، نحو اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب ونحوه مما يوجب الاتصال والارتباط لا مطلقا (للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس في حكمه) أي المفرد (قالوا) ثانيا (لو قال) والله (لا أكلت." (١)

"وكونه دليلا (للوقف بالمعنى الثاني) وهو لا يدري مراد المتكلم به أهو المرة أم التكرار (أظهر) من كونه دليلا لاحتمال التكرار لأن كونه ظاهرا للمرة لا يستلزم كون السؤال في محل الحاجة لجواز العمل به من غير حاجة إلى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفيا على السامع فإن سؤاله في محل الحاجة وهو الأصل فيه والأصل الحمل على الأصل (وإيراده) دليلا (لإيجاب التكرار وجه بعلمه) أي السائل (بدفع الحرج) في الدين وفي حمل الأمر بالحج على التكرار حرج عظيم فأشكل عليه فسأل قال المصنف (وإنما يصحح) هذا التوجيه (السؤال) على تقدير كون الأمر للتكرار، إذ يقال: إنه حينئذ لم يكن محتاجا إليه فيعتذر بهذا (لا كونه دليلا لوجوب التكرار) لاستغنائه حينئذ عن السؤال ظاهرا، وأما قوله (أو احتماله) ففيه نظر لأن الاستفسار قد يكون للقطع بالمرجوح لظنه بقرينة عليه (ثم **الجواب**) للجمهور عن هذا السؤال (أن العلم بتكرير) الحكم (المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه) أي سؤال السائل (**لإشكال أنه**) أي سبب الحج (الوقت فيتكرر) الحج لتكرر الوقت (أو) أن سببه (البيت فلا) يتكرر لا لكون الأمر يوجب التكرار أو يحتمله أو للوقف في مقتضاه، والاحتمال مسقط للاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه، والذي في صحيح مسلم وسنن النسائي عن أبي هريرة قال «خطبنا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي – صلى الله عليه وسلم – لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» ، نعم كون السائل الأقرع بن حابس هو كذلك على ما في رواية ابن عباس عند أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه، ثم وجه الاستدلال به أن المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الأمر، وأجيب بالمنع بل معناه لصار الوقت سببا لأنه – صلى الله عليه وسلم – كان صاحب الشرع وإليه نصب الشرائع. هذا وفي التلويح وفي أكثر الكتب أن السائل هو سراقة، فقال في حجة الوداع ألعامنا هذا أم للأبد ولا تعلق له بالأمر اهـ. والله – تعالى – أعلم بذلك والذي في مسند أبي حنيفة والآثار لمحمد بن الحسن عن جابر قال «لما أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – بما أمر في حجة الوداع قال سراقة بن مالك يا نبي الله أخبرنا عن عمرتنا هذه ألنا خاصة أم هي للأبد قال هي للأبد» (وبنى بعض الحنفية) أي كثير منهم كفخر الإسلام وصدر الشريعة (على التكرار وعدمه واحتماله طلقي نفسك أو طلقها يملك) المأمور

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢٧٢/١

أن يطلق (أكثر من الواحدة) جملة ومتفرقة (بلا نية على الأول) أي التكرار، أما ما لو نوى واحدة أو ثنتين ففي الكشف والتحقيق ينبغي أن يقتصر على ما نوى عندهم، لأنه وإن أوجب التكرار عندهم فقد يمنع عنه بدليل، والنية دليل، انتهى. وتعقب بأن المنع عنه مسلم إذا لم يمنع منه مانع، وفيما فيه تخفيف وجد المانع فلا يصدق قضاء في صرف اللفظ عن موجبه، وهو الثلاث للتخفيف (وبها) أي ويملك أكثر من الواحدة بالنية (على الثالث) أي احتمال التكرار مطابقا لنيته من اثنين وثلاث فإن لم يكن له نية أو نوى واحدة فواحدة لا غير (وعلى الثاني) أي عدم احتماله التكرار (وهو) أي الثاني (قولهم) أي الحنفية يقع (واحدة) سواء نواها أو الثنتين أو لم ينو شيئا (والثلاث بالنية لا الثنتان) وإن نواهما قال المصنف – رحمه الله تعالى – (ولا يخفى أن المتفرع) في هذه الصورة (تعداد الأفراد) للمأمور به وعدم." (١)

"منتف في المحارم وعلى هذا لا ورود للإشكال بالنسبة إلى النسب والعدة، وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا إشكال أصلا إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب، ويورد الإشكال بعدم الحد إذا لم يعلم بالتحريم على قولهم، ويدفع بأنه لعدم العلم بذلك، فليتنبه له. قال المصنف (ويجب مثله) أي هذا وهو البطلان (في العبادات) سواء كان النهي عنها لوصف ملازم أو لا، لأنها إذا لم تنتهض سببا لحكمها الذي شرعت له تحققت بوصف الباطل، إذ تصير عديمة الفائدة، وهذا بحث المصنف واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع.

(كصوم العيد) فإن النهي عنه لمعنى ملازم وهو الإعراض عن ضيافة الله – تعالى – فكان بعد كونه حراما لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي عنه باطلا (لعدم الحل والثواب) أي لانتفاء صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذي شرع له العبادة النافلة، ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد فقال (فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوبه) أي القضاء بالإفساد (يتبعه) أي حل ابتداء الشروع، وهو منتف فإن قيل: فيلزم أن لا يصح النذر به لما في صحيح مسلم مرفوعا «لا نذر في معصية الله» لكنه يصح فالجواب المنع (وصحة نذره لأنه) أي نذره (غير متعلقه) الذي هو مباشرة الصوم المنذور فيه فصح (ليظهر) أثره (في القضاء تحصيلا للمصلحة) والحاصل أن صحة النذر به تتبع وجود المصلحة، لأن شرع المشروعات كلها لمصالح العباد، وفي تصحيح النذر به ذلك، وهو أن ينعقد به ليظهر في القضاء فيحصل به فما انعقد إلا موجبا للقضاء (فيجب) على هذا (أن لا يبرأ) الناذر (بصومه) لكنهم قائلون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لأنه نذر ما هو ناقص، وأداه كما التزمه ولما كان هذا مبنيا على أن موجب النذر وجوب أدائه فإذا لم يؤده حينئذ يوجب خلفه من القضاء دفعه بقوله (فإن لزم فيها) أي في صحة النذر (وجوب الأداء) للمنذور (أولا وجب نفيها) أي صحة النذر به لأنه نذر بمعصية وهي منهي عنه، غير أنا إنما صححنا حملا للنهي على ما إذا نذر بمعصية ليفعلها أما إذا نذر بمعصية لها قضاء هو عبادة فلا يلزم من الشرع نفيه لأن قوله – صلى الله عليه وسلم – «لا نذر في معصية» نفي النذر أن يوجبها وحينئذ فيجب في تصحيح النذر بصوم العيد الاعتبار الذي ذكره فإن أبوا، إلا أن يشترط لصحته كونه يوجب أولا نفس المنذور منعنا صحة النذر حينئذ (خلافا لهم) أي للحنفية في الفصلين على التقديرين وهما وجوب أن لا يبرأ بصومه إن كانت صحة النذر ليست إلا لتظهر في وجوب القضاء فإنهم يقولون لو صام خرج عن عهدة النذر وصحة النذر إن كان أثره في إيجاب

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١/٣١٤

الأداء أولا لأنه تصحيح نذر بمعصية ثم هذا المذكور من إطلاق صحة نذر صوم يومي العيدين وأيام التشريق، وأنه يفطر ويقضي ولو صامها أجزأه هو المسطور في كثير من الكتب المعتبرة وفي شرح مختصر القدوري للحدادي: رجل نذر صوم يوم النحر صح نذره عندنا في ظاهر الرواية وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه لا يصح وبه قال زفر والشافعي والتوفيق: إذا عين النذر بيوم النحر لا يصح." (١)

"في المعنى لأن مقدار مالية نصف صاع من بر كان مساويا عندهم لقيمة صاع من شعير أو تمر فلا يفيد التخيير فيها التيسير قصدا بل التأكيد فلا جرم أن كان وجوبها بقدرة ممكنة (ولم يشرط في إجزاء الصوم) في الكفارة (العجز المستدام) إلى الموت (كما) شرط (في الفدية) في صوم رمضان بالنسبة إلى المكلف المسن العاجز عنه (والحج عن الغير) الحي القادر على النفقة العاجز عن الحج بنفسه

(فلو أيسر) المكفر بالصيام لعجزه عن الخصال الثلاث (بعده) أي الصيام (لا يبطل) التكفير به بخلاف المسن العاجز عن الصيام فإنه إذا قدر على الصيام بعد الفدية بطلت ووجب عليه القضاء والمحجوج عنه المذكور فإنه إذا قدر على الحج بنفسه وجب عليه الحج بنفسه وكيف لا ولو كان المراد بعدم وجدان الخصال الثلاث عدمه في العمر لبطل ترتب الصوم عليه لأن العجز عنها حينئذ لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن يحصل القدرة في الاستقبال (ولو فرط) الموسر الذي وجبت عليه الكفارة في التكفير بالمال (حتى هلك المال انتقل) وجوب التكفير به (إلى الصوم) أي التكفير به (بخلاف الحج) فإنه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى لو لم يقدر عليه حتى مات كان مؤاخذا به في الآخرة لأنه مبني على القدرة الممكنة كما سلف (وإنما ساوى الاستهلاك) للمال (الهلاك) في سقوط الكفارة بالمال ولم يساوه في سقوط الزكاة مع تساويهما في البناء على القدرة الميسرة (لعدم تعين المال) في الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك تعديا (بخلافه) أي المال (في الزكاة) فإن الواجب جزء من النصاب كما تقدم آنفا فإذا استهلكه فقد استهلك الواجب وبهذا يخرج **الجواب** عن **إشكال آخر** وهو أن الواجب المالي في الكفارة يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر قبل التكفير بالصوم ولا يعود في الزكاة فتكون دون الزكاة وتوضيحه أن الشرع اعتبر القدرة في الزكاة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال آخر فبعد فوات ما وجب منه لا تثبت القدرة على الأداء بحصول مال آخر فلا يعود الوجوب فأما الكفارة فيتعلق الوجوب فيها بمطلق المال لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لإثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سواء في ثبوت القدرة على التكفير به (ونقض) الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بناء على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها مع الدين الذي له مطالب من العباد (بوجوبها) أي الكفارة بالمال (مع الدين بخلاف الزكاة) بأن يقال لو كان الدين منافيا لليسر في الزكاة مانعا من وجوبها لكان منافيا له في الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيهما مشغولا بالحاجة الأصلية وهي قضاء الدين لكن الكفارة واجبة مع الدين فانتقض ما ذكرتم به

(أجيب بمنعه) أي وجوب الكفارة بالمال مع الدين (كقول بعضهم) أي المشايخ كما في الزكاة إجماعا فلا نقض (وبالفرق)

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١/٣٣١

بينهما على قول الأخيرين (بأن وجوب الزكاة للأغنياء شكرا لنعمة الغنى وهو) أي الغنى (منتف بالدين) إن استغرق (أو يقصر) الغنى (بقدره) أي الدين إن لم يستغرق (والكفارة) إنما شرعت (للزجر) للحالف عن هتك حرمة اسم الله تعالى (والستر) لجنابته عليه بذلك لما فيها من معنى العبادة (والإغناء غير مقصود بها) بالذات (ولذا) أي ولكونها للزجر والستر والإغناء غير مقصود بها (تأدت بالعتق والصوم) لوجود الزجر والستر وانتفاء الغنى فيهما

[مسألة حصول الشرط الشرعي لشيء ليس شرطا للتكليف]

(مسألة قيل) والقائل غير واحد كالآمدي وابن الحاجب (حصول الشرط الشرعي) لشيء (ليس شرطا للتكليف) أي لصحته بذلك الشيء (خلافا للحنفية وفرض الكلام في بعض جزئيات محل النزاع وهو) أي البعض (تكليف الكفار بالفروع) كالصلاة والزكاة والحج قال المصنف: (ولا يحسن بعاقل) مخالفة هذا الأصل الكلي على صرافته مطلقا كما سيظهر فلا يحسن نسبتها إلى هؤلاء الأئمة المحققين والجلة المدققين على أن كتبهم الشهيرة ليس فيها ذلك وعزي أيضا إلى أبي حامد الإسفراييني من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية." (١)

"ظن (أن الإقدام منه) أي من الخليل – صلى الله عليه وسلم – على ذبح ولده (ومن غيره) أي غير الخليل على الواجب (لظن التكليف بظن عدم الناسخ) بناء على أن الأصل عدمه (وهو) أي ظن التكليف مع ظن عدم الناسخ (كاف في لزوم العمل كوجوب الشروع) في الفرض (بنية الفرض) إجماعا ولو لم يكن عالما لم يجب بنية الفرض (قالوا) أي المعتزلة أولا (لو لم يشرط) في صحة التكليف بالفعل العلم بوجود شرطه الذي ليس بمقدور للمكلف في وقته (لم يشترط إمكان الفعل؛ لأن ما عدم شرطه غير ممكن ومر في تكليف المحال نفيه) أي نفي التكليف بغير الممكن (والجواب النقض) الإجمالي (بتكليف من لم يعلم الانتفاء) أي بالتكليف بالفعل الذي جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه؛ لأن عدم إمكان الفعل الذي هو عدم شرطه بالنسبة إلى المأمور مشترك بين أن يكون الآمر عالما بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلا كما في الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير لعلم الآمر أو جهله في ذلك فإنه يلزم أن لا يصح هذا التكليف وقد صح اتفاقا (وبالحل بأن) الإمكان (المشروط) في التكليف (كون الفعل يتأتى) أي يمكن إيجاده (عند) وجود (وقته وشرائطه لا) أن شرط التكليف (وجودها) أي شرائط الفعل (بالفعل؛ لأن عدمها) أي شرائط الفعل (لا ينافي) الإمكان (الذاتي) له والإمكان الذاتي للفعل هو الشرط في التكليف به وإلا لم يصح تكليف كل من مات على كفره ومعصيته؛ لأن علمه تعالى متعلق بأنه لا يؤمن ولا يتوب (قالوا) ثانيا (لو صح) التكليف (مع علم الآمر بالانتفاء) لشرطه (صح) التكليف (مع علم المأمور) بانتفائه.

(إذ المانع) من الصحة ثمة إنما هو (عدم إمكانه) أي الفعل (دونه) أي الشرط؛ لأن شرط التكليف الإمكان (وهو) أي عدم إمكانه (مشترك) بين علم الآمر بالانتفاء وعلم المأمور به.

(الجواب منع مانعية ما ذكر) من الصحة (بل المانع منها (انتفاء فائدة التكليف وهو) أي انتفاؤها إنما يكون إذا انتفى

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢/٨٧

الشرط (في علم المأمور لا) في علم (الآمر فإنها) أي فائدة التكليف (فيه) أي في انتفاء الشرط في علم الآمر (الابتلاء) للمأمور (ليظهر عزمه) أي المأمور على الفعل (وبشره) به (وضدهما) أي العزم والبشر وهو الترك والكراهة له (وبذلك) أي ظهور العزم والبشر وضدهما (يتحقق الطاعة والعصيان) فالطاعة على ظهور العزم والبشر والعصيان على ظهور ضدهما (واعلم أن هذه) المسألة (ذكرت في أصول ابن الحاجب وليست سوى جواز التكليف بما علم تعالى عدم وقوعه) من المكلف به (وهم ذكروا في مسألة شرط المطلوب الإمكان الإجماع على وقوع التكليف به) أي بما علم تعالى عدم وقوعه (فحكاية الخلاف مناقضة) كما ذهب إليه غير واحد من شارحي كلامه على ما ذكر السبكي (ثم على بعده) أي الخلاف (يكفي عن الإكثار) أن يقال (لنا القطع بتكليف كل من مات على كفر ومعصية بالإيمان والإسلام وإذ منكره) أي الجواز (يكفر بإنكار ضروري ديني) ؛ لأنا نعلم بالضرورة من الدين أن الكفار مأمورون بترك الكفر إلى الإيمان (فإنكار إيجاب الإيمان كفر إجماعا) استبعدنا الخلاف خصوصا من (الإمام) .

وأما السبكي فقال ما لوقوعه شرط إن علم الآمر الشرط واقعا فلا إشكال في صحة التكليف، وإن جهله ويفرض في السيد يأمر عبده فكذلك ونقل المصنف الاتفاق عليه وفيه نظر، وإن علم انتفاءه فعلى قسمين أحدهما ما يتبادر الذهن إلى فهمه حين إطلاق التكليف كالحياة والتمييز فإن السامع متى سمع التكليف يتبادر ذهنه إلى أنه يستدعي حيا مميزا وهذا هو الذي خالف فيه إمام الحرمين والثاني خلافه وهو ما كان خارجيا لا يتبادر إليه الذهن وهو تعلق علم الله مثلا بأن زيدا لا يؤمن فإن انتفاء هذا التعلق شرط في وجود إيمانه ولكن السامع يقضي بإمكان زيد غير ناظر إلى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الإمام ولا غيره وهو ما سبق نقل الإجماع عليه، ثم قال على أن هذه المسألة لا يترجمها أئمتنا بما ترجمها المصنف، وإنما هي مترجمة عندهم بما جعله المصنف." (١)

"مترادفان بناء على أن كلا منهما غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد ثم استعمال القرآن في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر (وهو) أي القرآن (اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر) فاللفظ: شامل للقرآن وغيره من الكتب السماوية وغيرها، مخرج للكلام النفسي القائم بذاته تعالى.

والعربي: مخرج لما سواه من الكتب السماوية والمنزل: أي على لسان جبريل - عليه السلام - على رسول الله. - صلى الله عليه وسلم - للتدبر والتذكر: أي للتفكر فيه فيعرف ما يدبر أي ما يتبع ظاهره من التلاوات الصحيحة والمعاني المستنبطة، ويتعظ به ذوو العقول السليمة أو يستحضرون به ما هو كالمركوز في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلائل فإن الكتب الإلهية لما لا يعرف إلا من الشرع والإرشاد إلى ما يستقل به العقل ولعل التدبر لما لا يعلم إلا من الشرع والتذكر لما يستقل به العقل كما ذكره القاضي البيضاوي في قوله تعالى ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ [ص: ٢٩] وهذا اقتباس منه مخرج لما سواه من الألفاظ العربية وبعض الأحاديث الإلهية المنسوبة إلى الله تعالى التي لم يسندها النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى الله تعالى على لسان جبريل كما في الصحيحين عن النبي - صلى الله عليه وسلم - «أنا عند ظن عبدي بي» الحديث.

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١٥٨/٢

وما في صحيح مسلم عن النبي – صلى الله عليه وسلم – فيما روي عن ربه عز وجل أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا.» والمتواتر وستعرف معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود – رضي الله عنه – فاقطعوا أيمانهما وأبي فعدة من أيام أخر متتابعات وبعض الأحاديث الإلهية التي أسندها النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى الله تعالى على لسان جبريل كالحديث الحسن الذي أخرجه أحمد وغيره «أن رجلا سأل النبي – صلى الله عليه وسلم – فقال أي البلاد شر قال لا أدري حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لا أدري حتى أسأل ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال إني سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الأسواق» فلا جرم إن قال (فخرجت الأحاديث القدسية) أي الإلهية ولم يبين مخرجها لاختلافه باختلاف نوعيها المذكورين. بقي أن يقال يبقى اللفظ العربي الذي أسنده النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر والتذكر وليس بقرآن داخلا في هذا التعريف فيحتاج إلى مخرج **والجواب** أن دخول هذا وخروجه فرع وجوده ولا وجود له فلا **إشكال** (والإعجاز) أي وثبوته له وهو أن يرتقي في بلاغته إلى حد يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته (تابع لازم) غير بين (لأبعاض خاصة منه لا بقيد سورة) كما هو ظاهر قول ابن الحاجب وغيره (ولا كل بعض نحو ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] الآية فإنها جمل لا إعجاز فيها (وهو) أي القرآن (مع جزئية اللام) فيه أي كونه مقترنا بها لإفادة التعريف العهدي (للمجموع) من الفاتحة إلى آخر سورة الناس فلا يصدق على ما دونه من آية وسورة (ولا معها) أي جزئية اللام له بأن لا يكون مقترنا بها تعريفه (لفظ إلخ) أي عربي منزل للتدبر والتذكر متواتر (فيصدق على الآية) كما هو ظاهر وهذا أنسب بغرض الأصولي لأنه يبحث عن الكتاب من حيث إنه دليل الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن (وهذا) التعريف للقرآن (للحجة القائمة) أي باعتبار كونه حجة قائمة على العباد في الأحكام التكليفية.

(و) تعريفه (بلا هذا الاعتبار) أي كونه حجة عليهم فيها (كلامه تعالى العربي الكائن للإنزال وللعربي) أي كونه عربيا (رجع أبو حنيفة عن الصحة) أي صحة الصلاة (للقادر) على العربي (بالفارسية لأن المأمور قراءة مسمى القرآن) لقوله تعالى ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] وما في الخارج المنحصر فيه القرآن عربي رواه نوح ابن مريم وعلي بن الجعد عنه وعليه الفتوى حتى قال الإمام أبو بكر محمد بن الفضل لو تعمد ذلك فهو مجنون فيداوى أو زنديق فيقتل (وقولهم) أي بعض الحنفية في **جواب** من قال أبو حنيفة ذهب أولا إلى أن القرآن اسم للمعنى وحده استدلالا بجواز القراءة." (١)

"الجرح (المبهم إذ الكلام فيمن عدل وإلا فالتوقف لجهالة حاله ثابت وإن لم يجرح بل **الجواب** أن أصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الرأي في الأسباب) الجارحة فأوجب جرحهم المبهم التوقف عن العمل بالمجروح (حتى لو عرف) الجارح منهم (بخلافه) أي خلاف الرأي الصحيح في الأسباب الجارحة (لا يقبل) جرحه (فلا يتوقف) في قبول ذلك المجروح حينئذ والله تعالى أعلم

[مسألة عدالة الصحابة]

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢١٣/٢

(مسألة الأكثر على عدالة الصحابة) فلا يبحث عنها في رواية ولا شهادة (وقيل) هم (كغيرهم) فيهم العدول وغيرهم (فيستعلم التعديل بما تقدم) من التزكية وغيرها إلا من كان مقطوعا بعدالته كالخلفاء الأربعة أو ظاهرها (وقيل) هم (عدول إلى الدخول في الفتنة) في آخر عهد عثمان كما عليه كثير وقيل من حين مقتل عثمان وقال القاضي عضد الدين ما بين علي ومعاوية قال الأبهري وإنما قال هذا وإن كان من مذهب هذا القائل أنه لا تقبل رواية الداخل في فتنة عثمان أيضا تنبيها على أن الفتنة بينهما كانت بسبب قتل عثمان (فتطلب التزكية) لهم من وقتئذ (فإن الفاسق من الداخلين غير معين ونقل بعضهم) أي القاضي عضد الدين (هذا المذهب بأنهم كغيرهم إلى ظهورها فلا يقبل الداخلون مطلقا) أي من الطرفين (لجهالة عدالة الداخل والخارجون) منها (كغيرهم) يحتمل قوله إلى ظهورها أمرين عدم قبولهم إلا بعد ثبوت عدالتهم بالبحث عنها وعدم القبول مطلقا فإن أراد الأول كما أشار إليه قوله (إن أراد أنه يبحث عنها) أي عدالتهم (بعد الدخول وهو) أي البحث عنها بعده (منقول) عن بعضهم (ففاسد التركيب) إذ حاصله: هم كغيرهم إلى ظهورها فهم كغيرهم (وحاصله المذهب الثاني وليس ثالثا) إذ معناه حينئذ أنهم كغيرهم مطلقا وإن أراد الثاني كما أشار إليه قوله

(وإن أراد لا يقبل بوجه فشقه الأول) ينبغي أن يكون: فهم (عدول) إلى: ظهورها فلا يقبلون لأنهم (كغيرهم) ثم لا قائل بأنهم لا يقبلون أصلا (وقالت المعتزلة عدول إلا من قاتل عليا لنا) على المختار وهو الأول قوله تعالى ﴿والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾ [الفتح: ٢٩] الآية مدحهم تعالى فدل على فضلهم «ولا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» كما في الصحيحين وغيرهما وهذا من أبلغ الأدلة وأوضحها على عظيم فضلهم (وما تواتر عنهم من مداومة الامتثال) للأمر والنهي وبذلهم الأموال والأنفس في ذلك فإن هذه الأمور أدل دليل على العدالة (ودخولهم في الفتن بالاجتهاد) أي اجتهدوا فيها فأدى اجتهاد كل إلى ما ارتكبه وحينئذ فلا إشكال سواء كان كل مجتهد مصيبا كما هو ظاهر أو المصيب واحدا لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب على أن ابن عبد البر حكى إجماع أهل الحق من المسلمين وهم أهل السنة والجماعة على أن الصحابة كلهم عدول وهذا أولى من حكاية ابن الصلاح إجماع الأمة على تعديل جميع الصحابة نعم حكايته إجماع من يعتد بهم في الإجماع على تعديل من لابس الفتن منهم حسن.

وقال السبكي والقول الفصل أنا نقطع بعدالتهم من غير التفات إلى هذيان الهاذين وزيغ المبطلين وقد سلف اكتفاؤنا في العدالة بتزكية الواحد منا فكيف بمن زكاهم علام الغيوب الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء في غير آية وأفضل خلق الله الذي عصمه الله عن الخطأ في الحركات والسكنات محمد – صلى الله عليه وسلم – في غير حديث ونحن نسلم أمرهم فيما جرى بينهم إلى ربهم جل وعلا ونبرأ إلى الملك سبحانه ممن يطعن فيهم ونعتقد أن الطاعن على ضلال مهين وخسران مبين مع اعتقادنا أن الإمام الحق كان عثمان وأنه قتل مظلوما وحمى الله الصحابة من مباشرة قتله فالمتولي قتله كان شيطانا مريدا ثم لا نحفظ عن أحد منهم الرضا بقتله إنما المحفوظ الثابت عن كل منهم إنكار ذلك ثم كانت مسألة الأخذ بالثأر اجتهادية رأى علي كرم الله وجهه التأخير مصلحة ورأت عائشة – رضي الله عنها – البدار مصلحة

وكل جرى على وفق اجتهاده وهو مأجور إن شاء الله تعالى.

ثم كان الإمام الحق بعد ذي النورين عليا كرم الله وجهه وكان معاوية – رضي الله عنه – متأولا هو وجماعته ومنهم." (١)

"عقلي على أن الإجماع حجة قطعية

(ومن) الأدلة (السمعية آحاد تواتر منها) قدر هو (مشترك «لا تجتمع أمتي على الخطأ» ونحوه كثير) بإضافة " مشترك " إلى ما بعده وجر " نحوه " بالعطف على لا تجتمع وكثير على أنه صفته أي القدر المشترك بين هذا الحديث وغيره وهو عصمة الأمة عن الخطأ فأخرج الترمذي أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال «إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار» وقال غريب من هذا الوجه وأبو نعيم في الحلية واللالكائي في السنة بلفظ «إن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة أبدا وإن يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فإن من شذ شذ في النار» قال شيخنا الحافظ ورجاله رجال الصحيح إلا أنه معلول، ثم بين علته وابن ماجه بلفظ «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم» والحاكم بلفظ «لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة ويد الله مع الجماعة» ورجاله رجال الصحيح إلا إبراهيم بن ميمون فإنهما لم يخرجا له وبلفظ «إن الله لا يجمع جماعة محمد على ضلالة» ، ثم قال صحيح على شرط مسلم وأحمد والطبراني عن أبي هانئ الخولاني عمن أخبره عن أبي بصرة الغفاري قال قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – «سألت ربي أربعا فأعطاني ثلاثا ومنعني واحدة سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها» الحديث قال شيخنا الحافظ ورجاله رجال الصحيح إلا التابعي المبهم وله شاهد مرسل رجاله رجال الصحيح أيضا أخرجه الطبري في تفسير سورة الأنعام إلى غير ذلك وهذا طريق الغزالي واستحسنه ابن الحاجب،

(ومنها) قوله تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾ [النساء: ١١٥] (وهو) أي غير سبيل المؤمنين (أعم من الكفر جمع بينه) أي بين اتباع غير سبيلهم (وبين المشاقة) للرسول – صلى الله عليه وسلم – (في الوعيد) الشديد (فيحرم) اتباع غير سبيلهم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد؛ لأنه لا دخل للمباح فيه وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يجب اتباع سبيلهم إذ لا مخرج بحسب الوجود عنهما؛ لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم إذ معنى السبيل هنا ما يختاره الإنسان لنفسه ويعرف به من قول أو فعل والإجماع سبيلهم فيجب اتباعه وهو المطلوب.

(ويعترض) هذا الاستدلال (بأنه إثبات حجية الإجماع بما) أي بشيء (لم تثبت حجيته) أي ذلك الشيء (إلا به) أي بالإجماع (وهو) أي ذلك الشيء (الظاهر) وهو الآية الشريفة (لعدم قطعية سبيل المؤمنين في خصوص المدعى) وهو الإجماع لجواز أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته ودفع الأعداء عنه أو في الاقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الإيمان وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور، والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع الدال على التمسك بالظواهر المفيدة للظن إذ لولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ، فكان الاستدلال به إثباتا للإجماع بما لم تثبت حجيته إلا به فيصير دورا وأفادنا المصنف في الدرس بأنه يمكن الجواب

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٢/٢٦٠

عن هذا على طريقة أكثر الحنفية بأن هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته فإن حكم العام عندهم ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج إلى الإجماع الدال على جواز التمسك بالظواهر المفيدة للظن؛ لأن الواقع أنه غير مثبت للحكم فيما تناوله بطريق الظن.

قلت إلا أن السبكي ذكر أن الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وأنه لم يسبق إليه وحكى أنه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي في المدخل وساق فيه حكاية طويلة غريبة بسنده، ولم يدع أعني الشافعي القطع فيه اهـ فإن ادعى الظن فلا إشكال لكن المطلوب القطع، وإن ادعى القطع أشكل بقوله بظنية دلالة العام اللهم إلا أن يدفع هذا بأن ظنيتها حيث لا قرينة تفيد القطع بذلك وهاهنا قد احتف بما يوجب القطع بذلك لكن الشأن في ذلك، ثم بعد ذلك لم يكن مجرد الآية وحدها دليلا مستقلا." [1]

"بعض المحال.

فإن وجدنا أمرا يصلح أن ينسب إليه ذلك حكمنا على ذلك الأمر بأنه مانع واستمر ظن الصحة وإلا زال فإذا استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا بالفعل يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره فزال الدور لأن المتوقف هو استمرار الظن والمتوقف عليه نفس الظن وإيضاحه أن من أعطى فقيرا يظن أنه إنما أعطاه لفقره فإذا لم يعط آخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه.

فإن تبين مانع كفسقه استمر ظن أنه كان للفقر وإنما لم يعط الآخر مع وجود الباعث لفسقه وإلا زال ظن كونه للفقر فظهر أنه لا يعلم أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على المقتضي ولا نعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا وإلا لكان التخلف قاطعا في عدم المقتضي (ويجري فيه) أي في هذا الجواب (إشكال المقارنة) أي ما إذا كان العلم بالتخلف مقارنا لظهور العلية إذ لا يتأتى حينئذ ذكر الاستمرار (ودفعه) أي إشكالها بأن ما يتوقف على العلم بالعلية هو العلم بالمانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشيء بحيث إذا جامع الباعث منع مقتضاه كما تقدم كل منهما آنفا (وجه المختار) وأن عدم النقض في كل من المنصوصة والمستنبطة ليس بشرط في صحتها (أنه) أي التخلف (تخصيص لعموم دليل حكم) وهو كون الوصف علة (فوجب قبوله كاللفظ) أي كما يجب قبول التخصيص في العموم اللفظي إذ لا فرق مؤثر بينهما.

(وما قيل الخلاف) في جواز التعليل بعلة منقوضة (مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع) أن لها عموما (إذ المعنى واحد (لا تعدد إلا في محاله) فلا يقبل التخصيص (مانع هنا) أي من تخصيص العلة لأنها معنى والقائل بأن لها عموما يجوز تخصيص العلة لعمومها ثم الخلاف مبتدأ خبره (غير لازم لوقوع الاتفاق حينئذ) أي حين كانت حجة المانع هذا (على تعدد محاله) أي المعنى (والكلام هنا) أي في تخصيص العلة (ليس إلا باعتبارها) أي محالها (إذ حاصله) أي تخصيص العلة (أنه) أي المعنى (يوجب الحكم في محاله إلا محل المانع) من الحكم (والمانع هو دليل التخصيص وبه) أي بهذا التقرير (اندفع قول المانعين) من تخصيص العلة (أنه) أي تخصيصها (تناقض لا تخصيص) قالوا (لأن دليل العلية يوجب قوله) أي المعلل

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٣/٨٥

(هذا الوصف مؤثر في الحكم كقوله جعلته) أي الوصف (أمارة عليه) أي الحكم (أينما وجد) أي الوصف وإنما اندفع قولهم لأنا لا نسلم أن دليل العلية يوجب جعله أمارة عليه أينما وجد (بل) إنما يوجب جعله أمارة عليه (في غير محل التخلف غير أنا إذا قطعنا بانتفاء الحكم في بعض محاله) أي الحكم (مع النص على العلة ولم يظهر ما يصح إضافة التخلف إليه قدرنا مانعا) من الحكم في ذلك المحل (جمعا بين الدليلين) دليل العلة في غير محل التخلف ودليل التخلف في محله.

(وهو أولى من إبطال دليل العلة وما قيل) أي وما أشار إليه صدر الشريعة وقرره في التلويح من أن التخصيص من الأحكام التي لا يمكن تعديتها من الأصل أعني الدلالة اللفظية إلى الفرع أعني المعلل إذ (التخصيص ملزوم للمجاز الملزوم اللفظ) لأن المجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاصه به وإلا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال (منع بأن الملزوم للمجاز منه) أي التخصيص (تخصيص اللفظ لا) التخصيص (مطلقا بل هو) أي التخصيص مطلقا (أعم من أن يكون ملزوما للمجاز أو لا ومعنى تعدية الحكم إثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الألفاظ ببعض الأفراد ويتصف به اللفظ ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز كذا في التلويح وبعد إصلاحه إلى ومعنى تعدية الحكم إثباته في صور الفرع لما حققه المصنف من أن الثابت في الفرع هو الحكم الذي في الأصل لا مثله كما تقدم في موضعه تعقب بأنه لا يجدي نفعا في إثبات جواز تخصيص العلة قياسا على الدلالة اللفظية إذ لا بد من بيان الجامع المفيد للاشتراك بين الأصل والفرع ولم يوجد." (١)

"المصنف: (وهذا) الوجه (يتوقف) عمومه للعالم (على ثبوته في العلماء المتأهلين) للاجتهاد (كذلك) أي اتباع المفتين بلا إبداء مستند لهم (قالوا) أي شارطو تبيين صحة المستند: القول بلزوم التقليد من غير تبيين صحة المستند (يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ) لجواز الخطأ عليه في الاجتهاد (قلنا وكذا لو أبدى) المفتي صحة المستند لجواز الخطأ عليه في ذلك؛ لأنه لا يوجب اليقين بل الظن (وكذا المفتي نفسه) يجب عليه اتباع اجتهاد مع جواز الخطأ عليه (فما هو جوابكم) عن هذين فهو (جوابنا) إذا لم يبد صحة المستند (والحل الوجوب لاتباع الظن أو الحكم) المظنون إنما هو (من حيث هو مظنون) ومن حيث هو اتباع الظن، وإن كان من حيث هو خطأ يحرم، ولا امتناع في ذلك (لا من حيث هو خطأ) وهذا هو الممتنع (نعم لو سأله) أي المستفتي (عن دليله) استرشادا لتذعن نفسه للقبول لا تعنتا (وجب إبداؤه في) القول (المختار إلا إن) كان دليله (غامضا) على المستفتي (مع قصوره) عنه فإن إبداءه له حينئذ تعب فيما لا يفيد فيعتذر بخفائه عليه.

وفي بحر الزركشي ما ملخصه: العلم نوعان نوع يشترك في معرفته الخاصة والعامة ويعلم من الدين بالضرورة كالمتواتر فلا يجوز التقليد فيه لأحد كعدد الركعات وتعيين الصلاة وتحريم الأمهات والبنات والزنا واللواط فإن هذا مما لا يشق على العامي معرفته ولا يشغله عن أعماله، ومنه أهلية المفتي ونوع يختص بمعرفته الخاصة، والناس فيه ثلاثة أقسام: الأول العامي الصرف، والجمهور على أنه يجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها ولا ينفعه ما عنده من علم لا يؤدي إلى اجتهاد وعن الأستاذ والجبائي يجوز في الاجتهادية دون ما طريقه القطع إلحاقا لقطعيات الفروع بالأصول. الثاني العالم الذي حصل بعض العلوم

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ١٧٥/٣

المعتبرة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فاختار ابن الحاجب وغيره أنه كالعامي الصرف لعجزه عن الاجتهاد وقيل لا يجوز له ذلك ويجب عليه معرفة الحكم بطريقه؛ لأن له صلاحية معرفة الأحكام بخلاف غيره. قال الزركشي وما أطلقوه من إلحاقه هنا بالعامي فيه نظر لا سيما في أتباع المذاهب المتبحرين، فإنهم لم ينصبوا أنفسهم نصبة المقلدين وقد سبق قول الشيخ أبي علي وغيره لسنا مقلدين للشافعي وكذا لا **إشكال في** إلحاقهم بالمجتهدين إذ لا يقلد مجتهد مجتهدا ولا يمكن أن يكون واسطة بينهما؛ لأنه ليس لنا سوى حالتين. قال ابن المنير: والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين فمتعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد إمام في قاعدة فإذا ظهر له صحة مذهب غير إمامه في واقعة لم يجز له أن يقلد إمامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله. الثالث أن يبلغ المكلف رتبة الاجتهاد وهي المسألة السابقة وتقدم الكلام فيها مستوفى.

(تتميم) ثم في أصول ابن مفلح وذكر بعض أصحابنا يعني الحنابلة والمالكية والشافعية هل يلزمه التمذهب بمذهب والأخذ برخصه وعزائمه؟ . فيه وجهان: أشهرهما لا كجمهور العلماء فيتخير ونقل عن بعض الحنابلة أنه قال: وفي لزوم الأخذ برخصه وعزائمه طاعة غير النبي – صلى الله عليه وسلم – في كل أمره ونهيه، وهو خلاف الإجماع وتوقف في جوازه، وقال أيضا: إن خالفه في زيادة علم أو تقوى فقد أحسن ولم يقدح في عدالته بلا نزاع بل يجب في هذه الحال، وإنه نص أحمد، وكذا قال القدوري الحنفي ما ظنه أقوى عليه تقليده فيه اهـ. وقد سمعت موافقة ابن المنير لهذا آنفا غير أنه استبعد وقوعه وليس ببعيد والثاني يلزمه وستقف في هذا على مزيد فيه مقنع لمن ألقى السمع وهو شهيد.

[مسألة الاتفاق على حل استفتاء من عرف من أهل العلم بالاجتهاد]

(مسألة: الاتفاق على حل استفتاء من عرف من أهل العلم بالاجتهاد والعدالة أو رآه منتصبا) للإفتاء (والناس يستفتونه معظمين) له (وعلى امتناعه) أي الاستفتاء (إن ظن عدم أحدهما) أي الاجتهاد أو العدالة فضلا عن ظن عدمهما جميعا (فإن جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتائه) بل نقل في المحصول الاتفاق عليه وقيل لا (لنا الاجتهاد." (١)

"وأما الثالث، فلأنه يلزم أن من به مباديء النشاة وله تمييز تحرم عليه الصلاة، وهو باطل، على أن لفظ الثمل ليس هو كما [فهم] من حملها على النشوان الذي فيه أوائل الطرب، فإنه خلاف قول أهل اللغة إن الثمل: هو الطافح، ولذلك جاء في حديث حمزة: " فعرف النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه ثمل ".

لكن في تكليفه إشكال، من حيث إنه يلزم أن يكون مكلفا بالعبادات كلها، ومنها الصلاة، ومكلفا بأن لا يصلي لهذه الآية، وهما متنافيان.

---

(١) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام ابن أمير حاج ٣/٣٤٥

ويمكن **الجواب**: بأنه منهي عن قربان الصلاة وهو سكران، ثم يزيل السكر ويصلي، كما يؤمر من هو محدث بإزالة الحدث ويصلي، مع أنه منهي عن الصلاة حال [حدثه] ، فهو مأمور منهي باعتبارين، فإن كان إزالته." (١)

"وبعض الناس ذكر فيه خلافا، قال ابن مفلح: كذا قال.

وقال ابن عقيل في " الواضح ": لا خلاف فيه لكن اتفقوا أنه لو أقر بهذه الدار إلا هذا البيت صح، ولو كان أكثر، بخلاف إلا ثلثيها؛ فإنه على الخلاف.

ولهذا قال الشيخ في " المسودة ": لا خلاف في جوازه إذا كانت الكثرة من دليل خارج، لا من اللفظ.

قالوا: كالتخصيص، وكاستثناء الأقل.

وجوابه واضح، وعجب ممن ذكر الخلاف، ثم يحتج بالإجماع أن من أقر بعشرة إلا درهما يلزمه تسعة ﴿﴾ تقرر أن المذهب لا يصح استثناء الأكثر فكيف صحح الأصحاب استثناء الربع من الثالث والخمس من الربع ونحو ذلك، وقد تنبه أبو الخطاب لهذا **الإشكال في** " التهذيب "، وأجاب عنه بأن هذا ليس من باب استثناء الأكثر وإنما كأنه أوصى له بشيء ثم رجع عن بعضه وترك البعض.." (٢)

"قال البرماوي: **وجواب** آخر، وهو: أن الصدر الأول يجوز أن يقع فيه التواتر ثم ينقطع فيه التواتر فيصير آحادا، فما روي لنا بالآحاد إنما هو حكاية عما كان موجودا بشروطه فتأمله. انتهى.

الرابعة: وقع **إشكال في** قول عمر - رضي الله عنه -: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله لكتبتها كما هو ظاهر اللفظ فهو قرآن متلو، ولكن لو كان متلوا لوجب على عمر المبادرة لكتابتها؛ لأن مقال الناس لا يصلح مانعا من فعل الواجب.

قال السبكي: ولعل الله أن ييسر علينا حل هذا **الإشكال**، فإن عمر - رضي الله عنه - إنما نطق بالصواب، ولكنانتهم فهمنا.

قال البرماوي: لكن تأويله بأن مراده لكتبتها منبها على أنها نسخت تلاوتها ليكون في كتابتها في محلها أمن من نسيانها بالكلية، لكن قد تكتب من غير بينة فيقول الناس: زاد عمر، فتركت كتابتها بالكلية، وذلك من دفع أعظم المفسدتين بأخفهما. انتهى.

قلت: ويمكن أن يقال: إن هذا مما نسخ رسمه وبقي حكمه، ولكن عمر - رضي الله عنه - لشدة حرصه على إظهار الأحكام هم بأن يكتبها خوفا." (٣)

"[الأمر الثالث: مما يترتب على ما شرعت النية لأجله التمييز]

الأمر الثالث: مما يترتب على ما شرعت النية لأجله.

---

(١) التحبير شرح التحرير المرداوي ١١٩١/٣

(٢) التحبير شرح التحرير المرداوي ٢٥٧٨/٦

(٣) التحبير شرح التحرير المرداوي ٣٠٣٩/٦

وهو التمييز اشتراط التعرض للفرضية وفي وجوبها في الوضوء، والغسل، والصلاة، والزكاة، والصوم، والخطبة، وجهان، والأصح اشتراطها في الغسل دون الوضوء ؛ لأن الغسل قد يكون عادة، والوضوء لا يكون إلا عبادة.

ووجه اشتراطها في الوضوء أنه قد يكون تجديدا، فلا يكون فرضا، وهو قوي وفي الصلاة دون الصوم ؛ لأن الظهر تقع مثلا نفلا كالمعادة، وصلاة الصبي، ورمضان، لا يكون من البالغ إلا فرضا فلم يحتج إلى التقييد به.

وأما الزكاة، فالأصح الاشتراط فيها إن أتى بلفظ الصدقة، وعدمه إن أتى بلفظ الزكاة ؛ لأن الصدقة قد تكون فرضا وقد تكون نفلا فلا يكفي مجردها، والزكاة لا تكون إلا فرضا لأنها اسم للفرض المتعلق بالمال، فلا حاجة إلى تقييدها به. وأما الحج والعمرة فلا يشترط فيهما بلا خلاف لأنه لو نوى النفل انصرف إلى الفرض، ويشترط في الكفارات بلا خلاف لأن العتق أو الصوم أو الإطعام يكون فرضا ونفلا.

إذا عرفت ذلك ؛ فقول ابن القاص في التلخيص: لا يجزي فرض بغير نية فرض إلا في ثلاثة: الحج، والعمرة، والزكاة. يزاد عليه: والوضوء والصوم فتصير خمسة، وسادس: وهو الجماعة فإنها فرض، ولا يشترط في نيتها الفرضية. وسابع وهو الخطبة إن قلنا باشتراط نيتها وبعدم فرضيتها. وإن شئت قلت: العبادات في التعرض للفرضية على أربعة أقسام: ما يشترط فيه بلا خلاف، وهو الكفارات: ما لا يشترط فيه بلا خلاف، وهو الحج والعمرة والجماعة. وما يشترط فيه على الأصح، وهو الغسل والصلاة والزكاة بلفظ الصدقة. وما لا يشترط فيه على الأصح، وهو الوضوء والصوم والزكاة بلفظها والخطبة.

تنبيهات الأول:

لا خلاف أن التعرض لنية الفرضية في الوضوء أكمل، إذا لم نوجبه، وفيه **إشكال إذا** وقع قبل الوقت، بناء على أن الوضوء لا يجب بالحدث.

وجوابه: أن المراد بها فعل طهارة الحدث المشروطة في صحة الصلاة، وشرط الشيء يسمى فرضا من حيث إنه لا يصح إلا به، ولو كان المراد حقيقة الفرضية، لما صح وضوء الصبي بهذه النية.

الثاني: يختص وجوب نية الفرضية في الصلاة بالبالغ، أما الصبي فنقل في شرح المهذب عن الرافعي أنه كالبالغ، ثم قال إنه ضعيف والصواب أنه لا يشترط." (١)

"قبل أن يتوب منها، فذلك مضاد للتوبة، فيؤاخذ به بلا **إشكال**، وهو الذي قاله ابن رزين، ثم قال في آخر **جوابه**: والعزم على الكبيرة، وإن كان سيئة، فهو دون الكبيرة المعزوم عليها.

[المبحث السادس: في شروط النية]

الأول: الإسلام، ومن ثم لم تصح العبادات من الكافر، وقيل يصح غسله دون وضوئه وتيممه، وقيل يصح الوضوء أيضا، وقيل يصح التيمم أيضا، ومحل الخلاف في الأصلي، أما المرتد فلا يصح منه غسل ولا غيره، كذا قال الرافعي، لكن في شرح المهذب أن جماعة أجروا الخلاف في المرتد، وخرج من ذلك صور:

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي السيوطي ص/١٨

الأولى: الكتابية تحت المسلم، يصح غسلها عن الحيض، ليحل وطؤها بلا خلاف للضرورة، ويشترط نيتها كما قطع به المتولي والرافعي في باب الوضوء وصححه في التحقيق، كما لا يجزي الكافر العتق عن الكفارة إلا بنية العتق، وادعى في المهمات أن المجزوم به في الروضة وأصلها، في النكاح عدم الاشتراط، وما ادعاه باطل، سببه سوء الفهم، فإن عبارة الروضة هناك، إذا طهرت الذمية من الحيض والنفاس ألزمها الزوج الاغتسال، فإن امتنعت أجبرها عليه واستباحها ؛ وإن لم تنو للضرورة، كما يجبر المسلمة المجنونة، فقوله " وإن لم تنو " بالتاء الفوقية، عائد إلى مسألة الامتناع، لا إلى أصل غسل الذمية، وحينئذ لا شك في أن نيتها لا تشترط، كالمسلمة المجنونة.

وأما عدم اشتراط نية الزوج عند الامتناع والجنون، أو عدم اشتراط نيتها في غير حال الإجبار، فلا تعرض له في الكلام لا نفيا ولا إثباتا، بل في قوله في مسألة الامتناع " استباحها وإن لم تنو للضرورة " ما يشعر بوجوب النية في غير حال الامتناع.

وعجبت للإسنوي كيف غفل عن هذا؟ وكيف حكاه متابعوه عنه ساكتين عليه؟ والفهم من خير ما أوتي العبد.

الثانية: الكفارة تصح من الكافر، ويشترط منه نيتها، لأن المغلب فيها جانب الغرامات، والنية فيها للتمييز لا للقربة، وهي بالديون أشبه، وبهذا يعرف الفرق بين عدم وجوب إعادتها بعد الإسلام ووجوب إعادة الغسل بعده.

الثالثة: إذا أخرج المرتد الزكاة في حال الردة، تصح وتجزيه.

الرابعة: ذكر قاضي القضاة جلال الدين البلقيني: أنه يصح صوم الكافر في صورة، وذلك إذا أسلم مع طلوع الفجر، ثم إن وافق آخر إسلامه الطلوع فهو مسلم حقيقة ويصح منه النفل مطلقا، قال: ونظيرها من المنقول صورة المجامع، يحس وهو مجامع بالفجر فينزع بحيث يوافق آخر نزعه الطلوع، وإن وافق أول إسلامه الطلوع، فهذا إذا نوى." (١)

"وفي المطلب ما قاله الأصحاب في الخنثى إذا تعارض البول مع الحيض فلا دلالة تقتضي أنه لو بال من فرج الرجل وحكمنا بذكورته ثم حاض في أوانه حكمنا بإشكاله إذ البول يتقدم إمكان الحيض.

قال وما اقتضاه كلامهم مشكل لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد.

قال الإسنوي: **والجواب** عنه أن النقض الممتنع إنما هو في الأحكام الماضية ونحن لا نتعرض لها وإنما غيرنا الحكم لانتفاء المرجح الآن وصار كالمجتهد في القبلة وغيرها إذا غلب على ظنه دليل فأخذ به ثم عارضه دليل آخر فإنه يتوقف عن الأخذ به في المستقبل ولا ينقض ما مضى.

[ما استثني من قاعدة الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد]

الثالث استثني من القاعدة صور:

الأولى: للإمام الحمى ولو أراد من بعده نقضه فله ذلك في الأصح لأنه للمصلحة وقد تتغير ومنع الإمام الاستثناء وقال ليس مأخذ التجويز هذا ولكن حمى الأول كان للمصلحة وهي المتبع في كل عصر.

الثانية: لو قسم في قسمة إجبار ثم قامت بينة بغلط القاسم أو حيفه نقضت مع أن القاسم قسم باجتهاده فنقض القسمة

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي السيوطي ص/٣٥

بقول مثله والمشهود به مجتهد فيه مشكل وقد استشكله صاحب المطلب لذلك.

الثالثة: إذا قوم المقومون ثم اطلع على صفة زيادة أو نقص بطل تقويم الأول لكن هذا يشبه نقض الاجتهاد بالنص لا بالاجتهاد.

الرابعة لو أقام الخارج بينة وحكم له بها وصارت الدار في يده ثم أقام الداخل بينة حكم له بها ونقض الحكم الأول لأنه إنما قضى للخارج لعدم حجة صاحب اليد هذا هو الأصح في الرافعي.

وقال الهروي: في الإشراف. قال القاضي حسين: أشكلت علي هذه المسألة منذ نيف وعشرين سنة، لما فيها من نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وتردد جوابي، ثم استقر رأيي على أنه لا ينقض.

[فائدة: ترجيح الحاكم قولا منقولا]

فائدة: قال السبكي: إذا كان للحاكم أهلية الترجيح ورجح قولا منقولا بدليل جيد جاز، ونفذ حكمه. وإن كان مرجوحا عند أكثر الأصحاب ما لم يخرج عن مذهبه، وليس له أن يحكم بالشاذ الغريب في مذهبه، وإن ترجح عنده ؛ لأنه كالخارج عن مذهبه فلو حكم بقول خارج عن مذهبه وقد ظهر له رجحانه، فإن لم يشرط عليه الإمام في التولية التزام." (١)

"ويلزم الدور لتوقف معرفتها على معرفة الخبر١.

"و"٢لأن الصدق: الخبر المطابق، والكذب: ضده. وباباهما٣ متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد. فيلزم امتناع الخبر أو وجوده مع عدم صدق الحد. وبخبر الباري٤.

وأجيب عن الأول: بأنه في معنى خبرين لإفادته حكما لشخصين. ولا يوصفان بهما. بل يوصف بهما الخبر الواحد من حيث هو خبر٥.

---

١ أي لتوقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر، لأن الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو عليه، والكذب الخبر عن الشيء لا على ما هو عليه.

"انظر: مناهج العقول ١/ ٢٤٣، نهاية السول ١/ ٢٤٥، البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٠٦، الإحكام للآمدي ٢/ ٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، تيسير التحرير ٣/ ٢٤، المعتمد ٢/ ٥٤٣، الفروق ١/ ٢٠، إرشاد الفحول ص ٤٢".

٢ الواو إضافة يقتضيها المعنى والسياق، وذلك أن الآمدي رحمه الله أورد على التعريف أربعة إشكالات مفصلة، اختصرها المصنف هنا، وهي: الأول: أنه نقض بقول القائل....، والثاني: أنه يفضي إلى الدور ... ، والثالث: أن الصدق والكذب متقابلان ... ، والرابع: أن الباري تعالى له خبر ولا يتصور دخول الكذب فيه.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٦".

٣ في ش، ز ض: وبأنهما. وفي ب وأصل ع: وبابهما.

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي السيوطي ص/١٠٤

٤ "انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٧، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠، شرح الورقات ص ١٧٧، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٤٥، العضد على ابن الحاجب ٢/ ٤٧، إرشاد الفحول ص ٤٢".

٥ هذا الجواب لأبي هاشم الجبائي، وقد أجاب والده أبو علي بجواب آخر أيضا.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٧، المعتمد ٢/ ٥٤٢، المسودة ص ٢٣٣، الفروق ١/ ٥٨".." [(١)]

"ولا جواب عن الدور.

وقد قيل: لا تتوقف١ معرفة الصدق والكذب على الخبر لعلمهما ضرورة٢.

وأجيب عن الأخير وما قبله بأن المحدود جنس الخبر، وهو قابل لهما كالسواد والبياض في جنس اللون٣. ورد، لا بد من وجود الحد في كل خبر وإلا لزم وجود الخبر دون حده٤ وأجيب: بأن الواو وإن كانت للجمع، لكن المراد الترديد بين القسمين تجوزا٥، لكن يصان الحد عن مثله٦.

و٧الحد الثاني للقاضي في "العدة" وغيره: أنه٨ كل ما دخله الصدق و٩الكذب١٠.

---

١ في ب ع ض: يتوقف.

٢ هذا جواب القاضي عبد الجبار على الإشكال الثاني وهو لزوم الدور، وقد شرحه البدخشي، فقال: "والجواب أن الخبر المعرف هو الكلام المخبر به، والخبر المأخوذ في الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن". "مناهج العقول ١/ ٢٤٣".

"انظر: البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٠٦، الفروق للقرافي ١/ ٢١، الإحكام للآمدي ٢/ ٨، فواتح الرحموت ٢/ ١٠٢، تيسير التحرير ٣/ ٢٤".

٣ انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٨.

٤ انظر المرجع السابق.

٥ المرجع السابق.

٦ في ش: مثاله.

٧ ساقطة من ع.

٨ في ش ز: أن.

٩ في ب ض: أو.

١٠ انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٨، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠، الكفاية ص ١٦.." [(٢)]

---

(١) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ابن النجار، تقي الدين ٢/٢٩٠

(٢) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ابن النجار، تقي الدين ٢/٢٩٢

"الاحتمال غير منفي، فقوله أنه مراد بدل اشتمال (وعليه) أي على التعريف الثاني (اعتراضات) مثل أنه غير مطرد لصدقه على المهمل ولا منعكس، لأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه وهو معين، وقد يكون المجمل فعلا، والمتبادر من الموصول اللفظ (ليست بشي) لأن المتبادر منه أن يكون له دلالة، ولا دلالة للمهمل، وفهم أحد المحامل لا بعينه لا يكون فهم المراد، والموصول أعم من القول والفعل (والمتشابه) أي ولتعريفهم إياه (بغير المتضح المعنى) وهو التساوي بين التعريفات ظاهر، بل الكلام في الاتحاد (وجعل البيضاوي إياه) أي المتشابه (مشتركا بين المجمل والمؤول) حيث قال والمشترك بين النص، والظاهر المحكم، وبين المجمل والمؤول المتشابه (مشكل) لا يذهب عليك لطف هذا التعبير (لأن المؤول ظهرت دلالته على المرجوح) فصار متضح المعنى (بالموجب) أي بالدليل الموجب حمله على الاحتمال المرجوح حتى صار به راجحا (لا يقال يريده) أي يريد البيضاوي كون المؤول غير متضح المعنى (في نفسه مع قطع النظر عن الموجب لأنه) أي المؤول (حينئذ) أي حين قطع النظر عن الموجب (ظاهر لا يصدق عليه متشابه) إذ الاحتمال الراجح لا يعارضه المرجوح على ذلك التقدير فتعين أن يكون مرادا بحسب الظاهر، فلا يصدق عليه إذن غير متضح المراد فلا يصدق على المؤول تعريف المتشابه، لا بالنظر إلى نفسه، ولا بالنظر إلى الموجب، فلا وجه لإدراجه في المتشابه (وأيضا يجيء مثله في المجمل) **جواب** آخر عن قوله لا يقال الخ تقريره أنكم حيث سميتم المؤول المقرون بما يوجب حمله على المعنى المرجوح متشابها باعتبار نفسه مع قطع النظر عن البيان احترازا عن التحكم (لكن ما لحقه البيان خرج عن الإجمال بالاتفاق) من الفريقين (وسمي مبينا عندهم) أي الشافعية (والحنفية) قالوا (إن كان) البيان (شافيا) رافعا للإجمال رأسا (بقطعي فمفسر) أي فما لحقه البيان المذكور يسمى مفسرا عندهم كبيان الصلاة والزكاة (أو) كان البيان شافيا (بظني فمؤول) كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة (أو) كان البيان (غير شاف خرج) المجمل (عن الإجمال إلى الإشكال) كبيان العدد بالحديث الوارد في الأشياء الستة في الصحيحين فإنه يبقى فيه **الإشكال بعدما** ارتفع الإجمال باعتبار مناط الحكم هل هو الجنس والقدر، أو الطعم؟ على ما عرف في موضعه (فجاز طلبه) أي طلب بيانه حينئذ (من غير المتكلم) لأن بيان المشكل مما يكتفي فيه بالاجتهاد، بخلاف الإجمال، فظهر أن المجمل الذي لحقه البيان: قطعيا كان أو ظنيا: شافيا كان أو غير شاف لا يوصف بالإجمال عند الحنفية أيضا (فلذا) أي لما ذكر من التفصيل (رد ما ظن من أن المشترك المقترن ببيان مجمل بالنظر إلى نفسه مبين بالنظر إلى المقارن) الظان الأصفهاني، والراد." [(١)]

"الاشتراك اللفظي والمجاز (لجريان مثله) أي مثل هذا الاستدلال (في كل معنيين للفظ) واللازم منتف (والحل أن ذلك) أي كون المعنوي خيرا (عند التردد) بينه وبينهما (لا مع دليل أحدهما كما ذكرنا) من تبادر القول المخصوص (واستدل) على المختار أيضا (لو كان) لفظ الأمر (حقيقة في الفعل اشتق باعتباره) أي الفعل، فيقال: أمر وآمر (مثلا كأكل وآكل) أي كما اشتق أكل وآكل من الأكل لما كان موضوعا للفعل (ويجاب إن اشتق فلا إشكال) يعني عدم الاشتقاق ليس بمجزوم به، فعلى تقدير وجود الاشتقاق بطلان اللازم غير مسلم (وإلا) وإن لم يشتق، وهو الظاهر (فكالقارورة) أي فلمانع من الاشتقاق كما امتنع أن تطلق القارورة على غير الزجاج مما يصلح مقرا للمائعات مع أن القياس

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ١٦٢/١

يقتضي صحة إطلاقها نظرا إلى المناسبة الاشتقاقية، وإنما قلنا ذلك (لدليلنا) على أنه حقيقة في الفعل واعترض الشارح عليه بأن المانع من إطلاق القارورة على غير الظرف الزجاج انتفاء الزجاج الذي الظاهر اشتراطه في إطلاقها على الغير، والمانع من إطلاق أمر وآمر على مدلول أكل وآكل، ولا دليل على مخدوش يفيد تقدير المانع في هذا، ومن ادعاه فعليه البيان انتهى ولا يخفى عليك أنه كلام على السند الأخص بمنع الملازمة بين صحة الاشتقاق وتحقيقه، إذ يكفي فيه أن يقال لم لا يجوز أن يكون عدم التحقق لمانع كما أن القياس يقتضي صحة إطلاق القارورة المشتقة من القرار لما يقر فيه المائع على الزجاجي وغيره ولم يتحقق لمانع وإن كان مجرد عدم الاستعمال، ويحتمل أن يكون المانع قصد الاختصاص إلى غير ذلك، وانتفاء الزجاج لا دخل له في المقصود، إذ ليس هو معتبرا في مبدأ الاشتقاق. (و) استدل أيضا للمختار (بلزوم اتحاد الجمع) أي جمع أمر بمعنى القول المخصوص، والفعل لو كان حقيقة فيهما (وهو) أي اتحاد الجمع (منتف، لأنه) أي الجمع (في الفعل أمور، و) في (القول أوامر) قيل عليه أن كون أوامر جمع أمر ممنوع، لأن فعلا لا يجمع على فواعل، بل هي جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة، وهذا بحث لا يضره، لأن الاختلاف ثابت على حاله، لأن كونه حقيقة فيهما يستدعي وجود جمع واحد مستعمل فيهما وليس كذلك (ويجاب بجواز اختلاف جمع لفظ واحد باعتبار معنيية) وللشارح ههنا ما يقضي منه العجب حيث فسر معنييه بالحقيقي والمجازي ومثل بالأيدي والأيادي باعتبار الجارحة والنعمة، والمقصود في الجواب تجويز الاختلاف باعتبار المعنيين الحقيقيين، فإن الاختلاف باعتبار الحقيقي والمجازي هو مطلب المستدل، وهذا الجواب رد عليه من قبل القائل بالاشتراك اللفظي (و) استدل أيضا للمختار (بلزوم إنصاف من قام به فعل بكونه) أي من قام به ذلك الفعل (مطاعا) إذا لم يخالف (أو مخالفا) إذا خولف كما في قول القائل." [(١)]

"الجواب) للجمهور عن الاستدلال بالسؤال المذكور (أن العلم بتكرير) الحكم (المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه) أي سؤال السائل المذكور (لإشكال أنه) أي سبب الحج (الوقت فيتكرر) وجوب الحج بتكريره (أو) أن سببه (البيت فلا) يتكرر لعدم تكرره. قال الشارح: في أكثر الكتب أن السائل هو سراقة، فقال في حجة الوداع: ألعامنا هذا أم للأبد؟ (وبنى بعض الحنفية) كفخر الإسلام، وصدر الشريعة (على التكرار وعدمه، واحتماله) حكم (طلقي نفسك أو طلقها يملك) المأمور أن يطلق (أكثر من الواحدة) جملة ومتفرقة (بلا نية على الأول) أي على أن الأمر للتكرار، فإن لفظ طلق إذا كان موضوعا لطلب التطليق مكررا كان التوكيل بأكثر من الواحدة فيملكه من غير التفات إلى نية الموكل، لأن الشرع يحكم بالظاهر (وبها) أي ويملك أكثر من الواحدة بالنية (على الثالث) أي احتماله التكرار مطابقا لنيته من اثنين وثلاث، فإن لم تكن له نية أو نوى واحدة فواحدة لا غير (وعلى الثاني) أي عدم احتماله التكرار (وهو) أي الثاني (قولهم) أي الحنفية يملك (واحدة) سواء نواها أو اثنتين أو لم ينو شيئا (والثلاث بالنية لا الثنتين) وإن نواهما (ولا يخفى أن المتفرع) في المذكورات بزعمهم (تعدد الأفراد) للطلاق وعدم تعددها (وليس التكرار) تعددها للفعل (ولا ملزومه) أي التكرار (للتعدد) أي لتحقق التعدد بحسب الأفراد (والفعل واحد في) إيقاع (التطليق) دفعة واحدة (ثنتين) تارة (وثلاثا) أخرى فإن فيه تعدد الطلاق مع عدم تكرر فعل التطليق (فهو) أي تعدد الأفراد (لازم التكرار أعم) منه لتحققه بدون التكرار أيضا (فلا يلزم

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٣٣٦/١

من ثبوت التعدد ثبوته) أي التكرار، لأن وجود الأعم لا يستلزم وجود الأخص (ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه) أي التعدد، لأن انتفاء الأخص لا يستلزم انتفاء الأعم (فهي) أي الصور المذكورة باعتبار التعدد وعدمه، ونظائرها غير مبنية على المذكور لتحققها بدون الخلاف في كون الأمر للتكرار أو لا، بل هي مسئلة (مبتدأة) هكذا:

(صيغة الأمر لا تحتمل التعدد المحض)

بأن لا يكون هناك جهة واحدة (لأفراد مفهومها) متعلق بالتعدد (فلا تصح إرادته) أي التعدد المحض من صيغته (كالطلاق) أي كما لا تصح إرادة الطلاق (من اسقنى خلافا للشافعي) رحمه الله فإنه ذهب إلى أنها تحتمله، وإنما قلنا لا تحتمله (لأنها مختصرة من طلب الفعل بالمصدر النكرة) حتى كأنه قال: طلق أو وقع طلاقا (وهو) أي المصدر النكرة (فرد) من." [(١)]

"لمقتضاه أي لمقتضى الخطاب الأول، وهو التحريم المؤبد فنكاحهن باطل ولما كان ههنا مظنة سؤال، وهو أنه إذا كان باطلا كيف يسقط به الحد ويثبت به النسب أجاب بقوله (وعدم الحد وثبوت النسب حكم الشبهة) أي صورة العقد عليهن، وعدم الحد قول أبي حنيفة وسفيان الثوري وزفر، وثبوت النسب، ووجوب العدة قول المشايخ تفريعا على هذا القول، ومنهم من منع ثبوته لا وجوبها، لأن أقل ما يبتنى عليه كلاهما وجود الحل من وجه، وهو منتف في المحارم فلا **إشكال حينئذ** وأما على قول أبي يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فلا **إشكال أيضا** إذا علم بالتحريم لإيجابهم الحد عليه، وعدم وجوب الغرة، وعدم ثبوت النسب (ويجب مثله) أي مثل هذا البطلان (في العبادات) سواء كان المنهي عنه لوصف ملازم أولا لعدم سببيتها لحكمها الذي شرعت له، وهذا بحث المصنف، واختاره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع (كصوم العيد) فإن النهي عنه لمعنى ملازم، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى، فكان باطلا لما ذكر، والإجماع العقد على حرمته، وإليه أشار بقوله (لعدم الحل والثواب) وما انتفى فيه صفة الحل إجماعا ولم يترتب عليه الثواب، والذي لم يشرع إلا له فهو حقيق بأن يحكم ببطلانه، ثم فيه على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالإفساد، فقال (فوجب عدم القضاء بالإفساد، لأن وجوبه) أي القضاء بالإفساد (يتبعه) أي يتبع حل الشروع فيه فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يصح نذره: إذ لا يصح نذر في معصية الله تعالى كما في صحيح مسلم **فالجواب** ما أشار إليه بقوله (وصحة نذره لأنه) أي نذره (غير متعلقه) بفتح اللام، وهو مباشرة الصوم في يوم العيد: كذا في التلويح والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية، وانعقاد النذر باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا: لو صرح بذكر المنهي عنه، بأن يقول: لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة كما لو قالت: لله علي أن أصوم أيام حيضي، بخلاف ما لو قالت غدا، وكان الغد يوم نحر أو حيض وأما ضرب أبيه أو شتمه فلا جهة فيه لغير المعصية، فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك أن النذر إيجاب بالقول وبالفعل أمكن التمييز بين المنهي عنه والمشروع، والشروع إيجاب بالفعل، وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين انتهى، وإنما ارتكبوا ذلك (ليظهر) أثره (في القضاء تحصيلا للمصلحة) وهو أن ينعقد النذر واضطر إلى القضاء لتعذر الأداء (فيجب) على هذا (أن لا يبرأ) الناذر (بصومه) لكنهم يقولون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان، لأنه نذر ما هو ناقص وأداه كما التزمه، ولما

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ١/٣٥٥

كان القضاء مبنيا على أن موجب النذر وجوب أدائه قال. (فإن لزم فيها) أي صحة هذا النذر (وجوب الأداء) للمنذور (أولا) بأن يكون الخطاب." [1]

"(فكذلك) أي لا تقبل حرمته النسخ ولا يكون سبب نعمة (ويقال فيه قبح لعينه شرعا كالزنا للتضييع) فإنه فعل حسي منهي عنه لجهة فيه لم يرجح عليها غيرها: وهي تضييع النسل، لأن الشرع قصر انتفاء النسل بالوطء على محل مملوك (فلم يبحه) الله تعالى (في ملة) من الملل فإن قيل ثبوت حرمة المصاهرة نعمة، لأنها تلحق الأجنبيات بالأمهات والأجانب بالآباء، وقد ثبتت مسببة عن الزنا عند الحنفية فتعلق به خطاب الوضع من حيث جعله سببا لها فلزم مشروعيته من هذا الوجه وأجيب بأنها لم تثبت مسببة عن الزنا من حيث ذاته، بل من حيث أنه سبب للماء الذي هو سبب المعصية الحاصلة بالولد الذي هو مستحق للكراهة، ومنها حرمة المحارم إلى آخر ما ذكروا في محله، وفيه ما فيه، وأشار إليه بقوله (وثبوت حرمة المصاهرة عنده) أي الزنا (بأمر آخر) لا بالزنا (كثبوت ملك الغاصب عند زوال الاسم وتقرر الضمان فيما يجب بملك) شبهة، **جواب** هذا **الإشكال بجواب إشكال آخر**: وهو أن الغصب تعد على الغير فله جهة قبح لم يرجح عليها غيرها وقد جعلوه مشروعا بعد النهي حيث جعلوه سببا للملك المغصوب إذ تصرف فيه الغاصب تصرفا به تغير بحيث زال اسمه، وكان ذلك المغصوب مما يصح تملكه احترازا عن نحو المدبر والملك نعمة، وذلك أنه لم يثبت بعين الغصب، بل بأمر آخر وهو أن لا يلزم اجتماع البدلين في ملك المغصوب منه إن قلنا يبقى ملكه في عين المغصوب عند تقرر الضمان وصيرورة قيمته دينا في ذمة الغاصب، وفي المبسوط ولكن هذا غلط، لأن الملك عندنا يثبت من وقت الغصب، ولهذا يقع بيع الغاصب ويسلم الكسب له انتهى، وقد يقال ثبوته من وقت الغصب بطريق الاستناد وهو لا ينافي ثبوته عند زوال الاسم، وإليه أشار المصنف رحمه الله إلى رد ما ذكر من أن سبب الملك غير الغصب أمر آخر بقوله (والمختار) أن (الغصب عند الفوات سبب الضمان مقصودا جبرا) للفائت رعاية للعدل: يعني لا نقول سبب الملك أمر آخر غير الغصب، بل إنما هو الغصب لكن عند الفوات، فالفوات شرط، والسبب هو الغصب، وطريق سببيته أنه قصد أولا سببيته للضمان جبرا (فاستدعى) كون سبب الضمان (تقدم الملك) أي ملك المغصوب للغاصب، لأنه مع بقائه في ملك المغصوب منه لا يمكن إثبات الضمان في ذمة الغاصب لما ذكر (فكان) الغصب (سببا له) أي للملك (غير مقصود) سببيته بالذات (بل بواسطة سببيته) أي الغصب (لمستدعيه) أي الملك وهو الضمان (وهذا قولهم) أي حاصل قول الحنفية (في الفقه هو) أي الغصب (بعرضية) أي في معرض (أن يصير سببا) لملك المغصوب، لأنه مستبعد للإفضاء إلى الملك غير أنه متوقف على تحقق الفوات الذي هو شرط الضمان (لا يقال لا أثر للعلة البعيدة) في الحكم (فيصدق نفي سببيته) أي الغصب (للملك) لأنه سبب بعيد له (فالحق الأول)."[2]

"(أو) ما (ظن) عدم وجوبه بأن ظن المجتهد الذي ادعى اجتهاده إلى وجوبه ابتداء عدم الوجوب أو ظن غيره (فإنه) أي الشأن أو الواجب المذكور (لا يخاف) العقاب بتركه فلا يصدق التعريف على هذا الفرد من المعرف، إذ ليس مثله مما

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٣٧٨/١

(٢) تيسير التحرير أمير باد شاه ٣٨٤/١

يخاف على تركه خوفا لا يختص بواحد دون واحد، أما إذا كان هو الظان فالشارح ذكر أنه لا يخاف بترك ما ظن عدم وجوبه ابتداء عادة، وفيه نظر (وهو) أي إفساد عكسه بهذا (حق، ومنبع دفع الأول) أي منشأ دفع **الإشكال على** طرده من غير حاجة إلى تفسيره بما بحث بالمعنى المذكور، إذ عدم الخوف مشترك بما ليس بواجب وشك في وجوبه وبين ما هو واجب وشك في عدم وجوبه، وذلك معلوم بحسب العادة (وللقاضي أبي بكر) رسم آخر، وهو (ما يذم شرعا تاركه بوجه ما، يريد) بقوله بوجه ما أحد الوجوه المشار إليها بهذا التفصيل تركه (في جميع وقته) الذي وقت به، فاحترز به عن تركه في بعض ذلك الوقت (بلا عذر نسيان ونوم وسفر) فلا يذم إذا ترك بأحد هذه الأعذار، وهذا في الواجب عينا. وأما في الواجب كفاية فتعتبر هذه القيود مع قيد آخر (و) هو ما أشار إليه بقوله (مع عدم فعل غيره) بأن يتركه الجميع (أن) كان الواجب (كفاية و) ترك (الكل) من الأمور المخير فيها (في) الواجب (المخير) فيه بين الأمور (ولو أراد) القاضي (عدم الوجوب معها) أي الأعذار المذكورة على ما صرح به في التقريب من أنه لا وجوب على النائم والناسي ونحوهما حتى السكران، وأن المسافر يجب عليه صوم أحد الشهرين (فلا يذم) المكلف (معها) أي الأعذار المذكورة ولو هاهنا بمعنى أن بدليل دخول الفاء في **جوابها** (بالترك إلى آخر الوقت) إذ لا وجوب معها (وبعد زوالها) أي الأعذار (توجه وجوب القضاء عنده) أي القاضي (فيذم) المكلف (بتركه) أي القضاء (بوجه ما وهو) : أي ترك القضاء بوجه ما (ما) : أي الترك الذي يكون (في جميع العمر) مع القدرة عليه (ولبعضهم اعتراض) عليه (جدير بالإعراض) ثم عنده وجوب القضاء ليس فرع وجوب الأداء (أما على) اصطلاح (الحنفية فالوجوب ينفك عن وجوب الأداء وهو) أي وجوب الأداء في هذه الحالات هو (الساقط) لا أصل الوجوب.

(تقسيم)

للواجب باعتبار تقيده بوقت يفوت بفواته، وعدم تقيده بذلك

(الواجب) قسمان واجب (مطلق) وهو الذي (لم يقيد طلب إيقاعه بوقت من العمر كالنذور المطلقة والكفارات) وقضاء رمضان كما ذكره القاضي أبو زيد وصدر الإسلام وصاحب الميزان، وذكر فخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي أنه موقت، لأنه لا يكون إلا في النهار، وأجابوا عنهما." (١)

"هذه الآية باعتبار ظاهرها، ودليلنا الدال على الوجوب على الجميع فإن هذه تحتمل التأويل بخلاف ذلك، فلو حملناها على ظاهرها لزم إلغاء ذلك وهو أقوى. (واعلم أنه إذا قيل صلاة الجنازة واجبة) أي فرض (على الكفاية) كما صرح به بعض الحنفية والشافعية وحكوا الإجماع عليه (فقد يستشكل) بسقوطها (بفعل الصبي) المميز كما هو الأصح عند الشافعية (**والجواب**) عن هذا **الإشكال** (بما تقدم) من أن المقصود الفعل، وقد وجد (لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب) يعني لو لم يوصف الفعل بالوجوب كذا نقول قد تحقق الفعل، وإن لم يكن موصوفا بالوجوب لكنه ورد في الشرع أن المطلوب

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ١٨٧/٢

فعل موصوف به، وفعل الصبي ليس كذلك فلم يتحقق المطلوب.

مسئلة

(لا يجب شرط التكليف) أي تحصيله (اتفاقا كتحصيل النصاب) للتكليف بوجوب الزكاة (والزاد) أي تحصيله لوجوب الحج (وأما ما يتوقف عليه الواجب) حال كونه (سببا) له إما (عقلا) أي من حيث العقل (كالنظر) أي ترتيب المعلومة للتأدي إلى مجهول فإنه سبب (للعلم) والمراد به العلم الواجب كالتصديق الإيماني (وفيه) أي في كون النظر سببا عقليا للعلم (نظر) إذ هو سبب عادي له، فإن استعقاب النظر العلم بخلقه تعالى إجراء العادة عند الحنفية والأشاعرة (أو شرعا) استعقاب (كالتلفظ) بما يفيد العتق فإنه سبب شرعا (للعتق) الواجب بنذر أو كفارة أو غيرهما (أو عادة كالأول) أي النظر للعلم. وقد عرفت (وحز العنق) للقتل الواجب (أو) حال كونه (شرطا) للواجب (عقلا كترك الضد) للواجب (أو عادة كغسل جزء من الرأس) لغسل الوجه إذ لا يتحقق غسل الوجه عادة إلا مع غسل جزء من الرأس (أو شرعا) كالوضوء للصلاة (فالحنفية والأكثرون) على أن كل واحد مما ذكر (واجب به) أي بسبب وجوب ذلك الواجب المتوقف عليه (وقيل) الوجوب فيما يتوقف عليه الواجب مسلم (في الشرط الشرعي فقط) لا في غيره وهو مختار ابن الحاجب فيما هو مقدور المكلف (وقيل) ما يتوقف عليه الواجب لا يجب بوجوبه سواء كان مقدورا للمكلف أولا (لا في الشرط و) لا في (غيره فيخطآن) أي هذان القولان (للاتفاق على الأسباب) أي على أن إيجاب المسبب إيجاب لتحصيل سببه (إلا أن يقال التعلق) للإيجاب إنما هو (بها) أي بالأسباب ابتداء (فالأمر بالقتل والعتق يتعلق بالحز) للعنق (والتلفظ) بصيغة العتق (ابتداء) لا بنفي الحياة ولا بإزالة الرق (إذ لا تعلق بغير المقدور) إذ التكليف لا يكون إلا به، والمسببات قد لا تكون مقدورة لنا كهذه بخلاف مباشرة الأسباب فإنها في وسع العبد ظاهرا، فالمتعلق للإيجاب حقيقة إنما هو السبب وإن كان وسيلة للمسبب، فهذا التأويل." (١)

"الأصيل (مفلسا) أي عدم قدرة الميت على المطالبة كإفلاسه فإنه بعد ثبوت الإفلاس يعجز صاحب الدين عن المطالبة شرعا لقوله تعالى - ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ - (ويدل عليه) أي على عدم براءة ذمة الميت أو عدم سقوط الدين بل على كون الكفالة عند صحيحه (حديث) جابر "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين: فأتي بميت فقال: أعليه دين؟ قالوا نعم: ديناران، قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الأنصاري رضي الله عنه (هما علي) يا رسول الله (فصلى عليه) رسول الله صلى الله عليه وسلم " رواه أبو داود والنسائي (والجواب عنه) أي الحديث (باحتماله) أي قوله هما علي (العدة) بوفائهما لا التزام الكفالة (وهو) أي كونه للعدة (الظاهر إذ لا تصح الكفالة للمجهول) بلا خلاف، والظاهر أن صاحب الدين كان مجهولا، ولا لذكر، قال الشارح وهو مشكل بما في لفظ عن جابر، وقال صحيح الإسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: هي عليك وفي مالك، والميت منها بريء قال نعم: فصلى عليه، وعلى هذا فيحمل على أن أبا قتادة علم صاحب الدينارين حين كفلها أه ولا يخفى عليك أنه قد يقال لمن يعد مثل

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٢/٢١٥

هذا الكلام للتأكيد والتقرير عليه كما روى عنه صلى الله عليه وسلم " العدة دين " فلا **إشكال وأجاب** في المبسوط بأنه يحتمل أن قوله هما علي كان إقرار بكفالة سابقة، ولا يخفى بعده، وبأنها واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل بها في خصوص محل النزاع قلت يقاس المنازع فيه على مورد النص لاشتراك العلة هذا في حديث ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أكفل به قال بالوفاء: قلا بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وهذا يقوي قول أبي يوسف رحمه الله لا يشترط قبول المكفول له في المجلس، وبه أفتى بعض المشايخ (والمطالبة في الآخرة راجعة إلى الإثم ولا يفتقر إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها، وبظهور المال تقوت) ذكر لصحة الكفالة وجهين: الأول عدم براءة الميت، والثاني الحديث فأجاب عنه بقوله **والجواب** عنه إلى آخره، وعلل الأول بالمطالبة في الآخرة، فأجاب عنه بقوله والمطالبة في الدنيا عنه وظهور المال فأجاب عنه بأن ظهوره يقوي الذمة فيطالب، وبالتبرع إلى آخره عن الميت، وسيجيب عنه وترقى **الجواب** الآخر فقال (بل ظهور قوتها) يعني كانت موجودة في نفس الأمر: لكنها خفيت فلما ظهر ظهرت (وهو) أي في تقويها (الشرط) لصحة الكفالة (حتى لو تفوت بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به) أي بالدين اللاحق (بأن حفر بئرا على الطريق فتلف به) أي بالمحفور والحفر (حيوان بعد موته) أي الحافر (فإنه يثبت الدين) في هذا المتلف (مستندا إلى وقت السبب) أي الحفر (الثابت حال قيام الذمة) الصالحة للوجوب يعني حال الحياة (والمستند يثبت أولا في الحال) ثم يستند (ويلزمه) أي ثبوته في الحال (اعتبار قوتها حينئذ به) أي بالدين اللاحق، **وجواب** الشرط ما أفاده بقوله (وصحة التبرع لبقاء الدين من." (١)

"بوقت محدود معين (فالمستقبل) أي فالحكم الذي ورد بخلاف الأول (بعده ليس نسخا) للأول (إذ ليس رفعا) له قطعا لأنه انتهى بنفسه بانتهاء وقته المعين (أو) مقيد (بتأبيد فلا رفع) يتصور فيه (للتناقض) على تقدير الرفع لأنه يلزم منه الإخبار بتأبيد الحكم وبنفيه. فإن قلت التناقض في الأخبار والحكمين سيان. قلت لكنهما يستلزمان اخبارين لأن لازم افعل كذا كونه مطلوب الفعل للشارع، ولازم الفعل كونه مطلوب الترك له (ولتأديته) أي جواز نسخه (إلى تعذر الإخبار به) بالتأبيد على وجه يوجب العلم بالتأبيد في زمانه صلى الله عليه وسلم إذ ما من عبارة تذكر إلا وتقبل النسخ واللازم باطل اتفاقا لأنه غير متعذر إجماعا (و) إلى (نفي الوثوق) بتأبيد حكم ما (فلا يجزم به) أي بالتأبيد (في نحو الصلاة) أي في فرضيتها وفرضية الصلاة إلى غير ذلك بل (وشريعتكم) أي ولا نجزم بتأبيدها أيضا لجواز نسخها (**الجواب** إن عني بالتأبيد إطلاقه) أي الحكم عن التوقيت والتأبيد (فلا يمتنع) جواز نسخه (إذ لا دلالة لفظية عليه) أي التأبيد المستلزم امتناع جواز نسخه إذ اللفظ ساكت عن التأبيد وليس بلا لام لا دلالة لفظية لأن الأصل في الشيء الثابت البقاء فمن هذا الوجه يفهم التأبيد (بل) يقال على سبيل الجزم من غير تردد (أنه) أي النسخ (مشروع) فيما شأنه هذا (أو) عني بالتأبيد (صريحه) أي التأبيد (فكذلك) أي لامتناع نسخه (أن جعل) التأبيد (قيد الفعل الواجب لا وجوبه) قال الشارح إذ لا تناقض بين دوام الفعل وعدم دوام الحكم المتعلق به كصوم رمضان أبدا فإن التأبيد قيد للصوم الذي هو الفعل الواجب، لا لإيجابه على المكلف لأن الفعل مما يعمل بمادته لا بهيئته ودلالة الأمر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة فقوله لا تناقض إلى آخره صحيح فتجويز العقل أن تدوم الأفعال ولا يدوم وجوبها والتناقض إنما يكون عند اتحاد مورد النفي والإيجاب. وأما قوله فإن التأبيد

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٢٨٣/٢

إلى آخره فأصله في التلويح حيث قال لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كأن يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف به. وتحقيقه أن قوله صم أبدا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد الوجوب بالاستمرار إلى الأبد انتهى. أقول ومع هذا التحقيق البالغ ما انقطع مادة **الإشكال بالكيلة** لأن قوله صم حقيقته طلب الصوم الطلب، مدلول الهيئة والصوم مدلول المادة والظرف المتعلق بالفعل ظرفيته بالنظر إلى النسبة الملحوظة في ذلك الفعل والنسبة ههنا طلبية والظرف ليس مظروفه حدوث." (١)

"ذلك مما لا يسعه المقام، وهذا طريق الغزالي واستحسنه ابن الحاجب (ومنها) قوله تعالى - ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم﴾ - (وهو) أي غير سبيل المؤمنين (أعم من الكفر) فيعم ما يخالف إجماعهم (جمع بينه) أي اتباع غير سبيلهم (وبين المشاقة) للرسول صلى الله عليه وسلم (في الوعيد فيحرم) اتباع غير سبيلهم، إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يجب اتباع سبيلهم، لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم فتأمل (ويعترض) هذا الاستدلال (بأنه إثبات حجية الإجماع بما) أي بشيء (لم تثبت حجيته) أي ذلك الشيء (إلا به) أي بالإجماع (وهو) أي ذلك الشيء (الظاهر) وهو الآية الكريمة (لعدم قطعية) لفظ (سبيل المؤمنين في خصوص المدعي) وهو ما أجمع عليه، لجواز أن يراد سبيلهم في متابعة الرسول، أو في مناصرته، أو فيما صاروا به مؤمنين، وإذا قام الاحتمالات كان غايته الظهور، والتمسك بالظاهر إنما ثبت بالإجماع على التمسك بالظواهر المفيدة للظن إذ لولاه لوجب العمل بالدلالة المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى - ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ - فكان الاستدلال به إثباتا للإجماع بما لم تثبت حجيته إلا به فيصير دورا، قال الشارح: وأفادنا المصنف في الدرس بأنه يمكن **الجواب** عن هذا على طريقة أكثر الحنفية بأن هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته، فإن حكم العام عندهم ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج إلى الإجماع المذكور انتهى: يعني أن سبيل المؤمنين عام يتناول جميع تلك الاحتمالات فيعمها، ومن جملتها خصوص المدعي، ثم قال إلا أن السبكي ذكر أن الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وأنه لم يسبق إليه. وحكى أنه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه، روى ذلك البيهقي في المدخل ولم يدع: أعني الشافعي القطع فيه انتهى. فإذا ادعى الظن فلا **إشكال لكن** المطلوب القطع وإن ادعى القطع أشكل بقوله بظنية دلالة العام.

وأنت خبير بأن هذا لا يضر الحنفية إذا احتجوا به لإفادة القطع (والاستدلال) على حجية الإجماع كما ذكره إمام الحرمين (بأنه) أي الإجماع (يدل على) وجود دليل (قاطع في الحكم) المجمع عليه (عادة) فحجيته قطعا بذلك القاطع (ممنوع) فإن مستند الإجماع قد يكون ظنيا، نعم يمتنع عادة اتفاقهم على مظنون دق فيه النظر، لا في القياس الجلي ونظيره من أخبار الآحاد (بخلاف ما تقدم) من إجماع الصحابة والتابعين على حجية الإجماع (فإنه) أي القطع به (قطع كل) أي قطع كل

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ١٨٥/٣

واحد من المجمعين بالمجمع عليه قبل انعقاد الإجماع وإن لم يقدمه على القاطع (والقطع هنا) أي فيما سوى ذلك الفرد الخاص من سائر أفراد الإجماع." (١)

"ذكر الحقيقة موضع الحق مبالغة، وإذا كان العلم بالصحة موقوفا على العلم بالمانعية وبالعكس كان الدور دور ترتب، إذ ما به العلم بالشيء قبل العلم بذلك الشيء بالذات، وإليه أشار بقوله (وهو) أي توقف كل منهما على الآخر (ترتب) أي دور تقدم (بل **الجواب** أنا نظن صحتها) أي العلية (أولا بموجبه) أي الظن (ثم نستقرئ الخ) أي المحال لاستعلام معارضه من التخلف، لا لمانع فإن لم نجد استمر الظن بصحتها إلى آخر ما ذكر قريبا فارجع إليه (ويجري فيه) أي في هذا **الجواب** ما جرى في **الجواب** السابق، وهو (**إشكال المقارنة**) أي إذا كان العلم بالتخلف مقارنا للعلم بالصحة لا يتأتى **الجواب**، فإن الموقوف على العلم بالمانعية إنما هو الاستمرار (ودفعه) أي ويجري أيضا دفع **الإشكال المذكور** بأن يقال ما يتوقف على العلم بالصحة وهو العلم بالمانعية بالفعل إنما هو الاستمرار، وما يتوقف عليه العلم بالصحة هو العلم بالمانعية بالقوة على ما مر (وجه) المذهب (المختار) من أن عدم النقض في كل من المنصوصة ليس بشرط في صحتها (أنه) أي التخلف وعدم ثبوت الحكم في محل النقض (تخصيص لعموم دليل حكم) وهو ما يدل عليه الوصف من نص في المنصوصة وأحد المسالك في المستنبطة، والحكم كون الوصف علة، وعمومه شموله جميع صور وجود العلة باعتبار ثبوت الحكم، ويحتمل أن يكون المراد بدليل الحكم العلة وبالحكم ما هو المتعارف (فوجب قبوله) أي قبول تخصيص عمومه (كاللفظ) أي كما يجب قبول تخصيص عموم اللفظ عند وجود ما يقتضيه. (وما قيل) ما مصدرية والتقدير، وقولهم (الخلاف مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم) أو موصولة، والتقدير: أعني الخلاف إلى آخره، أو المحل بدل من الموصول: يعني الخلاف المذكور في هذا المقام مبني على الخلاف الواقع في قبول المعاني العموم (فالمانع) ثم أن لها عموما (إذ) المعنى واحد (لا تعدد إلا في محاله) بخلاف الألفاظ لشمولها المتعدد بذاته (مانع هنا) من تخصيص العلة لأنها معنى، والمعنى لا يقبل العموم، والتخصيص فرع العموم (غير لازم) خبر لقوله ما قيل، وقول الشارح الخلاف مبتدأ وخبره غير لازم غير مستقيم وهو ظاهر (لوقوع الاتفاق حينئذ) أي حين كانت حجة المانع هذا (على تعدد محاله) أي المعنى (والكلام هنا) أي في تخصيص العلة (ليس إلا باعتبارها) أي محالها، والمناقشة بأن التخصيص فرع العموم، والمعنى لا يوصف بالعموم غير موجه (إذ حاصله) أي حاصل تخصيص العلة (أنه) أي الوصف الذي هو العلة (يوجب الحكم في محاله) أي في محال ذلك الوصف (إلا محل المانع) وإذا صح حاصل المعنى المراد فالمضايقة في التعبير بلفظ التخصيص ليس من دأب المحصلين (والمانع هو دليل التخصيص. وبه) أي بما ذكر من معنى تخصيص العلة المستلزم عند اعتبارها لزوم الحكم لمطلق العلة في جميع الصور لكون المخصصة من جملة أفرادها." (٢)

"نسلم، ولا من نقل هذا؟ ولا أين موضعه؟ ولا يقل المحظوظ والمنقول غير هذا وشبه ذلك، فإن أراد استفادة أصله أو من نقله، فيراجعه بلطف في مجلس آخر بحسن الأدب ولطف العبارة، وأذا أصر الشيخ على قول أو دليل ولم يظهر له،

---

(١) تيسير التحرير أمير باد شاه ٢٢٩/٣

(٢) تيسير التحرير أمير باد شاه ١٥/٤

أو أصر الشيخ على خلاف الصواب سهوا، فلا يغير وجهه أو عينيه أو يشير إلى غيره كالمنكر لما قاله، بل يأخذه ببشر ظاهر وإن لم يكن الشيخ مصيبا لغفلة أو سهو أو قصور نظر في تلك الحال، فإن العصمة في البشر للأنبياء عليهم السلام١، وليحذر من مفاجأة الشيخ٢ بصورة رد عليه مثل أن يقول له: أنت قلت فيقول: ما قلت؟ فحاصله إذا فاجأه أو أراد أن يرد عليه فليكن بألطف عبارة ولو في غير ذلك المجلس؛ كأن يقول: هل تلمحتم جوابا عن ذلك الإشكال أو على ذلك التعقب؟ وإذا سبق لسان الشيخ إلى تحريف كلمة ألا يضحك ولا يستهزئ ولا يعيدها كأنه يتنادر بها عليه، ولا يغمز غيره ولا يشير إليه بل ولا يتأمل ما صدر منه ولا يدخله قلبه، ولا يصغى إليه بسمعه، ولا يحكيه لأحد، فإن اللسان سباق والإنسان غير معصوم، وفاعل شيء مما ذكر مع شيخه معرض نفسه للحرمان، والبلاء والخسران، مستحق للزجر والتأديب، والهجر والتأنيب، والله أعلم.

ومنها٣: ألا يسبق الشيخ إلى شرح مسألة أو جواب سؤال منه أو من غيره، لا سيما إلا إذا كان من غيره وتوقف الشيخ، ولا يساوقه فيه، ولا يظهر معرفة به أو إدراكه له قبل الشيخ، إلا أن يعلم من الشيخ إيثار ذلك منه، أو عرض الشيخ عليه ذلك ابتداء والتمسه منه فلا بأس به حينئذ، ولا يقطع على الشيخ كلامه ولا يسابقه، وإذا سمع الشيخ يذكر حكما في مسألة أو فائدة

---

١ تذكرة السامع ١٠١-١٠٢.

٢ تذكرة السامع ١٠٢.

٣ تذكرة السامع ١٠٦-١٠٧.." (١)

"النوع الثالث: في آداب الفتوى:

وفيه مسائل ١:

إحداها٢: يلزم المفتي أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال، ثم له الاقتصار على الجواب شفاها، فإن لم يعرف لسانه كفاه ترجمة ثقة واحد، وله الجواب كتابة وإن كانت على خطر، وكان القاضي أبو حامد٣ كثير الهرب من الفتوى في الرقاع٤.

الثانية٥: أن تكون عبارته واضحة يفهمها العامة، ولا يزدريها الخاصة، وليحترز عن القلاقة والاستهجان، وإعراب غريب أو ضعيف، وذكر غريب لغة، ونحو ذلك.

الثالثة٦: إذا كان في المسألة تفصيل لا يطلق الجواب فإنه خطأ، ثم له

---

١ كتاب العلم للنووي ص١٣١.

٢ كتاب العلم للنووي ص١٣١.

٣ هو أحمد بن بشر بن عامر العامري المروروذي أحد رفعاء المذهب الشافعي وعظمائه. الأعلام ١/ ١٠٤.

---

(١) العقد التليد في اختصار الدر النضيد = المعيد في أدب المفيد والمستفيد العَلْمَوي ص/١٥٠

٤ فتاوى ابن الصلاح ١/ ٧٢، أدب المفتي والمستفتي ١/ ١٣٤.

٥ كتاب العلم للنووي ص١٣٣.

٦ كتاب العلم للنووي ص١٣١.." (١)

"أشرف العلوم قدرا، ٧ - وأعظمها أجرا، ٨ - وأتمها عائدة،

ـــــــQأمرا نهيا فمنع جواز حذفها على الإطلاق ممنوع فتأمل والفقه هو العلم بالأحكام الخمسة من حيث تعلقها بأفعال المكلفين لا العلم بوجوب العمل كذا في فصول البدائع.

(٦) أشرف العلوم قدرا: الشرف العلو وقدرا منصوب على التمييز وهو مبلغ الشيء وأن يكون مساويا لغيره من غير زيادة ولا نقصان كما في المغرب والمراد به هنا المرتبة والمزية وفي كلام المصنف نظر لاقتضائه أن علم الفقه أشرف من علم الكلام والتفسير والحديث مع أن هذه العلوم أشرف من الفقه لأن شرف العلم بشرف موضوعه وموضوع هذه العلوم أشرف كما هو ظاهر.

وحينئذ فالصواب أن يقال من أشرف العلوم وأجاب بعضهم بأن مراده من الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها فيدخل علم الكلام فيه لكن المقام ينبئ عنه (انتهى) .

وفيه أنه مع نبوء المقام عنه غير حاسم لمادة الإشكال.

والحق أن يقال أن اللام في العلوم ليست للاستغراق بل للجنس والحكم على الجنس لا يستدعي الحكم على كل فرد من أفراده.

بقي أن يقال الفقه من جملة العلوم فيلزم أن يكون مفضلا على نفسه لأن اسم التفضيل إذا أضيف وقصد به الزيادة على ما أضيف إليه يشترط في صحة استعماله أن يكون بعضا مما أضيف إليه؛ **والجواب** أنه داخل في المضاف إليه لغة خارج عنه مرادا كما في الاستثناء المتصل والمقصود تفضيله على ما يشاركه في هذا المفهوم أعني مفهوم الشرف فلا يلزم التفضيل على نفسه كذا حققه بعض المحققين في مثل هذا التركيب فليحفظ.

(٧) وأعظمها أجرا: العظم بكسر العين ضد الصغر ومتى وصف عبد بالعظمة فهو ذم والأجر الجزاء على العمل كالإجارة مثلثة والجمع أجور.

(٨) وأتمها عائدة: التمام ضد النقصان والعائدة المعروف والصلة والعطف والمنفعة والمراد هنا الأخير (أقول) وعلى كون العائد بمعنى الصلة يعجبني قول بعض الأدباء:

لقد مرضت وعادني ... من ليس معه خردلة

تعسا له من زائر ... وعائد بلا صلة." (٢)

---

(١) العقد التليد في اختصار الدر النضيد = المعيد في أدب المفيد والمستفيد العَلْمَوي ص/١٩٨

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ١/ ١٨

"وأجبنا عنه في شرح الكنز بأنه في محله فلا يتغير بعزيمته.

وقالوا: إن المأموم إذا قرأ الفاتحة في صلاة الجنازة بنية الذكر لا تحرم عليه،

ــــــــQالخلاصة قال في النهاية: وهذا على قول الكرخي.

أما على قول الطحاوي فتعليم نصف الآية.

قال المصنف – رحمه الله – في البحر: والأولى أن يقال: ولم يكن من قصده قراءة القرآن.

على أن في تخريج هذا على قول الكرخي نظر لأنه قائل باستواء الآية وما دونها في المنع، إذا كان ذلك بقصد القرآن.

ولا شك في صدق ما دون الآية على الكلمة وإن حمل على قصد التعليم لم يتقيد بالكلمة وأقول: بل الترجيح صحيح إذ الكرخي وإن منع ما دون الآية لكن به يسمى قاريا.

ولهذا قالوا يكره التهجي بالقراءة.

وأنت خبير بأنه بالتعليم كلمة كلمة لا يعد قارئا فتأمل.

قوله: لا تبطل صلاته أقول فيه بحث، إذ الذكر لا يبطلها والصواب في التعبير أن يقال إن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالقصد إلا إذا قرأ الفاتحة في الصلاة بنية الدعاء فالنية غير مؤثرة فيها.

فتأمل (١٢٩) قوله: وأجبنا عنه في شرح الكنز بأنه في محله فلا يتغير بعزيمته.

حاصل **الجواب** تقييد قولهم: إن القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالنية، بما لم يكن في محله، وبهذا التقرير سقط ما قيل إذا كان **الإشكال نقضا** لقولك القرآن يخرج عن كونه قرآنا بالنية **فالجواب** المذكور تقرير **للإشكال** (انتهى) .

يعني لأن غاية ما أفاده أن القرآن في الصورة المذكورة لا يخرج عن كونه قرآنا بالنية لكونه في محله فتدبر.

بقي أن يقال نسب المصنف – رحمه الله – **الجواب** هنا إلى نفسه ونسبه في شرح الكنز للعلامة الخاصي حيث قال بعد كلام: ثم اعلم أنهم قالوا هنا، وفي باب ما يقصد، الصلاة إن القرآن يتغير بالعزيمة فأورد الخاصي بأن العزيمة لو كانت مغيرة للقرآن لكان ينبغي أنه إذا قرأ الفاتحة في الأوليين بنية الدعاء لا تكون مجزية.

وقد نصوا على أنها مجزية وأجاب بأنها إذا كانت في محلها لا تتغير بالعزيمة، حتى لو لم يقرأ في الأوليين فقرأ في الأخريين بنية الدعاء لا يجزيه (انتهى)." (١)

"عند كل طهر، وإن نوى أن يقع الثلاث الساعة ٣٦١ – لو عند كل شهر واحدة صحت نيته (انتهى) ، وفي شرحه أنت طالق للسنة ونوى ثلاثا، أو متفرقة على الأطهار صح خلافا لصاحب الهداية في النية الجملة.

، وفي الخانية: ٣٦٢ – ولو جمع بين منكوحته ورجل فقال: إحداكما طالق لا يقع الطلاق على امرأته في قول أبي حنيفة – رحمه الله – ٣٦٣ – وعن أبي يوسف – رحمه الله – أنه يقع.

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٩٢/١

، ولو جمع بين امرأته وأجنبية وقال: طلقت أحديكما طلقت امرأته ٣٦٤ - ولو قال: إحداكما طالق ولم ينو شيئا لا تطلق امرأته وعنهما أنها تطلق، ولو جمع بين امرأته وما ليس بمحل للطلاق كالبهيمة، والحجر وقال: إحداكما طالق طلقت امرأته في قول

ـــــــQالديانة، والقضاء إنما يظهر في الطلاق، والعتاق، وأما في الحلف بالله تعالى فلا يظهر؛ لأن الكفارة حق لله تعالى، وليس للعبد فيها حق حتى يرفع الحالف للقاضي.

(٣٦١) قوله: أو عند كل شهر واحدة صحت نيته، وجهه: أن يحمل قوله للسنة على إرادة الثبوت للسنة لا على إرادة الطلاق السني

(٣٦٢) قوله: ولو جمع بين منكوحته ورجل، قيل: مقتضى ما قاله فيما لو جمع بين امرأته وما ليس محلا للطلاق، كالبهيمة، والحجر، لا يقع أيضا؛ لأن الرجل ليس محلا للطلاق، لكن في المحيط ما يفيد الجواب عن هذا الإشكال حيث قال: إن إضافة الطلاق إلى الرجل، وإن لم يصح فحكمه يثبت في حقه، وهو الحرمة.

(٣٦٣) قوله: وعن أبي يوسف - رحمه الله - أنه يقع؛ لأن الرجل لا يصح وقوع الطلاق عليه ولأبي حنيفة أنه يوصف بالطلاق؛ لأن البينونة يسمى طلاقا، وهو يوصف بالبينونة كذا في الجوهرة

(٣٦٤) قوله: ولو قال: إحداكما طالق ولم ينو شيئا، إن أريد عدم نية الطلاق، ففيه أن الصريح لا يحتاج إلى نية، وإن أريد به لم ينو زوجته، أو الأجنبية، فلعل وجه." (١)

"كتاب الطهارة ١ - شرائطها نوعان: شروط وجوب وهي تسعة: ٢ - الإسلام، والعقل، والبلوغ، ووجود الحدث، ووجود الماء المطلق الطهور الكافي، والقدرة على استعماله، وعدم الحيض وعدم النفاس، وتنجز خطاب المكلف بضيق الوقت. ٣ - وشروط صحة وهي أربعة: ٤ - مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء،

ـــــــQ [كتاب الطهارة]

قوله: شرائطها نوعان إلخ. أقول فيه: أنه لا مطابقة بين المبتدإ والخبر وهي واجبة إفرادا وتثنية وجمعا؛ والجواب أن الإضافة في قوله وشرائطها على معنى اللام الجنسية فيسقط معنى الجمعية ويصدق بالمثنى وبه تحصل المطابقة معنى ولو قال: وشرائطها أنواع لكان صوابا فإنه بقي نوعان آخران: الأول شرط وجودها الشرعي وهو كون المزيل مشروع الاستعمال في مثله. (٢) قوله: الإسلام إلخ. لو قال التكليف لكان أخصر. (٣) قوله: وشروط صحة. الصحة في العبادات عبارة عن سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات عبارة عن عدم تخلف الأحكام عن الأسباب، وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام، والبطلان فيها ضد ذلك كذا في شرح المنار للأكمل. (٤) قوله: مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء إلخ. قيل عليه: هذا يشمل الغسل والمسح ويرد عليه الرأس فإن مسح جميعها ليس من الشروط بل الربع، والجواب بأنه أراد من الأعضاء الربع

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ١٦٨/١

في مسح الرأس تجوزا غير ناهض لعدم ملاءمته لقوله جميع الأعضاء (انتهى) .

وفيه أنه لا يلزم منه اشتراط مباشرة الماء لجميع الأعضاء مباشرة الماء لجميع كل عضو وحينئذ لا يرد **الإشكال وإنما** يرد لو قيل مباشرة الماء لجميع كل عضو فتأمل.." [1]

"بخلاف الصبي إذا بلغ

، كما في الخلاصة إذا كرر آية السجدة في مكان متحد كفته واحدة إلا في مسألة؛ إذا قرأها خارج الصلاة وسجد لها ثم أعادها في مكانه في الصلاة فإنه تلزمه أخرى.

١٨ - لا يكبر جهرا إلا في مسائل: في عيد الأضحى، وفي يوم عرفة ١٩ - للتشريق. وبإزاء عدو وبإزاء قطاع الطريق، وعند وقوع حريق، وعند المخاوف. كذا في غاية البيان.

ــــــــQإلى تأمل لأنه إن أراد نيته في العبادات فلا يدخل السفر، فلا يستثنى، وإن أراد في العبادات وغيرها ففيه نظر إذ العتق يصح منه، ويجازى على نيته في الدنيا. انتهى. أقول: يمكن **الجواب** باختيار الشق الثاني. ولا يرد العتق فإنه ليس بعبادة وضعا، ولذا صح من الكافر على أن في دعوى أن السفر لا يكون عبادة نظرا فتأمل. وهنا مسألة تستثنى، لا **إشكال في** استثنائها، وهي ما إذا تيمم الكافر بنية الإسلام يصير مسلما ويصح تيممه عند أبي يوسف كما في التهذيب للقلانسي.

(١٧) قوله: بخلاف الصبي إذا بلغ إلخ. أقول هذا يقتضي أن شرط صحة النية من الصبي البلوغ، وقد تقدم في آخر القاعدة الثانية من الفن الأول: أن شرط صحة النية من الصبي التمييز لا البلوغ فليحرز

(١٨) قوله: لا يكبر جهرا إلا في مسائل إلخ. في شرح التمرتاشي على الجامع الصغير: قال مشايخنا: التكبير جهرا في غير هذه الأيام لا يسن إلا بإزاء العدو واللصوص. ثم قاس البعض على هذا الحريق والمخاوف كلها انتهى. (١٩) قوله: للتشريق إلخ. لا يصح أن يكون علة لما قبله، وجعل اللام بمعنى إلى للغاية لا يخلو عن شيء لأنه إن جعلت الغاية داخلة في المغيا كان جريا على قول الصاحبين وهو خلاف ما مشى عليه أصحاب المتون المعتبرة وإن جعلت خارجة، لم يصح على كلا القولين." [2]

"حول الزكاة قمري لا شمسي

١٣ - كل الصدقات حرام على بني هاشم، زكاة ١٤ - أو عمالة فيها أو عشرا أو كفارة أو منذورة ١٥ - إلا التطوع

ــــــــQاختيارا (انتهى) .

قال المصنف في البحر: والمفتى به التفصيل إن كان في الأموال الظاهرة فإنه يسقط الغرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لأن ولاية الأخذ له، فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه، وإن كان في الأموال الباطنة فإنه لا

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٦/٢

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٢٤/٢

يسقط الفرض لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة فلم يصح أخذه كما في التجنيس والواقعات والولواجية (انتهى) .

قلت: لكن لا يبقى **إشكال صاحب** القنية واردا على التفصيل المفتى به وقد علمت **جوابه**.

(١٢) قوله: حول الزكاة قمري لا شمسي إلخ. قال في القنية: العبرة في الزكاة للحول القمري فلو أبرأ رب الدين المديون عن الدين بعد الحول فإن كان المديون فقيرا لا يضمن بالإجماع وإن كان غنيا ففيه روايتان.

(١٣) قوله: كل الصدقات حرام على بني هاشم إلخ. قال الكرخي: بنو هاشم الذين تحرم عليهم الزكاة والعشور والنذور والكفارات آل علي وآل عباس وآل عقيل وآل جعفر وآل الحارث بن عبد المطلب، وتحل لهم صدقات الأوقاف إذا سموا في الوقف وكذا الأغنياء كذا في شرح الجامع الصغير للتمرتاشي. (١٤) قوله: أو عمالة إلخ. إنما حرمت العمالة عليهم وإن كانت لها شبهة بالأجرة لأن الشبهة في حقهم مثل الحقيقة كرامة لهم. (١٥) قوله: إلا التطوع إلخ. يعني فيجوز لأن الوسخ لا يزول به بل بالفرض وذلك لأن المؤدي يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدي له كالماء المستعمل بخلاف التطوع فإن المؤدي تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس، كمن تبرد بالماء لا يصير الماء مستعملا وفي شرح الآثار عن أبي حنيفة – رحمه الله –: أن الصدقات كلها جائزة على بني هاشم والحرمة كانت في عهد رسول الله – صلى الله تعالى عليه وسلم – لوصول خمس الخمس إليهم فلما سقط ذلك بموته – صلى الله تعالى عليه وسلم – حلت لهم الصدقة، قال الطحاوي – رحمه الله – وبالجواز نأخذ.." [1]

"إن كان القاضي عرف الموكل باسمه ونسبه.

٢٦٤ – لا ينعزل القاضي بالردة والفسق، ولا ينعزل والي الجمعة بالعلم بالعزل حتى يقدم الثاني،

ـــــــــQالقضاء بعمله. وقد علمت أن الصحيح المفتى به أن لا يقضي بعلمه بحال. قال المصنف – رحمه الله – في البحر: وطريق إثبات الوكالة بالخصومة أن يشهدوا بها على غريم الموكل سواء كان منكرا للوكالة أو مقرا بها ليتعدى إلى غيره من الوكيل بالخصومة بينة على وكالته من غير خصم حاضر، ولو قضى بها صح؛ لأنها قضاء في المختلف. (٢٦٣) قوله: إن كان القاضي عرف الموكل باسمه ونسبه؛ لأن الموكل وقت القضاء بالوكالة غائب، والغائب إنما يصير معلوما بالاسم والنسب، فإذا كان القاضي يعرف ذلك أمكنه القضاء بالوكالة؛ لأنه يقضي لمعلوم على معلوم، وإذا لم يعرف ذلك لو قضى بالوكالة قضى لمعلوم على مجهول

[انعزال القاضي]

(٢٦٤) قوله: لا ينعزل القاضي بالردة. أقول في الواقعات الحسامية: الفتوى على أنه لا ينعزل بالردة فإن الفكر لا ينافي ابتداء القضاء في أحد الروايتين حتى لو قلد الكافر ثم أسلم هل يحتاج إلى تقليد آخر؟ فيه روايتان (انتهى) .

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٢/٥٣

ومنه يعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاؤه حال كفره، ونقله في الولوالجية وعلله بأن المرتد أمره موقوف وبأن الارتداد فسق، وبنفس الفسق لا ينعزل. إلا أن ما قضى به الارتداد يكون باطلا. ثم قال: ولو حكما رجلا ثم ارتد ثم أسلم لم يجز حكمه إلا بتحكيم جديد وعلى قياس القاضي لا ينعزل ويحتمل أن يفرق بينهما بأن القاضي المقلد إنما يصير قاضيا بتقليد الإمام فلو قلنا بأنه ينعزل بالردة يحتاج إلى تقليد جديد، وفيه حرج وإشاعة للفاحشة، وهذا لا يجوز؛ لأنه لو تاب صلح، أما الحكم إنما صار قاضيا بتقليدهما، ولا حرج في التقليد ثانيا فينعزل (انتهى) .

بقي أن ما ذكره المصنف – رحمه الله – مخالف لما في جامع الفصولين من الفصل الأول من أنه ينعزل بالردة. **والجواب** أن ما في جامع الفصولين مبني على خلاف المفتى به. قيل: ما ذكره المصنف – رحمه الله – لا يخلو عن **إشكال إذ** لازمه استمرار ولايته حال كفره فيلزم ثبوت ولاية الكافر على المسلم **والجواب** بأن أحكامه حينئذ غير نافذة على المسلم، فإن استمرت ولايته لا يدفع." (١)

"بخلاف شراء المعينة حال قيامها، وتمامه في الجامع.

ـــــــQيدعي أخذ العبد وأما الوكيل فإنه يدعي حبسه والرجوع بالزيادة وإن أقاما البينة فالبينة بينة الوكيل لأنها أكثر إثباتا لأنها تثبت حق الرجوع بالزيادة وحق حبس العبد للزيادة وإن لم يكن لهما بينة يتخالفان لأن الوكيل بالشراء مع الموكل بمنزلة البائع والمشتري في حق الحقوق وهما إذا اختلفا في الثمن والسلعة قائمة في يد البائع يتخالفان؛ فكذا الوكيل والموكل وهذا التخالف على وفاق القياس فإنهما قبل القبض وأيهما نكل لزمه دعوى صاحبه وإن حلفا قسم العبد بينهما أثلاثا ثلثاه للموكل وثلثه للوكيل لأنه ادعى على الموكل خمسمائة وقد برئ من دعواه بيمينه والموكل ادعى على الوكيل ثلث العبد بغير شيء وقد برئ الوكيل من ذلك بيمينه والشراء قد ظهر في ثلثي العبد بألف يقول الوكيل والثلث لم يثبت فيه دعوى كالواحد منهما في حق صاحبه فإذا تخالفت ترادا فيعود الثلث إلى الوكيل لتعذر إلزام الموكل به لانفساخ البيع بالتخالف فيه ويبدأ بيمين الوكيل فيحلف على البتات بالله عز وجل ما اشتراه بألف كما يقول الآمر.

قيل هذا قول أبي يوسف أولا وفي قوله الآخر وهو قولهما يبدأ بيمين الآمر والأصح البداية بيمين الوكيل على قول الكل كذا في التحرير شرح الجامع الكبير. (١٧) قوله:

بخلاف شراء المعينة.

أي الجارية المعينة؛ **جواب** سؤال مقدر تقديره أن يقال لم يكن قول الوكيل مع يمينه ويلزم الموكل العبد بألف وخمسمائة لأن الوكيل مسلط على شرائه بألف وخمسمائة من جهة الآمر فيقبل قوله كما لو أمره بشراء جارية ولم يسم له ثمنا ولا دفع إليه شيئا؛ فقال الوكيل: اشتريتها بألف وأنكر الآمر الشراء فالقول قول الوكيل مع يمينه إذا كانت الجارية قائمة فأجاب عن ذلك بقوله بخلاف شراء المعينة فإن الفرق بينهما ظاهر وهو أن الوكيل متهم في مسألتنا فلم يقبل قوله وفي تلك المسألة غير متهم فيقبل قوله.

وهذا مبني على أصل.

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٣٩٦/٢

وهو أن كل مكان يقدر الوكيل على إنشاء ما أخبر به فلا تهمة في إخباره وكل مكان لا يقدر فيه على إنشاء ما أخبر به تمكنت التهمة في خبره.

وفي مسألتنا لا يقدر الوكيل على إنشاء ما أخبر به وهو الشراء بألف وخمسمائة فلم يكن للوكيل بعد ذلك شراؤه بألف وخمسمائة فإذا تعذر الإنشاء تمكنت التهمة.

وفي تلك المسألة إن كان الوكيل صادقا فلا إشكال في عدم التهمة وإن كان كاذبا فبتصديق البائع إياه يصير كأنه إنشاء العقد الآن وهو." (١)

"كتاب المضاربة إذا فسدت كان للمضارب أجر مثله إن عمل، إلا في الوصي يأخذ مال اليتيم مضاربة فاسدة فلا شيء له إذا عمل. ١ -

كذا في أحكام الصغار.

إذا ادعى المضارب فسادها فالقول لرب المال أو عكسه فللمضارب، ٢ - فالقول لمدعي الصحة

ـــــــه [كتاب المضاربة]

قوله: كذا في أحكام الصغار.

عبارته: والوصي يملك أخذ مال اليتيم مضاربة فإن أخذه على أن له عشرة دراهم من الربح فهذه دراهم مضاربة فاسدة ولا أجر له وهذا مشكل؛ لأن المضاربة متى فسدت تنعقد إجارة فاسدة وفيها يجب أجر المثل ومع هذا قال: لا يجب؛ لأن حاصل هذا راجع إلى أن الوصي يؤاجر نفسه لليتيم وأنه لا يجوز (انتهى) .

ومنه يعلم أن الاستثناء الذي ذكره ليس في عبارة الكتاب المذكور وأنه أسقط من عبارته ما به يتضح الحكم المذكور وفي البزازية بعد أن ذكر الإشكال الذي ذكره في جامع أحكام الصغار قال والجواب أنه قد برهن على أن المنافع غير متقومة وأنه الأصل فيها فلو أوجب الأجر؛ لزم إيجاب المتقوم في غير المتقوم نظرا إلى الأصل وإنه لا يجوز في مال اليتيم والصغير والتقوم بالعقل الصحيح بالنصوص الدالة عليه والنص لم يرد في الفاسد والوارد في الصحيح لا يكون واردا في الفاسد في حق الصغير.

(٢) قوله: فالقول لمدعي الصحة.

يعني لا لمدعي الفساد.

أقول: ليس هذا على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا لم يدفع مدعي الفساد بدعوى الفساد استحقاق مال عن نفسه كما إذا ادعى المضارب فساد العقد بأن قال لرب المال شرطت لي الربح إلا عشرة، ورب المال يدعي جواز المضاربة بأن قال شرطت لك نصف الربح فالقول قول رب." (٢)

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ١٠/٣

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٨٢/٣

"سكنت أمه مع زوجها في داره بلا أجر ليس لهما ذلك ولا أجر عليهما.

كذا في وصايا القنية.

لا تصير الدار معدة له بإجارتها إنما تصير معدة إذا بناها لذلك أو اشتراها له، وبإعداد البائع لا تصير معدة في حق المشتري الغاصب، إذا أجر ما منافعه مضمونة من مال وقف أو يتيم أو معد للاستغلال ٣٩ - فعلى المستأجر المسمى لا أجر المثل

ـــــــQقوله: سكنت أمه مع زوجها في داره إلخ.

أقول في الصيرفية: سكنت مع زوجها في بيت ابنها الصغير قال إن كان بحال لا يقدر على منعها بأن كان ابن سبع سنين أو ست ففي **جواب** العرف عليها أجر المثل؛ لأنها غير محتاجة حيث لها زوج، وإن كان بحال يقدر على المنع فلا أجر عليهما (انتهى) .

ومنه يعلم ما في كلام المصنف من الإجمال حيث لم يفصل قال بعض الفضلاء: يمكن أن يكون ما في القنية من عدم وجوب الأجر كما نقله المصنف في المسألة المستثناة مخرجة على القول بعدم وجوب الأجر بسكنى دار اليتيم وأما على القول من أنها كالوقف فتجب الأجرة بسكناها فيجب الأجر على الزوج لكون سكنى الزوجة واجبة عليه وهو غاصب لدار اليتيم فتجب الأجرة عليه كما في غيره والمعتمد أن دار اليتيم كالوقف فلا استثناء وما في الصيرفية من التفصيل غير ظاهر كما لا يخفى على الفطن إلا أن يقال به في حق وجوب الأجرة على الزوج فحسب (انتهى) .

أقول: قدمنا عن القنية مسألة ينبغي استثناؤها وهي ما لو كانت دار بين يتيم وبالغ فسكنها البالغ سنة لا شيء عليه وهذه المسألة لا **إشكال في** صحة استثنائها على القول بأن دار اليتيم ليست كالوقف.

(٣٩) قوله: فعلى المستأجر يعني للغاصب كما في قاضي خان وغيره.

قال في القنية: ويرد ما أخذه الغاصب بجهة الوقف.

وفي الولوالجية أنه يتصدق به.

قال بعض الفضلاء لكن في الكمال والإسعاف والعمادية أن هذا على قول المتقدمين لا على قول المتأخرين بتضمين غاصب العقار لكن الوقف إنما يتمشى على ظاهر الرواية (انتهى) وقال بعض الفضلاء ما سيأتي من قوله.

أجر الفضولي دارا موقوفة إلخ.

أيضا منها ولا." (١)

"الرابع والعشرون: في الرهن ١ - الحيلة في جواز رهن المشاع أن يبيع منه النصف بالخيار ثم يرهنه النصف ثم يفسخ البيع

الحيلة في جواز انتفاع المرتهن بالرهن أن يستعيره بعد الرهن فلا يبطل بالعارية ويبطل بالإجارة لكن يخرج عن الضمان مادام مستعملا له

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٢١٨/٣

قوله: الحيلة في جواز رهن المشاع إلخ. يقال عليه: هذا إنما يتأتى على القول بأن الشيوع الطارئ لا يبطل وهو خلاف ظاهر الرواية وعلى الظاهر لا يخرج بما ذكر عن كونه رهنا مشاعا ويجاب بأن الحيلة يمكن تحصيلها ولو على قول ضعيف كما قالوا فيمن علق طلاقه على النكاح أنه يذهب إلى شافعي فيحكم بإلغائه بل قالوا يعتمد فتواه في ذلك. وأقول لما كانت العلة لبطلان رهن المشاع منافاته لمقتضى الرهن وهو الحبس الدائم إلى الوفاء وذلك منتف فيما إذا شرى النصف وصار النصف عنده رهنا لأنه يمكنه حبسه حينئذ إلى الوفاء فإذا فسخ البيع طرأ الشيوع فلم يمنع على تلك الرواية (انتهى) . وقيل عليه إن هذه الحيلة لا تفيد أيضا على القول بأن الشيوع الطارئ لا يضر وما ذاك إلا لأنه لما باعه منه على أنه بالخيار فلا يخرج عن ملك البائع لما علم أن خيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه فقد رهن بعض ملكه فيكون رهن المشاع فلا يجوز فلا تفيد الحيلة المذكورة. ولو كان الخيار للمشتري لا يفيد أيضا وما ذلك إلا لأن خيار المشتري لا يمنع خروج المبيع عن ملكه بل يخرج فيدخل في ملك المشتري على قولهما فيكون رهن المشاع من شريكه وهو أنه لا يجوز، وأما على قول الإمام من أنه لا يدخل في ملكه أو يعود إلى ملك البائع وعلى كلا التقديرين يكون رهن المشاع فلا يجوز كما هو ظاهر للمتأمل فيحتاج إلى **الجواب** عن عبارة المصنف (انتهى) . أقول ذكر هذه الحيلة الإمام الخصاف وأوضحها على وجه يزول به **الإشكال ويحصل الجواب** وكذا صاحب منية المفتي وعبارته: أراد أن يرهن نصف." (١)

"واعلم أنهم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح وجعلوا الصريح ما دل على معناه مطابقة أو جزئه تضمنا وجعلوا غير الصريح ما دل بالالتزام فاستغرق المنطوق الدلالات الثلاث وقد قسموا اللفظ الدال على منطوق ومفهوم في أول البحث فالمفهوم دال على معنى لكنهم لم يبقوا من الدلالة قسما له

ولنذكر سؤالا وصل إلينا عند تأليف هذا ونحن في أثنائه فأجبنا عليه ورأينا نقلهما هنا باختصار لأنها لا تخلو كتب الفن المتداولة كالمختصر لابن الحاجب وشروحه والغاية وشرحها عن هذا التقسيم وتبعهم صاحب أصل النظم

وحاصل السؤال قد قسم أئمة الأصول اللفظ الدال إلى قسمين منطوق ومفهوم ثم قسموا المنطوق إلى قسمين صريح وهو ما دلالته مطابقة أو تضمنا وغير الصريح وهو مادل بالالتزام وليس لنا في العلوم إلا الدلالات الثلاث وقد جعلوا قسمي المنطوق مستغرقة لها ثم قالوا في المفهوم إنه ما دل لا في محل النطق فأي دلالة يريدون إذ بأي دلالة دل اللفظ فهو منطوق فالمراد بيان الدلالة عند القائل بالمفهوم من أي أقسام الدلالات هي

وحاصل **الجواب** قد تنبه سعدالدين في حواشي العضد **للإشكال هذا** فقال الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل لم يزد على هذا ثم بحثنا كثيرا من كتب الأصول فلم نجد ما يزيل **الإشكال وذلك** أنهم قالوا دلالة المفهوم التزامية قيل لهم قد جعلتم ما دل بالالتزام منطوقا غير صريح وإن قلتم إنها مطابقة أو تضمنا فقد جعلتموها منطوقا صريحا ثم لا تساعدكم قواعد العلوم على أن دلالة اللفظ على مفهومه من أحد القسمين ثم رأيت في الآيات البينات ما يدل أو فائدة

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر الحموي، أحمد بن محمد مكي ٤/ ٢٧٩

على أنه لا جواب للإشكال على هذا التقسيم فإنه قال إن هذا التقسيم اختص به ابن الحاجب ولفظه قد كشفت كثيرا من كتب المتقدمين المعتبرة الجامعة كالبرهان لإمام الحرمين." (١)

"يبطل حصر الدلالات اللفظية في الثلاث وإما أن لا يكون العام دالا على شيء من أفراده فلا يتم أنه دال على كل فرد فرد كما هو المدعى

وقد اضطرب الأئمة في حله بما هو مودوع في كتب الأصول

والذي يظهر لي وإن لم يتنبه له أحد هو أن هذا الإشكال وإن أطال الأئمة فيه المقال يفتقر إلى تأمله فإنه قال القرافي الذي أورده إنه لا يدل لفظ اقتلوا المشركين على قتل زيد المشرك إلى آخر كلامه جوابه أن يقال إن أردت أن لفظ المشركين لا يدل على قتل زيد بأي الثلاث فهذا مسلم ولا شك فيه ولا إشكال به وإن أردت أنه لا يدل على المشركين فهذا لا يقوله من يفهم الدلالات ضرورة أنه من إفراد جمعه وأنه يدل عليه تضمنا لأنه جزاء الموضوع له لفظ جمعه

وإذا عرفت هذا فزيد المشرك ما أمر بقتله لكونه زيدا ولا دل لفظ المأمور بقتلهم عليه بل دل اللفظ على الأمر بقتل المشركين واتفق أنه عرف أحد أفراده في الخارج بأنه زيد فكونه زيدا لسنا مأمورين بقتله ولا دل عليه الأمر ولا توجه إليه الخطاب إلينا بقتله بل ولا هو من إفراد العام الذي صدر بحث الإشكال به بل فرده الذي دخل تحته ووقع الأمر بالقتل عليه هو المشرك فاتفقا أنه زيد كاتفاق أنه أحمر وأسود فإنا نقتله لكونه مشركا مدلولا لما أوقع عليه الأمر وتعلق به الخطاب لا لكونه أحمر مثلا وإذا تحققت هذا علمت أن أصول السؤال مغالطي وأن المجيبين لم يفتضوا بكارته وأجابوا على." (٢)

"والتحقيق أن هنا في مثل ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة﴾ الآية خطابين الأول مطوي وهو قول يا محمد فإنه مبلغ فلا بد من تقديره كما يدل له التصريح في آيات نحو ﴿قل لعبادي﴾ فالمخاطب بقل هو الرسول بخطاب جبريل والمخاطب ب ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ المؤمنون بخطاب الرسول فجبريل مخاطب للرسول حقيقة ومن غاب مبلغ سواء كان غائبا أو معدوما ولذا قال ليبلغ الشاهد الغائب وقال بلغوا عني ولو بآية ومع هذا فمسألة لا فائدة تحتها إذ عموم التشريع بكل حكم وصل إلى المكلف بأي طريق يجب عليه ويلزمه

واعلم أن الجمهور على أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة والأحوال فقوله تعالى ﴿فاقتلوا المشركين﴾ أمر بقتل كل مشرك في أي زمان ومكان وحال وهذا لا ينافي قولهم إنه لا يشمل خطاب المشافهة بالعام من سيوجد لأن المراد أن من خوطب يستلزم خطاه بالعام ما ذكر من الثلاثة الأمور ومتى بلغه الحكم لزمه ذلك مع استلزامه الثلاثة فلا يتنافى وقلنا الجمهور لأنه قد ذهب آخرون إلى أن العام مطلق في الثلاثة وعليه ورد إشكال القرافي المعروف بأنه يلزم أن لا يعمل بالعمومات الواردة في الأحكام في هذه الأزمنة لأنه قد عمل بها في زمان ما والمطلق يخرج عن عهدة التكليف به إذا وقع

---

(١) إجابة السائل شرح بغية الآمل الصنعاني ص/٢٣٩

(٢) إجابة السائل شرح بغية الآمل الصنعاني ص/٢٩٩

العمل به في صورة ما والتحقيق في الجواب إيراده وأصل المسألة أن من قال إنه مطلق في الثلاثة فمراده أن دلالة الصيغة أي صيغة العموم عليها ليس بحسب الوضع ولكن وجوب العمل بالعام الشامل لأفراده." (١)

". . . . .

ــــــــQعن شيخه السيد عيسى الصفوي حاصله أن جملة البسملة إما أن تكون خبرية أو إنشائية ويرد على الأول أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدون التلفظ به ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن كلا من مصاحبة الاسم أو الاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا التلفظ وعلى الثاني أن شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله بالتلفظ به وأصل الجملة لا يكون كذلك غالبا؛ لأن نحو الأكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يتوقف حصوله على التلبس بالبسملة فكيف يقدر مثلا بسم الله أذبح أو أسافر بقصد الإنشاء فإن جعلت لإنشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لإنشاء متعلقها والأصل غير مقصود بوجه من الوجوه وذلك في غاية الندور ولو قيل إن المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أي أجعله بداءة الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لإنشاء الجعل لم يلزم شيء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجري حقيقة إلا في نحو التأليف مما يمكن أن يكون له بداءة حقيقة وإن أمكن إجراؤه في سائر المواضع بالمسامحة في جعله بداءة اهـ.

وأحسن ما يجاب به عنه أن يقال إن القائل إذا شرع في ذبح أو أكل أو سفر مثلا فإن قلنا إن تقدير أتبرك أو أستعين في هذا الفعل بسم الله أو نحو ذلك كانت الجملة لإنشاء التبرك أو الاستعانة ولا يرد عليه شيء مما ذكره السيد أصلا وإن قلنا إن تقديره أذبح أو أسافر بسم الله مثلا كما هو المشهور يرد ما ذكره السيد ظاهر أو شيء آخر وهو أن المقصود بالإخبار بهذه الجملة الخبرية من هو؟ فإن المباشرة لهذا الفعل تغني عن الإخبار لو كان ثم أحد يحتاج إلى الإخبار ولعلك لا تجده أصلا فإنك إن قصدت الله بالإخبار فهو غني عنه وإن قصدت نفسك فكذلك ولها ثم ثالث يقصد بالإخبار ولو كان لأغنته المباشرة للفعل عن الإخبار، فالأوجه أن يقال إن تعلق الجار بهذا الفعل على تضمين معنى التبرك أو الاستعانة أو نحوهما فمعنى أذبح أتبرك أو أستعين في الذبح بالتضمين المذكور فتكون مقولة لإنشاء التبرك أو الاستعانة في الذبح مثلا، ولا يكون الإخبار به مقصودا وإنما ذكر لتعيين محل التبرك أو الاستعانة فاندفع قوله، والأصل غير مقصود بوجه من الوجوه؛ لأنه مقصود لتعيين محل التبرك أو الاستعانة وإن كان الإخبار به غير مقصود، وإنما المقصود الإنشاء بمتعلقه لا به نفسه وما ادعاه من الندور نلتزمه.

ونقول إن النادر يرد به الاستعمال أحيانا ولا يقدح فيه أو يقال إن المقدر أذبح أو أسافر مثلا من غير ميل إلى التضمين فجملة أذبح مثلا خبر وأما باسم الله فهو إنشاء وهذا معنى قولهم إنها خبرية الصدر إنشائية العجز ولا يقال عليه إن الخبر والإنشاء متقابلان فلا يجتمعان في كلام واحد باعتبار واحد كما هو شأن المتقابلين والحال هنا ليس كذلك؛ لأن معنى ما ذكرنا أننا إذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا لما تم به الإسناد من ركني الجملة كانت خبرية وإذا نظرنا إلى القيد كانت إنشائية فالخبرية والإنشائية باعتبارين متغايرين ولا بدع في ذلك؛ لأن السيد الجرجاني في حاشية المطول في مبحث الإنشاء عند قول

---

(١) إجابة السائل شرح بغية الآمل الصنعاني ص/٣١٣

التفتازاني " رب " لإنشاء التقليل " وكم " الخبرية لإنشاء التكثير قال لا ينافي ذلك كون ما دخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير فإذا قلت كم رجل عندي فهو باعتبار نسبة الظرف إلى الرجل كلام خبري يحتمل الصدق والكذب.

وأما باعتبار استكثارك إياهم فلا يحتملها؛ لأنك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم اه والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنها على الأول إنشائية محضة وعلى الثاني صالحة للخبرية والإنشائية بالاعتبارين المذكورين فتأمل وقول السيد الصفوي ولو قيل إن المعنى إلخ يشير إلى الجواب عن الإشكال وفيه أن جعل الباء للتعدية." [1]

"على النعم أي في مقابلتها لا مطلقا؛ لأن الأول واجب والثاني مندوب.

ووصف النعم بما هو شأنها بقوله

ــــــQبازديادها، وقول النجاري إن " على " ليست تعليلية لما فيه من سوء الأدب، مردود بأن هذه علة باعثة على الحمد كما أسلفناه والبعض قال في جوابه إنه لا يلزمه من تعليل حصول الشيء بعلة قصر حصوله على تلك العلة لجواز أن يكون للشيء أسباب كثيرة وهو كلام لا معنى له.

(قوله: على النعم) لم يقل على الإنعامات مع أنها المرادة كما أسلفه مجاراة لكلام المصنف (قوله: أي في مقابلتها) أشار به إلى أن المحمود عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله: لا مطلقا) استشكل بأن المصنف علق الحمد أولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا في مقابلة نعمة وحينئذ يكون قد حمد حمدا مطلقا أيضا ففيه تنبيه على الاستحقاق الذاتي أشار لمثل ذلك التفتازاني في شرح قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم قال سم ويمكن أن يجاب بأن قوله لا مطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور؛ لأن معناه حينئذ لما كان الأول أي الحمد على النعم واجبا وكان الواجب أهم من المندوب، لم يطلق الحمد على الإطلاق لئلا يخرج الأهم بل قيد بالنعم ليحصل وإن حصل غيره أيضا فتأمل اهـ.

قال شيخنا وما أشار إليه التفتازاني وتبعه المستشكل نظر فيه غير واحد من المحققين كالعصام في أطواله بأوجه منها أن إفادة تعليق الحكم بشيء يفيد علية ذلك الشيء إنما هو فيما إذا كان ذلك الشيء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على علية الذات ولئن سلمت فإنما هي إذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما في حمد المصنف وهو تنظير في محله وإن تكلف بعضهم الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت أن التحقيق أنه ليس في كلام المصنف الحمد المطلق أصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتي وحينئذ يسقط الإشكال المتقدم اهـ.

وأقول قد سلف منا ما يؤيد كلام التفتازاني ولنذكر هنا أيضا ما يندفع به ما أوردوه عليه قال العلامة السمرقندي في حاشية المطول وجه دلالة التعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي أنه لدلالته على جميع الصفات جعل تعليق الحمد به

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣/١

كتعليقه بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات ويكون ذكر الإنعام كأنه تخصص بعد التعميم أو أنه لما كانت ذات الله مستلزمة للصفات ومستتبعة لها بنفسها من غير استعانة بالغير يجوز أن يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات ووجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتي بهذا المعنى أنه لما قصد تعليق الحمد بالإنعام فالعبارة الظاهرة الحمد للمنعم أو لمن أنعم فإذا عدل إلى تعليقه باسم الذات ثم ذكر الإنعام فلا بد من نكتة اهـ.

(قوله:؛ لأن الأول) أي الحمد في مقابلة النعمة لفظا أو نية وقوله واجب بمعنى أنه يقع واجبا لا بمعنى أنه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها وإلا لاستغرق جميع أوقاته في أداء ذلك الواجب ولم تف طاقته إذ نعمه تعالى متوالية على العبد لا تنقطع سيما على القول بتجدد الأعراض فإنه إنعام باستمرار الوجود وقد يجاب بأن الشكر لا ينحصر في اللسان بل يعم الجنان والأركان فيمكن استغراق عمره في الشكر بأن يعتقد أنه سبحانه وتعالى مولى جميع النعم مذعنا بذلك وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كما أن الغفلة في الإيمان لا تزيله.

(قوله: والثاني) أي المطلق.

(قوله: ووصف النعم) لا يخفى أن الظاهر المتبادر أن المراد بالنعم المعنى لا اللفظ." (١)

"(خطاب الله) أي كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل

ـــــــــQالمبادئ عليه ويلزم بواسطة ذلك توقف المسائل؛ لأن المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء تأمل.

(قوله: خطاب الله) اعترض بأن الحكم المصطلح هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى.

وأجيب بأن الوجوب هو نفس الخطاب الذي هو عبارة عن قول القائل أفعل ولا فرق بينهما بالذات بل الاعتبار فإن ذلك القول إذا نسب للحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى محل الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهكذا بقية الأحكام ورد بأن الوجوب مترتب على الإيجاب يقال أوجب الفعل فوجب فكيف يكون عينه.

وأجيب بأنه يجوز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر ومن هذا القبيل قولك ضربت تأديبا مع أنه في الخارج التأديب هو الضرب إلا أنه من حيث كونه فعلا مؤلما اعتبر ضربا ومن حيث إنه قصد به التأدب تأديب، ثم علل بالاعتبار الأول نفسه بالاعتبار الثاني واعتبر أنه بالاعتبار الثاني مترتب على نفسه بالاعتبار الأول إلا أن السيد في حواشي شرح المختصر حقق أن الوجوب غير الإيجاب وحينئذ فالجواب الواضح أن كلامهم على تقدير مضاف أي أثر الخطاب هذا ولو حمل الخطاب على ما خوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا فحينئذ يراد بالحكم ما حكم به لم يرد شيء من ذلك لكن كلام الشارح لا يناسب الحمد عليه؛ لأنه فسر الخطاب بالكلام الأزلي إلخ وهو ما وقع به التخاطب.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/١٧

وفي سم كلام غير محتاج إليه هاهنا وأراد أيضا عدم تناول الحكم على التفسير المذكور ما ثبت بنحو القياس إذ لا خطاب فيه وأجيب بأن القياس ونحوه كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له.

- ١

(قوله: أي كلامه النفسي) الخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل إلى الكلام المخاطب به وهو ما أراده الشارح والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الأقسام الآتية هو هذا لا المعنى الأصلي؛ لأنه أمر اعتباري وقيد الكلام بالنفسي؛ لأن اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد في حواشي المختصر ووصفه بالأزلي بعد وصفه بالنفسي من قبيل الوصف باللازم لا ما قاله الشهاب من أنه صفة كاشفة؛ لأنها هي التي تبين حقيقة الموصوف كقولهم الجسم الطويل العريض العميق له فراغ يشغله وما هنا ليس كذلك، ثم أن الأزلي قيل هو مرادف القديم وقيل أعم لتخصيص القديم بما لا أول لوجوده كما هو مشهور.

(قوله: في الأزل) قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية في الأزل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا اهـ.

قال سم لا شبهة في قوة هذا **الإشكال وصعوبته** نعم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه." (١)

"خطابا حقيقة على الأصح كما سيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي البالغ العاقل تعلقا معنويا

ــــــQملحوظا في الأزل أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ إطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذي هو مناط **الإشكال بل** المعنى مقدرا تسميته بذلك لتم.

وأما قول النجاري إنه يمكن أن يتعلق الظرف بالمسمى والمسمى بذلك هو الله وليس المراد أنه سماه بهذا اللفظ المركب من هذه الحروف الهجائية المخصوصة بل باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الحروف فمما لا ينبغي أن يسطر مثله؛ لأن هذه تسمية اصطلاحية للأصوليين ولو أصطلحوا على تسميته بغير هذا الاسم لساغ لهم كبقية الألفاظ التي يستعملها أرباب الاصطلاح وليت شعري ماذا يصنع في مقابل هذا القول القائل بأن الكلام النفسي لا يسمى في الأزل خطابا بل فيما لا يزال تأمل.

(قوله: حقيقة) كأنه إشارة إلى دفع ما يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عن المجاز اهـ.

وأقول يبعده قوله على الأصح فإنه إشارة إلى مقابل له وأما أنه حقيقة أو مجاز في ذلك فطريقة النقل عنهم لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو إشارة إلى مختار الشيخ أبي الحسن الأشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الأزل أمرا ونهيا وغيرهما ولذا قال الشارح كما سيأتي أي في توجيه كونه حقيقة من أنه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الأصح ما ذهب إليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٦٦/١

وعدم تنوعه في الأزل ولذلك قال شيخ الإسلام أشار بقوله حقيقة على الأصح إلى أن تفسير خطاب الله بكلامه النفسي الأزلي مبني على ذلك أما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للإفهام أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ لفهمه اهـ.

فإن قلت إذا كان الخطاب في الأزل متعلقا بأفعال المكلفين على ما هو مذهب الشيخ الأشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه.

والجواب أن السفه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه.

وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فأمره بطلب العلم حال الوجود وأما الجواب بأنه مأمور في الأزل أن يفعل فيما يزال فلا يدفع الإشكال.

(قوله: أي البالغ العاقل) قال الشهاب كان الأولى التعبير بيعني بدل أي اهـ.

ووجهه أنه معنى مجازي والمعنى الحقيقي للمكلف الملزوم بما فيه كلفة وجوابه أنه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والأصوليين وقد فسره هنا بالبالغ العاقل وفيما يأتي في قوله من حيث إنه مكلف بالملزوم بما فيه كلفة لسلامته هنا من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق الإلزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف الملزم بالفعل على صيغة اسم الفاعل الملزم بالفعل على صيغة اسم المفعول وفسره فيما يأتي بالملزوم إلخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر فائدته إلا باعتبار الوصف اللازم للبالغ العاقل وهو إلزام ما فيه كلفة.

(قوله: تعلقا معنويا) أي صلوحيا بمعنى أنه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزي فإنه حادث." (١)

"لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥] أي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

ـــــــQوبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين إنا لا نتعبد أصلا وفرعا إلى بعد البعثة ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى - عليه السلام - لم يبق إشكال أصلا، ثم إن أهل الفترة كل من كان بين رسولين لم يكن الأول مرسلا إليهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل فترة وقد فهم مما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف الفروع فلا خلاف في أنها لا تثبت إلا في حق من بلغته دعوة من أرسل إليه على ما هو ظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالإيمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بأن يراد به لا حكم أصليا ولا فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل إليه وإن بعث إلى غيره اهـ.

(قوله: لانتفاء لازمه) أي الحكم قبل الشرع وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حينئذ أي حين إذ لا شرع وهو ظرف للانتفاء، ثم إن هذا دليل أتى وما سيجيء أنه ينتفي بانتفاء القيد دليل لمن تأمل.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٦٧/١

(قوله: من ترتب الثواب والعقاب) بيان للازمه وقد يمنع اللزوم بانفكاك الترتب عن الحكم فإنه يتحقق وجوب الظهر مثلا بدخول وقته ولم يتحقق ثواب بمجرد ذلك.

وأجيب بأن المراد ترتب ما ذكر ترتب استحقاق الشخص الثواب والعقاب أو نفس هذا الاستحقاق وهذا لازم لتحقق الحكم فإن قلت هذا الدليل بتقدير تماميته إنما ينهض لنفي ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالإباحة مع أن المقصود نفي الجميع وأيضا للمعتزلة أن يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز أن يكون لازما بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤها قبلها على انتفاء الحكم.

والجواب أنه لا قائل بالفرق فإذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأن المعتزلة زعموا أن ذلك لازم مطلقا حيث أثبتوا الإثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يأثم بتركه خلافا للمحترز وإذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها.

(قوله: بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين﴾ [الإسراء: ١٥] الآية) قال الأصفهاني في شرح المحصول واعلم أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسألة فإن كانت المسألة علمية فلا يمكن إثباتها بالدلائل الظنية اهـ.

وقد ضعف الإمام الرازي الاستدلال بالآية بوجوه منها آية لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي ألبتة وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة أنه إذا جاء الشرع وادعى أنه نبي من عند الله وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وإن وجب فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وإن وجب بالشرع فهو باطل؛ لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعي أو غيره والأول باطل؛ لأنه يرجع حاصل الكلام إلى ذلك الرجل يقول الدليل على أنه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قولي وهذا إثبات للشيء بنفسه وإن كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما في الأول ولزم.

أما الدور والتسلسل وهما محالان قال سم ويمكن أن يجاب بأنه إذا أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر في محله فيجب قبول قوله في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من إثبات الشيء بنفسه أو الدور أو التسلسل وإن كان ثبوت ما أخبر به الشرع بمعنى أن." (١)

"أما الأول وهو من لا يدري كالنائم والساهي فلأن مقتضى التكليف

ـــــــQوبهذا الفرق يندفع ما أورد على المصنف من أنه منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال ووجه الاندفاع أن تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل هو من قبيل التكليف المحال وقد منع هذا بعض من جوز ذاك فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من قبيل التكليف المحال على أن في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمتثل بالأخذ في الأسباب أو لا ولكنه يبقى **الإشكال بالملجأ** فإن تكليفه من قبيل التكليف بالمحال أيضا فإنه لا فرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشي والإنسان بالطيران الذي سيأتي عده من قبيل التكليف بالمحال الذي جوزه المصنف قال سم إلا أن يفرق بمجرد أن الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٨٩/١

فيه فتأمل وأورد على امتناع تكليف الغافل تكليف العبد بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف.
وأجيب بأن المعرفة الإجمالية حاصلة بالفطرة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به وهو المعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف تكليفه بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا أن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وأن يصدق به.
وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكن لم يقل له إنه مكلف كالذي لم تصل إليه دعوة نبي فظهر أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وأما **الجواب** بأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل فقد ضعف بامتناع الاستثناء في العقليات.
(قوله: أما الأول) أي أما امتناع تكليف الأول ويمكن التقدير في جانب الخبر أي أما الأول فامتناع تكليفه أو فامتنع تكليفه؛ لأن إلخ وهو أوجه لئلا يلزم نزع الخف قبل الوصول إلى الماء ولموافقة كلامه في الثاني.
(قوله: وهو من لا يدري) قال الناصر يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاقا ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أي البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اهـ.
قال سم وقول الإسنوي تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع التكليف بالمحال انتهى يقتضي ثبوت الخلاف في المجنون أيضا، ثم إن إطلاق السكران يشمل المتعدي بسكره فيقتضي أنه غير مكلف قال شيخ الإسلام وهو كذلك كما جزم به النووي كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل عن نص الشافعي من أنه مكلف من تصرف الناقل له بحسب ما فهمه أو مؤول بأنه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الأحكام بالأسباب تغليظا عليه لتسببه في إزالة عقله بمحرم قصدا وعبر كغيره بالتكليف مع قصوره على الواجب والحرام؛ لأنه الأصل كما مرت الإشارة إليه في تعريف الحكم ولو عبر وأبدله بتعلق خطاب غير وضعي لم يحتاجوا إلى اعتذار.
(قوله: فلأن مقتضى التكليف) أي المطلوب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم إذ التكليف لا يستلزم الإتيان بالمكلف به." (١)

"لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتي بالمكره عليه لداعي الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند أخذها منه أو بنقيضه صابرا على ما أكره به وإن لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الأول للمعتزلة والثاني للأشاعرة
ـــــــQيعني قبل التلبس في المكره عليه فالقول الثاني مفروض فيما قبل المباشرة بخلاف القول الأول فإنه مفروض في حال المباشرة وبهذا يتضح ما سيذكره الشارح من أنه لا خلاف بين القولين على ما يأتي (قوله: لقدرته على امتثال ذلك) أي التكليف بنوعيه يدل عليه إضافة الامتثال إلى الإشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به.
(قوله: كمن أكره على الزكاة فنواها) قال الناصر لو قال فنواه لكان أوفق لأول الكلام وللواقع قال سم وجه له وللواقع أن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٩٧/١

المنوي في الواقع هو أداؤها هذا مراده ثم رد الاعتراض بأن المفهوم من كلام أئمتنا معاشر الشافعية أنه يكفي في نية الزكاة ملاحظة أن هذا المال زكاة ولا تجب نية الأداء وقصده وأما احتمال كون مذهب الشيخ موافقا لاعتراضه فلا يسوغ له بذلك الاعتراض على الشارح إذ ليس لأحد أن يبني على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد.

(قوله: وإن لم يكلفه الشارع إلخ) اعترضه الشهاب عميرة والناصر بأن مقتضى كونه مكلفا بالنقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور إذ لا يحصل النقيض إلا بهذا الصبر وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب.

وأجاب الناصر بجعله مبالغة على قوله أن يأتي بنقيضه مجردا عن النظر إلى التكليف به وأجاب سم **بجواب** آخر أوضح منه حيث قال قوله وإن لم يكلفه الشارع إلخ أي وإن لم يكن ما أكره به من الأمور التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقيض فهذه المبالغة إشارة إلى أن المكره به بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما في الإكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطي المكره عليه كما في الإكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان وكأنه أراد تفصيل المندوحة في الإكراه باعتبار مجرد الإكراه وأنه تارة يجب ارتكابها وتارة لا وحينئذ فهذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا إذا كلف بنقيض المكره عليه.

(قوله: والقول الأول للمعتزلة إلخ) قال الناصر في صحة توجيهه حينئذ بما مر أي من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه إلخ المقتضي أن هذا القول نظر في التكليف إلى حال المباشرة نظرا؛ لأن أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اهـ.

قال سم وحاصله أن هذا التوجيه مناف لأصلهم لأن حاصله أن الاعتبار في التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولا خفاء في قوة هذا **الإشكال ويمكن** دفعه باحتمال أن المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وإن ذلك البعض خالف بقية المعتزلة في قوله إن التكليف إنما يتعلق حال المباشرة لأنه حال تعلق القدرة عنده.

(قوله: والثاني للأشاعرة) أي لجمهورهم إذ من الأشاعرة من قال إن التكليف إنما يتعلق حال." (١)

"بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الأمر النفسي الأزلي لا تعلقا تنجيزيا

ــــــQقبل تذكيره بطريق الأولى وإن كان المراد أنه لا يكون مأمورا حال غفلته وإنما يكون مأمورا بعد تذكره بالأمر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في أن كلا منهما لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأمورا بعد وجوده أو تذكره بالأمر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فيهما سواء وحينئذ فلا وجه لإفراد كل منهما اهـ.

مدفوع بأن الأمر في مسألة المعدوم هو الأمر المعنوي وإذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالأولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لأن المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٠٦/١

والموجود الذي لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الأمر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته إلا أن يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف في مسألة الغافل الذي نفي على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسألتان لا تشكل إحداهما بالأخرى ولا تشتبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفى أنه بعد اعترافه بأن المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ الاعتراض على من قال إن المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة أو حكما بأن وجد بدون شروط التكليف اهـ.

بقوله لا حاجة إلى هذا التعميم لأن من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الأمر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه اهـ. لأن هذا نقض لما بنى عليه **جواب** **الإشكال تأمل** ونعم ما قال بعض الفضلاء إن هذه المسألة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هي من فروع المسائل الكلامية.

(قوله: بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للمعية لا للملابسة لأن من جملة الشروط البعثة ولا يصح ملابسة الشخص لها بخلاف المصاحبة قاله الناصر وكلام سم هنا معه بعيد عن مذاق كلامه.

(قوله: يكون مأمورا إلخ) إن أريد بكونه مأمورا على وجه التنجيز لزم تفسير التعلق المعنوي بالتعلق التنجيزي وإن أريد بكونه مأمورا إلا بقيد لزم أن لا يكون مأمورا حال عدمه وهو نقيض المطلوب من إثبات كونه مأمورا حال العدم فاللائق بالإيضاح ما قاله شيخ الإسلام من أن المعنى أن المعدوم الذي علم الله أنه سيوجد بشرط التكليف طلب منه في الأزل ما يفهمه ويعقله إذا وجد بتلك الشروط فإذا وجد بها تعلق به التعلق التنجيزي بذلك الطلب الأزلي من غير تجديد طلب آخر اهـ.

ومثله في العضد وهو صريح في أن التعلق واحد فلذلك قال الناصر واعلم أن هذا المبحث بل وكثير من المباحث إنما يثبت على وجه يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافيا في تحقق مفهوم الحكم اهـ.

وهو وجيه وقال النجاري ثم إن هذا كله يعني لزوم التناقض وغيره مبني كما ترى على أن الخطاب يسمى حكما بدون التعليقين أما إذا قلنا إن مسمى الحكم هو الخطاب النفسي الذي من شأنه التعلق بفعل." (١)

"بين فعل الشيء وتركه فإباحة ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة والصواب أو خير كما في المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف وإلا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتي أنه لا تكليف إلا بفعل وأنه في النهي الكف.

(وإن ورد) الخطاب النفسي بكون الشيء (سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا) الواو للتقسيم

ـــــــQما يعمها.

(قوله: بين فعل الشيء وتركه) يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين لأن ترك الشيء أعم من أن يكون إلى بدل أو لا اهـ. ناصر.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٠٨/١

(قوله: ذكر التخيير سهو) تكلف في دفعه بأوجه منها أن المراد بالاقتضاء الإفادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها أن اقتضى يأتي بمعنى أعلم وبمعنى أدى غايته أنه استعمل المشترك في معنييه وهو جائز ومنها أنه يجوز أن يقال إنه على تضمين اقتضى معنى يصلح لأن يقع على التخيير أيضا أي إفادة الخطاب التخيير من باب علفتها تبنا وماء باردا اهـ.

ويرد عليه أن ذلك من خصائص الواو وكلها تمحلات.

(قوله: نظرا للعرف) أي الذي لا يعد الترك فعلا.

(قوله: وإلا) أي وإلا نفل أن المقابلة المذكورة بالنظر للعرف فهي غير صحيحة فإن الترك إلخ فحذف **الجواب** وأبقى علته.

(قوله: وأنه) أي الفعل المكلف به.

(قوله: الخطاب النفسي) قيد بالنفسي دفعا لتوهم أنه اللفظي لأن الشائع إسناد الورود إليه دون النفسي وإن كان الإسناد إلى كل مجازا لأن حقيقة الورود المجيء والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الأجسام.

(قوله: بكون الشيء سببا إلخ) الباء للملابسة من ملابسة المتعلق لمتعلقه لا للتعدية لاقتضائها وقوع الورود على الكون كما هو قاعدة المفعول (قوله: وصحيحا وفاسدا) جعل من أقسام متعلق خطاب الوضع كون الشيء صحيحا أو فاسدا ورده العضد تبعا لابن الحاجب فقال اعلم أنه قد يظن أن الصحة والبطلان في العبادات من جملة أقسام الوضع فأنكر ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فكون الفعل صحيحا أي موافقا للأمر أو باطلا أي مخالفا له لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكما شرعيا بل هو عقلي.

(قوله: الواو للتقسيم) اعترضه الناصر فقال جعلها للتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما إلى هذه الأقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه إذ الوارد بكون الشيء أحدها وضع وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق أن الواو بمعنى أو فليتأمل.

وأجاب سم بأن هذا الاعتراض مبني على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد الخطاب بكون الشيء منقسما إلى هذه الأقسام وهذا غير لازم بل يجوز أن يكون معناها حينئذ وإن ورد بأحد هذه الأقسام بأن ورد كونه سببا مثلا فإن ورود كونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها فلا **إشكال قال** ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير اهـ.

ولما أورد المعتزلة عليه أن أو فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الإمام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره أن أو للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا **الجواب** الذي أطبقوا على قبوله لأن المعنى حينئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء أو التخيير مع أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على أنه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ اهـ.

وأقول كلام سم مآله جعل الواو بمعنى أو كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشنيعه على شيخه بأن ما قاله غير لازم ولا

يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما ينبغي فإنه رجع إليه وألجأ إلا الاعتراف به في تقرير **الجواب** وإن لم يصرح بذلك ثم إن بعض الحواشي المتأخرة شنع على سم وبعضا انتصر له ولم يأتيا بما." (١)

"وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بأن ما عرف رسوم لا حدود لأن المميز فيها خارج عن الماهية

ـــــــــهالمتعلق على متعلق المتعلق إذ المتعلق حقيقة هو الكون وفي قوله وسيأتي إشارة إلى أنه يؤخذ من حدود السبب وغيره حدود أقسام متعلق خطاب الوضع لكون السبب وغيره متعلقات تلك الأقسام فيؤخذ من حد السبب أن جعل الشيء سببا معناه جعل الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ومن حد الشرط أن جعل الشيء شرطا معناه جعل الشيء بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وهكذا.

(قوله: وكذا حد الحد) الحد المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل تعلق الجار والمضاف إليه بمعنى المعرف وقوله الدافع للاعتراض وجه الدفع أن الحد عند الأصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أو بالعرضيات فلا يتجه الاعتراض على المصنف بأن التعاريف المذكورة رسوم لا حدود فلا يستقيم قوله وقد عرفت حدودها ثم هذا مبني على ما فهمه الشارح من أن هذه التعريفات رسوم وإلا فالحق أنها حدود اسمية وقول الإسنوي إن هذا ونحوه حدود حقيقية ممنوع كما ستطلع على ذلك وحينئذ فلا حاجة لقول الشارح وكذا حد الحد إلى قوله نعم لأنه مبني على ما فهمه من كونها رسوما.

(قوله: لأن المميز فيها خارج عن الماهية) اعترضه الشهاب بأن تعريف الإيجاب بأنه الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازما بأن الاقتضاء نفسي فهو نفس الخطاب فلا يكون خارجا اهـ.

وبعد أن قوى هذا الاعتراض سم وأيده بأن جماعة منهم التفتازاني في حواشي العضد صرحوا بأن الاقتضاء هو نفس الخطاب وإنما أسند إلى الخطاب مبالغة كما في جد جده ويوافقه أيضا قول الشارح نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم إلخ لأنه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له بل تمحل في **الجواب** بما لا تقبله الألباب فقال يمكن **الجواب** باحتمال أن الشارح ثبت عنده بنقل عنهم أن المميز هنا خارج أو بأنه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافي أنها حدود لا رسوم وأن المميز فيها ذاتي لا عرضي اهـ.

وأنت تعلم أن دعوى أن الشارح اطلع على نقل لا دليل عليها كيف وهم مصرحون بخلاف ذلك وأن سوق العبارة يأبى دعوى التنزل فلا دليل عليه في الكلام وبعض من كتب هنا دفع **إشكال الشهاب** بحمل الاقتضاء على الطلب بالمعنى المصدري فلزم عليه مع مخالفته لهم اضطراره إلى أن للاقتضاء معنيين وأنه هنا بمعنى الطلب.

وفي قول الشارح في الاختصار بالمعنى الذي أرادوه وأن تصريحهم بأن الاقتضاء الخطاب لم يريدوا به الحصر أو أنه لا يكون إلا بمعنى الخطاب وبعد أن تكلف هذه التكلفات البعيدة رجع آخر إلى أن الطلب ذاتي أيضا فلم يزد شيئا سوى إطالة الكلام فيما لا يتعلق به المرام.

وأما ما نقله سم عن الناصر في درسه من أن انقسام التعريف إلى الحد والرسم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كالإنسان وأما الأمور الجعلية فهي أمور اعتبارية يعتبرها العقل فإذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حد لها والأجناس

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١١٧/١

والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شيء داخل وخارج كالأمور الحقيقية فساقط جدا بل الحق أن الماهيات قسمان ماهيات حقيقية كماهية الإنسان والفرس.

ومعنى كونها ماهيات." (١)

"أي حيثما أطلقت على شيء معزو أولها لأهل الحق وتعرض لها هنا تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والإسكار لحرمة الخمر وإضافة الأحكام إليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال وتحرم الخمر للإسكار

ـــــQفي المتن.

(قوله: حيثما أطلقت على شيء) أي في كلام أهل الشرع فلا ينافي أنها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر في وجود الشيء في التقييد بالحيثية إشارة إلى أن هذه الأقوال اختلاف فيما هو مراد من أطلقها من أئمة الشرع لا أنها اصطلاحات متخالفة لقائلها.

(قوله: لأهل الحق) إن أريد أهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من أن القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وإن أريد أهل الحق في هذه المسألة فلا **إشكال إلا** أنه يلزم التكرار في قوله الآتي الذي هو الحق إلا أن يجاب بأنه لا يلزم من عزوه لأهل الحق أن يكون في نفسه حقا فلذلك قال فيما سيأتي الذي هو الحق.

(قوله: تعرض لها) أي بقوله معرف أو غيره وهو استئناف بياني لأنه **جواب** سؤال تقديره ظاهر.

(قوله: تنبيها) وجه التنبيه أنه حكى هذه الأقوال في كلا المحلين وفيه حوالة على مجهول لأنا لم نعرف هذه الأقوال حتى نصل إليها في الكتاب الرابع.

(قوله: على أن المعبر إلخ) لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم إليه للتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما قاله الناصر.

وأجاب سم بما حاصله أن المراد أن الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلة وأن المأخوذ عارضا لذات السبب هو مفهوم العلة لا ذاتها اهـ.

ولا يخفى أن السؤال أقوى لمن تدبر.

(قوله: كالزنا إلخ) عدد المثال لأن العلة إما مناسبة للحكم أو لا فالزوال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر إذ الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه وبين الحكم المذكور، والزنا والإسكار مناسبان لأن وجوب الحد من جلد أو رجم مناسب للزنا لأنه سبب لاختلاط الأنساب المناسب له الزجر وحرمة الخمر مناسب للإسكار لكونه مزيلا للعقل المناسب له المنع ومثل للمناسبة بمثالين للإشارة إلى أنه لا فرق بين أن يكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا أو بغيره كالإسكار.

(قوله: لوجوب الجلد) مثال لا قيد لا يقال بل هو قيد لأن علة الرجم ليس مجرد الزنا بل هو مع الإحصان لأنا نقول

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٢١/١

الإحصان شرط في العلة لا شطر منها وفي التعبير عن الحكم في هذا وما بعده بالوجوب والحرمة دون الإيجاب والتحريم إشارة إلى أن الحكم الذي هو الخطاب السابق باعتبار أنه وصف له تعالى إيجاب وتحريم وباعتبار تعلقه بالفعل وجوب وحرمة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد تقدم ذلك.

(قوله: وإضافة الأحكام إليها) كما يقال مبتدأ وخبر والكاف بمعنى مثل وما مصدرية ونبه عنه بذلك على أن المراد بالإضافة في قول المصنف ما يضاف الحكم إليه الإضافة اللغوية وهي الاستناد والربط وإن الاستناد والربط هنا ما يفهم من نحو قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء فينحل قولنا السبب ما يضاف الحكم إليه إلى قولنا السبب ما يستند إليه الحكم الاستناد المعبر عنه فاللام التعليل أو الباء التي بمعناها.

(قوله: للإسكار) عبر فيه باللام وبالباء فيما قبله لأن اللام بشهادة الذوق تشعر بثبوت العلة ولزومها لمحلها والباء تشعر بتجددها وحدوثها تقول يحل بيع الثمرة بزهرها ولا تقول لزهرها وتقول أعتقت سالما لسواده ولا تقول بسواده." (١)

"قد تكون عدمية كما سيأتي (والشرط يأتي) في مبحث المخصص أخره إلى هناك لأن اللغوي من أقسامه مخصص كما في أكرم ربيعة إن جاءوا أي الجائين منهم ومسائله الآتية

ــــــQذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحول وإليك النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما أجد من يصل إلى الإشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل من الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب لوجوب الظهر مع عدم المناسبة بينهما أصلا ولأجل خفاء الفرق وعدم اطراده وجدنا أكابر الأئمة كإمام الحرمين والغزالي والقرافي يختلفون في أمر يسميه بعضهم سببا وبعضهم شرطا ولو وضح الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل اهـ.

رحم الله الشيخ استهول الإشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الأصوليين في هذا المبحث حق التأمل ظهر له ما في ذلك الإشكال من الاختلال رحمنا الله وإياهم أجمعين (قوله: قد تكون عدمية) أي عدما مضافا فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه في نفسه مجهول فكيف يعرف به غيره.

(قوله: إلى هناك) لفظة هنا من الظروف التي لا تتصرف وتجر بمن وإلى وحينئذ فلا إشكال في جرها محلا بإلى هنا وأما قوله إلا هناك فإن جعلت مرفوعة المحل بدلا من اسم لا مع لا فإن محلهما رفع بالابتداء لزم أنها تصرفت ولا يصح أن تجعل منصوبة المحل بدلا من محل اسم لا وحده لأنها معرفة ولا إنما تعمل في النكرات فينبغي أن تجعل استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محل لذكرها في محل من المحال إلا هناك أي في ذلك المحل فهي باقية على ظرفيتها ويرد عليه أن المستثنى منه في الحقيقة المجرور فقط والمختار في الاستثناء المفرغ الإتباع فيكون محلها جرا على البدلية فيعود المحذور فإن جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء ورد عليه أن الظرف تصرف لأنه ليس نصبا على الظرفية فيعود

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/١٣٣

المحذور أيضا إلا أن يقال إن مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهي على معنى في وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلا وفيه توقف.

وأما قوله المناسب هنا فلفظة هنا فيه ظرف لمحذوف أي المناسب ذكره هنا أي في هذا المحل ثم حذف المضاف فانفصل الضمير واستتر في المناسب فلم تخرج عن الظرفية ولا يصح أن تجعل مفعولا به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعلها ظرفا للمحذوف بجعلها ظرفا للمناسب بمعنى اللائق.

(قوله: لأن اللغوي من أقسامه) قال الناصر في كون اللغوي من الشرعي منع ظاهر لأن الشرعي هو متعلق الخطاب الشرعي ولا نسلم أن اللغوي كذلك وليس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله إن ورد سببا إلخ.

وأجاب سم بأن المراد بالشرط في قول المصنف مطلق الشرط وقوله لأن المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله وإن ورد سببا إلخ ممنوع إذ لا دليل عليه ووقوع الشرط في قوله وإن ورد سببا وشرطا إلخ على وجه خاص لا يقتضي الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه أعم فإنه يتضمن ما تكلم عليه مع زيادة الفائدة وقوله من أقسامه صفة اللغوي وخبر إن قوله مخصص.

(قوله: أي الجائين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصا لكونه في معنى الصفة بدليل الإخراج به كما يأتي وإن كان مفهوم الشرط أقوى.

(قوله: ومسائله الآتية) بالنصب عطفا على اسم إن وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل إلخ قيل إن ضمير مسائله يعود إلى الشرط لا بقيد كونه لغويا لأن اللغوي لا يكون إلا متصلا ونظر فيه بأن اللغوي ينقسم إلى المتصل وغيره إلا أن المعتبر منه." (١)

"فبالنظر الصحيح في هذه الأدلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحدوث في الأول والإحراق في الثاني والأمر بالصلاة في الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بأن ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع، النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان، أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالأمر بالصلاة لوجوبها.

وقال يمكن التوصل دون يتوصل لأن الشيء يكون دليلا وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به

ــــــــQلوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده.

(قوله: فبالنظر الصحيح إلخ) متعلق بقوله بعد، تصل إلى تلك المطلوبات، إن قدم عليه للحصر.

(قوله: كالحدوث) فيه تصريح بأن المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط وأورد الناصر أن كلا من الأمثلة مفرد تستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود الثلاثة.

والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحدوث وما بعده الذات من حيث هي بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٣٦/١

الذي هو الحد الأصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولا شك أنه بهذا الاعتبار تقع الحركة فيها.

وأجاب سم بأن مبنى الإشكال حمل في من، قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد إليه قوله، من الجهة التي من شأنها، فجعل تلك الحركة سببا أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة اهـ.

وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع وقوله في الجواب الثاني أن في العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعلقه فيها مع غيره، غير محتاج إليه مع أن فيه تقدير ما لا دليل عليه.

(قوله: بأن ترتب) مبني للمجهول ضميره العائد إلى الأدلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بأن الترتيب غير النظر بل لازمه وهو مختار ابن الحاجب خلاف ما عليه الكثير من المناطقة أنه عينه ثم إن هذا الترتيب إما بالفعل وهو الشكل الأول وإما بالقوة كبقية الأشكال، والقياس الاستثنائي لتوقف إنتاجها لرجوعها للأول.

(قوله: فالأمر بالصلاة) قال الناصر صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وإنما تكون هذه النتيجة لو كان صورة القياس، الأمر بالصلاة أمر بشيء وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة.

وأجاب سم بأن أل في الأمر للعهد أي فالأمر المذكور وهو أقيموا فكأنه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ.

(قوله:؛ لأن الشيء يكون دليلا إلخ) ؛ لأن الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم أو الظن عند النظر فيه وهذا حاصل نظر فيه أو لم ينظر كذا قال التفتازاني فقول الشارح؛ لأن الشيء أي الكائن بحيث يفيد إلخ وقوله." [1]

"أي عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه إليها على الثاني بحسب التعلقات أيضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه في الأزل أو فيما لا يزال بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمرا أو لتركه يسمى نهيا وعلى هذا القياس

ـــــــQالتعدد في نفسها ولا محل لاعتراض سم بأن مجرد هذا الجواب لا يخلص من الإشكال مع فرض أن الكلام جنس؛ لأن فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع أن وجوده كذلك ممتنع.

(قوله: أي عوارض له) يعني أن الكلام صفة واحدة أزلية والتعليق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعليق تكثيرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهي أنواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به في كلامهم.

وقال الناصر إنها أنواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بأن التعلق أمر اعتباري وغير داخل في حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه في الأزل وتلك الأنواع لهذا التعلق فتكون هي أيضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذي هو التعلق وقال وإياك أن تفهم أنها أنواع اعتبارية للكلام؛ لأن ذلك ينافيه قول الشارح أي عوارض له؛ لأن النوع مركب من الجنس لا عارض له. اهـ.

ورده سم بأن النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أي العارض اهـ.

وهذا عجيب منه فإن النوع مطلقا يعتبر في مفهومه الجنس والفصل حقيقيا كان أو اعتباريا وقد اعترف هو بذلك وكلام

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٧٠/١

الناصر في نفسه حسن لو ساعده اصطلاح القوم وعبارة الشرح وبعد أن سمعت أن لا جنس في الحقيقة ولا نوع وغاية الأمر أنه وقع التسمح بذكرهما تعليما وتقريبا علمت اضمحلال جميع ما أورد هنا وهل يعقل في الصفة القديمة كونها جنسا أو نوعا سواء جرينا على اصطلاح المناطقة أو أرباب اللغة فإن مفهومهما كلي ولا شيء من الصفة مفهومه كلي وأيضا النوع مفهومه مركب ويستحيل التركيب في الصفة.

(قوله: تحدث بحسب التعلقات) أي تتجدد أي يتجدد اعتبارها بحسب اعتبار المعتبر وهذا التعبير شائع عند المتكلمين فاندفع قول الناصر الأولى تتجدد بل تحدث؛ لأن الأمور الاعتبارية لا توصف بالحدوث اهـ.

وهو كلام مفروغ منه ولكن لما شغف الشيخ بالاعتراض على الشارح لم يترك شاردة ولا واردة ومثل هذه المناقشات لا ينبغي للمحققين العناية بها (قوله: كما أن تنوعه إلخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر.

(قوله: أيضا) تأكيد لما يفيده قوله كما.

(قوله: في الأزل) أي على القول الثاني وقوله أو فيما لا يزال أي على القول الأول.

(قوله: بشيء)." (١)

"وقدم هاتين المسألتين المتعلقتين بالمدلول في الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذي الكلام فيه لاستتباعه ما يطول.

(والنظر الفكر)

ـــــــQهو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف لضميره بالمعنى المصدري فلا إشكال في إضافة الفعل إلى ضمير الفعل بأن فيه إضافة الشيء إلى نفسه.

(قوله: وقدم هاتين المسألتين) أي مسألة تسمية الكلام النفسي خطابا ومسألة تنوعه وفي الحقيقة هما مسألة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال إنهما متعلقان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسبا؛ لأن الدليل أصل إلا أن النظر متعلق بالدليل فهو من تتمة مباحثه فكان الأولى تأخيرهما عن مباحث النظر؛ لأن المناسب تأخير المدلول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به.

(قوله: المتعلقتين بالمدلول) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمها على الدليل؛ لأن المدلول وهو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الإسلام إن تقديمهما بمقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الأصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل.

(قوله: في الجملة) أي في بعض الصور وذلك؛ لأن المدلول هو المطلوب الخبري وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسي أو غيره وهاتان المسألتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض أفراده وهو الكلام النفسي وقيل المراد بالمدلول الكلام النفسي وله اعتبارات عديدة وأبحاث كثيرة وهاتان المسألتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض مباحثه وهو الخطاب والتنوع لا باعتبار كلها وفي

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٨٣/١

الحقيقة هذا لا بد منه حتى على الاحتمال الأول.
(قوله: لاستتباعه ما يطول) أي لاستتباع النظر ما يطول من تقسيم الإدراك إلى تصور وتصديق ثم التصديق إلى علم وظن واعتقاد ووهم وشك والكلام في تعريف العلم والجهل والسهو

(قوله: والنظر الفكر) قيل إنه مرادف له وقال أبو الفتح في حواشي الدواني على التهذيب وربما يفرق بينهما بأن الفكر مجموع الحركتين أي عند." (١)
"فتسمى تخييلا
ـــــــ لازم لعبارة القاضي فتأمل.
(قوله: فيسمى تخييلا) في الآيات نقلا عن الناصر لقائل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل ابتداء بلا واسطة خرج عنها الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها في المحسوسات فيسمى تخييلا لا فكرا مشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الأقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس، وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اهـ.
أقول: نختار الأول ولا **إشكال أصلا**؛ لأن المراد بحركة النفس في المحسوسات مطالعتها إياها ومشاهدتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو في المعقولات؛ لأن الجزئيات لا يقع فيها إيصال ولا ترتيب فإن تحصيل المطالب إنما هو بالكليات قال السيد في حواشي شرح الشمسية إن الجزئيات إنما تدرك بالإحساسات إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الإحساس مما يؤدي بالنظر إلى إحساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدي إلى الإحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من إحساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا إلى إدراك كلي وذلك أظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر أصلا ولا هي مما يحصل بنظر وفكر فليست كاسبة ولا مكتسبة اهـ.
وعلله عبد الحكيم في حواشيه بأن الأمور العقلية لكونها منتزعة من أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرآة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فإنها متباينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى إحساس آخر نعم إحساس المحسوس موجب للتخيل والتوهم أي بحصول صورة في خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك والمحسوس في الوهم وليس هذا تحصيلا بالنظر بل إيجاب إحساس لإحساس آخر اهـ.
ومن هاهنا قال شارح سلم العلوم المولى علي الهندي إن المحسوسات هل تقع مقدمات برهانية أو لا قالوا لا تقع؛ لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليا مشتركا بين المحسوسات المحسوسة

---
(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/١٨٤

بالحس ويحكم عليه حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان وللحس دخل ما اهـ.

فظهر لك من هذا الكلام أمران:

الأول: معنى التخييل والتوهم الثاني أن الإحساسات لا تعد حركة النفس فيها فكرا، وأما **جوابه** بقوله والظاهر أن الشارح إلخ فلا يوافق كلام القوم كيف والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى لا تنتزع منها الكليات أي غير ذلك مما بيناه في حواشي المقولات الكبرى فالقول بأنها لا تدرك الجزئيات أصلا غير مسلم والذي في كتب المحققين من الأعاجم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى أنها ترسم فيها وهو قول واه أو الكليات ترسم فيها والمحسوسات في قواها وهو القوي عندهم لا أنها." (١)

"وإن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدى بنفسه.

(والإدراك) أي وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها

ـــــــيقيد بما يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لا يقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الإسلام قد يقال كيف يؤدي إلى ذلك أي العلم أو الظن مع أنه قيل إن الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بأن قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد أو الظن بخلاف ما هنا ثم إن تأدية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر.

وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه **إشكال**؛ لأن العلم ثابت لا يزول بالتشكيل والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر، وإن حمل كلامه على المسامحة والتجوز بإطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فإنه يؤدي إلى ما ذكر كان موهما من جهة أن ما ذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم، ويمكن **الجواب** بأن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقا في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل للعلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقا في الوقوف على الموجب المذكور فهو سبب للعلم في الجملة. اهـ.

وجواب سم بأن المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد بقرينة وضوح أنه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فلم يكن في كلام الشارح أن المؤدي إليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه شيء اهـ. في غاية البعد؛ لأنه تخصيص لعموم ما ذكر بلا دليل وما ادعاه من الوضوح مسلم في نفسه إلا أنه خارج عما يفيده سوق الكلام بل هو منشأ الاعتراض، ومن ناحية هذا **الجواب** بأن المراد بما ذكر الجنس الصادق بالبعض وهو الظن فإنه صرف للكلام عن المتبادر الظاهر منه.

(قوله: وإن كان منهم إلخ) هذا صريح في أن منهم من يستعمله فيما يؤدي مطلقا بنفسه أو بواسطة وأن هذا الاستعمال أكثر مع أنهم إنما يستعملونه في المؤدي بذاته كما يعلم ذلك من الوقوف على كلام المناطقة

(قوله: والإدراك) أي الذي هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما وإنما فسره الشارح بما ذكر وإن كان غير شائع لقربه

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١٨٧/١

من المعنى اللغوي وهو الوصول يقال أدركت الثمرة إذا وصلت وبلغت حد الكمال ولذلك اعتبر في مفهومه التمام وإن كان الشائع في عباراتهم تفسير الإدراك بحصول صورة الشيء في العقل أي صورة الشيء الحاصلة عند العقل بناء على ما هو التحقيق من أنه من مقولة الكيف وهو بهذا المعنى شامل للتصور الساذج وللتصديق.

وقد يقيد بعدم الحكم فيختص بالتصور الساذج كما وقع هنا (قوله: بتمامه) فيه أنه لا يشمل إدراك البسائط؛ لأن التمام لا يعقل إلا في المركبات وأجيب بأن المراد بالتمام الكنه وإدراك الحقيقة وفيه كلام سيأتي.

(قوله: من نسبة) أي النسبة الحكمية وأشار بهذا إلى أنها مغايرة للحكم.

(قوله: أو غيرها) وهي المحكوم عليه والمحكوم به واعلم أن عبارة المصنف مساوية لعبارة الشمسية وهي العلم." (١)

"كالتصديق) أي الحكم بأن زيدا متحرك ممن شاهده متحركا أو أن العالم حادث أو أن الجبل حجر (و) التصديق أي الحكم الجازم (القابل) للتغير بأن لم يكن لموجب طابق الواقع أو لا إذ يتغير الأول بالتشكيك والثاني به أو بالاطلاع على ما في نفس الأمر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح إن طابق) الواقع كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب (فاسد إن لم يطابق) أي الواقع كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (و) التصديق أي الحكم (غير الجازم)

ــــــــQبعلم ولا مطعن في مقدمة من هاتين المقدمتين.

وقد صرح مير أبو الفتح في حواشي الجلال الدواني على التهذيب بأنه لم يذهب أحد إلى القول بأن العلم من مقولة الفعل وقوله إن الشارح ثقة وإنه لا وجه للطعن في نقله إلخ قد تكرر منه ذلك.

وقد علمت أن مثله لا ينفع في مقام الرد على المعترض وأن هذه الطريقة غير جادة في المناظرة بل هي مباهتة سادة لسبيل تحقيق الحق، وأما التزامه دخول علم الملائكة والأنبياء بالتكلف الذي سلكه في بيان الدخول فغير محتاج إليه ولا حاجة لتناول التعريف له لما سبق من البيان.

وأما جوابه عن الثالث ففيه مقنع ولكن التحقيق ما ذكرناه تدبر (قوله: كالتصديق إلخ) فيه مع قوله من حس أو عقل أو عادة لف ونشر مرتب (قوله: ممن شاهده متحركا) أي فالمشاهدة والإبصار لزيد لا للحركة ونقل عبد الحكيم في حواشي الخيالي أن الجبائي ذهب إلى أن الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر واللمس.

(قوله: إذ يتغير الأول) هو ما لم يكن لموجب وطابق الواقع وقوله والثاني هو ما لم يكن لموجب ولم يطابق الواقع.

(قوله: على ما في نفس الأمر) هو المراد بالواقع والخارج وهو الشيء في حد ذاته بقطع النظر عن إدراك مدرك واعتبار معتبر

(قوله: وهو اعتقاد إلخ) إشارة إلى أن قوله صحيح ليس صفة لاعتقاد بل مستأنف إشارة لتقسيم آخر للاعتقاد (قوله: كاعتقاد المقلد) قال الناصر في جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد إشكال لا يخفى وجهه. اهـ.

قال سم لا إشكال والفرق ظاهر وذلك؛ لأن المقلد خال عن المزاحمات بخلاف المجتهد فإنه ينظر في الأدلة التي تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/ ١٩٠

فيقوى ثم نقل عبارة الإحياء في هذا المعنى والأحسن أن يقال إن المجتهد إذا استفاد الحكم من الدليل الظني كان اعتقاده له لموجب فيكون ظنه له قويا بالغا مبلغ اليقين فهو قطعي بالنسبة له كما تقدم أول الكتاب وإن كان الدليل في حد ذاته لا يفيد إلا ظنا ولكن الظن الذي حصل للمجتهد لا يزول إلا بقاطع قوي ولا كذلك اعتقاد المقلد فإنه لما لم يكن لموجب كان عرضته الزوال والتشكيك فرسوخه عنده لعدم طريان المعارض أو التشكيك حتى لو طرأ عليه شيء من ذلك زال اعتقاده ولذلك قال إمام الحرمين في البرهان عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلي فهو على القطع من جنس الجهل.

وقال أبو هاشم الجبائي في كتاب الأبواب إن العقد الصحيح مماثل للجهل وعنى بالعقد اعتقاد المقلد اهـ.

فظهر أن لا أثر للإشكال، والعجب أن الناصر قال سيأتي عند تعريف الجهل أن ظن المجتهد يفضي إلى العلم بموجب الأمارة فلا يندرج في الظن تأمل.

(قوله: والتصديق غير الجازم إلخ) ما سلكه المصنف من جعل التصديق الغير الجازم مقسما للظن والشك والوهم قال الكمال هو المشهور في كلام الرازي ومن تبعه ولكن التحقيق أن الشك والوهم لا حكم فيهما كما سيأتي في الشارح. والشيخ ابن الحاجب جعل المقسم ما عنه الذكر الحكمي فقال العضد في شرحه جعله مقسما دون الاعتقاد أو الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه اهـ.

فقد جرى المصنف في هذا التقسيم على طريقة ضعيفة، والتحقيق ما ذكره الشارح بقوله فيما بعد وقيل ليس الوهم إلخ قال عبد الحكيم توهم البعض أن الشك والوهم من قبيل التصديق فلم يفرقوا بين تصورات النسبة واقعة أو ليست بواقعة وبين الإذعان به.

(قوله: بأن كان معه احتمال نقيض إلخ) وذلك النقيض هو الطرف المرجوح وظاهره أنه لا بد أن يكون معه بالفعل فيكون مركبا من اعتقادين وهو خلاف." (١)

"ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب؛ لأنه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم.

(وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أي إدراك

ـــــــQفأكثر وإلا لكان مفهوم التعريفين انتفاء العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته فلا يتناولان إلا النزر من أفراد الجهل (قوله: بأن لم يدرك أصلا) تفسير لانتفاء العلم بالمقصود على وجه يظهر به تناوله لتسمي الجهل أعني البسيط والمركب وقصر التعريف الثاني على المركب فقط، فقوله: انتفاء العلم إلخ أمر كلي يندرج تحته القسمان.

وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك إلخ أو أدرك، وهذا الأمر الكلي وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكلي على أفراده ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله: أو أدرك إلخ فاندفع ما أورده الزركشي في شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لا نقل خلاف في تعريفهما وما أورده الناصر من أن الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عدمي اهـ.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢٠٠/١

فإن مبنى الإيراد على أن الانتفاء محمول على الإدراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلي في أفراده، نعم لو حمل عليه وقيل: الإدراك انتفاء إلخ اتجه ما ذكره ولا حمل هاهنا وحينئذ لا حاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمي على الوجودي كما في قولك: البياض لا سواد ناقلا له عن السيد في حواشي المطول دافعا به **إشكال التفتازاني** تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدمي ولا يجوز حمل العدمي على الوجودي ولما لا تكلفه سم في **جوابه** بما لا يخلو مع طوله من سقامة وما سلكه من نقل كلام من تعسف.

(قوله: ويسمى الجهل البسيط) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لأن كلا منهما وجودي.

وقال الكثير من المعتزلة: إن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما أنهما هو للمماثلة لا للمضادة، وذلك لأن المميز بينهما ليس إلا بالنسبة للمتعلق وهي المطابقة وعدم المطابقة والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين؛ لأنها متأخرة عن طرفيهما فتكون خارجة عنهما والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وحيث لا اختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية فيكونان متماثلين وهو المطلوب.

(قوله: أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع) يشمل ظن المجتهد الغير المطابق فيكون جهلا مركبا والظاهر أنه لا محذوف في تسلم ذلك ولا ينافيه ترتب وجوب العمل بموجبه في حقه والعلم بأن هذا حكم الله في حقه؛ لأن ذلك باعتبار ظاهر الأمارات التي استند إليها والكلام هنا باعتبار الواقع نعم قول المواقف والمحصول وغيرهما في الجهل المركب أنه الاعتقاد الجازم الغير المطابق يخرج الظن أفاده سم.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الشناعة القوية فالحق أنه على القول بأن كل مجتهد مصيب وهو ما ذهب إليه الأشعري وجمهور المتكلمين كالقاضي وطائفة من المعتزلة كأبي الهذيل والجبائي وابنه على أن الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد يكون ظن كل مجتهد بالنسبة إليه مطابقا للواقع، ولكن المختار خلافه وهو أن الحكم عند الله واحد فيكون المصيب واحدا لا بعينه وإليه ذهب إمامنا الشافعي والأستاذ أبو إسحاق وجماعة من الفقهاء وعلى هذا لا يكون الحكم مطابقا للواقع.

ولكن هذا مجرد احتمال جار في سائر المسائل الاجتهادية الظنية ومثله لا ينبني عليه جعل الحكم الظني الاجتهادي من أفراد الجهل المركب نعوذ بالله من ذلك؛ لأنا لم نتحقق عدم مطابقته للواقع بل ذاك تجويز عقلي. وفرق بين العلم بعدم المطابقة اللازم عليه ما ذكر وعدم العلم." (١)

"لا على وجوب الأداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الأداء في حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أي دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعا والمريض حسا في الجملة

ــــــQالقضاء بقدر الفائت واجب كبدله وإلا لم يكن بدلا بل فعلا مقتضيا، وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشيء آخر لا تعلق به بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه اهـ.

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢١٢/١

قال سم وهو **إشكال حسن** ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء في قوله بأن وجوب القضاء إلخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته فحاصل **الجواب** لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق إدراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز أن يكون مجرد إدراك سبب الوجوب مصحا لكون القضاء بقدر ما فات وللبدلية إذ يكفي في تحققها أنه كان يجب لولا العذر ولا بد لنفي ذلك من دليل.

(قوله: لا على وجوب الأداء) فيه بحث؛ لأن وجوب الأداء إن أريد به الوجوب في الجملة أعم من الوجوب على القاضي أو غيره منعت الملازمة في قوله وإلا إلخ، وإن أريد به الوجوب في حق القاضي كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا قاله الناصر.

قال سم **وجوابه** باختيار الشق الثاني وقوله: لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب إلخ، قلنا: الحصر في قوله إنما يتوقف إضافي أي لا يتوقف على وجوب الأداء بالفعل على القاضي بل يكفي فيه استدراك سبب الوجوب وإنما اقتصر عليه مع أنه ذكر في تعريف القضاء الوجوب في الجملة؛ لأنه وحده لا يكفي في وجوب القضاء، فإن من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء، وإن تحقق الوجوب في الجملة بل قد ينتفي الوجوب في الجملة ويجب القضاء لإدراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين، فإنه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من أدرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقيا وأن لا يتوقف إلا على إدراك السبب؛ لأن القضاء دار معه وجودا وعدما بخلاف الوجوب في الجملة.

(قوله: وإلا لما وجب قضاء الظهر) أي بناء على أن علة وجوب القضاء وجوب الأداء على القاضي كما يدل عليه آخر كلامه أما على أن العلة في وجوب القضاء الوجوب في الجملة فلا يتأتى ذلك.

(قوله: لعدم تحقق وجوب الأداء إلخ) إن أراد لعدم تحققه في هذه الحالة فلا يلزم منه نفي الوجوب في حد ذاته، ألا ترى أن المعسر بالدين لا يجب عليه الأداء في هذه الحالة مع الحكم بأنه واجب عليه وفي حال العسر لا يوصف بالوجوب تأمل.

(قوله وقيل يجب الصوم إلخ) نقله ابن السمعاني عن الحنفية.

(قوله: حسا أو شرعا مطلقا) واقتصر عليه لأجل أن يبين أنه في الجملة.

(قوله: في الجملة) أي لا في التفصيل، وبيان ذلك أن المريض قد لا يمكنه الصوم لعجزه عنه، وقد يمكنه لكن مع مشقة تبيح الفطر، فإذا قيل: إنه عاجز عن الصوم حسا على الإجمال، صح ذلك نظرا إلى عجزه في إحدى حالتيه، وإن كان لا يصح نسبة العجز إليه تفصيلا." (١)

"بينها في ضمن أي معين لها

ـــــــQشامل للمتواطئ والمشكك كذا قالوا أو المتجه أنه دائما من قبيل المشكك، وأما تمثيل المتواطئ بقوله أعتق هذا العبد أو ذلك العبد فهو أمر فرضي كما قدمنا وإلا فموارد النصوص كلها من قبيل المشكك وأورد الناصر أن المشترك بين أشياء

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢٢١/١

ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه اهـ.

وهو إشكال يرد على ظاهر العبارة والشارح صرفها عن الظاهر مما يندفع به هذا الإشكال وإشكال آخر وهو أن الواحد بما هو واحد إنما يوجد في الذهن لا في الخارج فلا يطلب وأجاب عنه ابن الحاجب بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته، ورده العلامة الشيرازي بأنه ينافي كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الأفراد والمستحيل طلبه دونها.

وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن أي معين إلخ وحاصله أن مفهوم واحد لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه، وكأنه قيل: أوجبت عليك أحدهما وأجزت لك ترك أحدها، وهذا ليس الإيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الأفراد موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى، وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز، ثم لا يخفى أن مفهوم واحد لا بعينه في نفسه معين والإبهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد." (١)

"وأجيب بأن إثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم.

قال المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١٠٤] وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فإنه أهل لذلك (والمختار) على الأول (البعض مبهم) إذ لا دليل على أنه معين فمن قام به

ـــــــQيقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث إن الفعل لا يوجد بدون فاعل.

(قوله: وأجيب) أي من طرف الأول بأن إثمهم بالترك أي إثم الكل بترك فرض الكفاية لتفويتهم أي تفويت الكل ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة بأن يقوم به بعضهم لا للوجوب عليهم، ثم الحصول مقصود بالذات وكونه من جهتهم في الجملة مقصود بالتبع فلا يخالف ما مر في التعريف قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور، وهذا هو الحقيق بالاستبعاد أعني إثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به.

وأجاب سم بأنه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لإحداهما على الأخرى في ذلك فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به إذ كون الأخرى كلفت به غير معلوم بل كل من الطائفتين يحتمل أن تكون المكلفة على التسوية، بل إذا قلنا بالمختار الآتي من أن البعض مبهم آل الأمر إلى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة على البدل فجميع الطوائف مستوون في تعلق التكليف بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيهم فلا إشكال على هذا في إثم الجمع والفرق على هذا بين مختار المصنف وقول الجمهور أن الخطاب

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/٢٢٨

على قول الجمهور تعلق ابتداء بكل واحد لا بعينه وعلى مختار المصنف إنما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك.

(قوله: ويدل لما اخترناه) أي لدلالة من التبعيضية على ذلك فكأنه قيل ليفعل بعضكم وبحث فيه بأن القائل بوجوبه على البعض يكتفي بالواحد لصدق البعض به، والآية إنما تدل على الاكتفاء بجماعة إذ الأمة الجماعة.

وأجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال على تمام المدعي بل على المدعي في الجملة لدلالتها على تعلق الوجوب ببعض ماصدقات البعض. وقول المصنف: ويدل لما اخترناه، معبرا باللام الدالة على الاختصاص الذي هو عدم مجاوزة المقصور وهو الآية عن المقصور عليه وهو الوجوب على البعض، وإن كان مقصورا على بعض أفراده على المشعرة بالاستعلاء والإحاطة حسنا أو حكما إشارة إلى أن الاستدلال استئناسي لا يصلح لإلزام الغير لإمكان المعارضة من طرف الجمهور بدلالتها على الوجوب على الكل؛ لأنه خوطب الجميع بالأمر على وجه الاكتفاء بفعل البعض، وأيضا الاستدلال بالآية ونحوها كقوله تعالى ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية يؤول بالسقوط بفعل الطاعة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة: ٢٩] ونحوه.

وأجيب بأن تأويل أدلة المصنف للجمع بينهما وبين ظاهر قوله تعالى ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة: ٢٩] ليس أولى من العكس وضعف هذا الجواب بأن تأويل أدلة المصنف أولى؛ لأن الأصل في الخطاب بالأحكام الشرعية أن يكون عاما لا يختص به بعض دون بعض، ثم إن كون المطلوب منه الفعل الكل أو البعض لا يقتضي أن الفاعل منظور إليه بالذات لا بالتبع من حيث توقف الفعل عليه، وإن زعمه الناصر.

(قوله: أهل لذلك) أي لأن يتقوى به قول الجمهور.

(قوله: البعض مبهم) مبتدأ أو خبر والجملة خبر قوله: المختار ولم يحتج إلى رابط؛ لأنها عين المبتدأ في المعنى والقول بأن بعض مبهم هو القول بأن القدر المشترك بين جميع الأبعاض كما هو في غاية الوضوح، فاستدلال القرافي بآية ﴿ولتكن منكم أمة﴾ [آل عمران: ١٠٤] على الوجوب متعلق بالقدر المشترك؛ لأن المطلوب فعل إحدى الطوائف ومفهوم أحدها قدر مشترك بينها لا يعكر على ما اختاره المصنف من أن الوجوب على البعض بل يؤيده.

(قوله: فمن قام به) فيه أن هذا متفق عليه بين الأقوال فالأولى أن." (١)

"الفعل قبله (فإن قدم) عليه بأن فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أي فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قالت (الحنفية) وقت أدائه (ما) أي الجزء الذي (اتصل به الأداء من الوقت) أي لاقاه الفعل بأن وقع فيه (وإلا) أي، وإن لم يتصل الأداء بجزء من الوقت بأن لم يقع الفعل في الوقت (فالآخر) أي فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله.

(و) قال (الكرخي: إن قدم) الفعل على آخر الوقت بأن وقع قبله في الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقائه) أي بقاء المقدم له (مكلفا) إلى آخر الوقت، فإن لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده أن يبقى من إدراكه الوقت بصفة التكليف إلى آخره المتبين به

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢٣٩/١

ـــــــــإلخ) أي الوجوب التخييري فلا يرد أن يقال: إنه في محل المنع؛ لأنه واجب موسع وبتضييق في آخر الوقت.

(قوله: وقال الحنفية) أي جماعة منهم وإلا فجمهورهم قائل بما قلنا من إثبات الوجوب الموسع وهو الصحيح عندهم كما نقله الزركشي وغيره عنهم اهـ. زكريا

قال بعض من كتب على المنهاج: إن المعول عليه عندهم أن الجزء الأول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل الأداء به لعدم المزاحم وإلا تنتقل السببية منه إلى الثاني، ثم إلى الثالث وهكذا، فإن لم يتصل به الأداء إلى الآخر تقررت السببية فيه لعدم ما ينتقل إليه بعده، فإن خرج الوقت فالسبب كل الوقت في حق القضاء وذكروا أن نفس الوجوب بأول الوقت ووجوب الأداء بآخره فصحة الصلاة عند الشافعية في أول الوقت بناء على أن الخطاب قد توجه لكن على سبيل التأخير.

وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة في أول الوقت وأوسطه مبني على انعقاد السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه في الوقت لا في أوله.

(قوله: ما اتصل به الأداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره.

(قوله: أي لاقاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوي ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد اللصوق والمراد الأولى فسرها بعد بقوله بأن وقع فيه إلخ واندفع ما يوهمه ظاهر العبارة من أن وقت الأداء ما قبله أو بعده.

(قوله: وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا) قال الناصر: فيه إشكال؛ لأن واجبا حال، فإن كانت مقارنة لعاملها لزم أن شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن، وإن كانت مقدرة لزم أن صفة الفعل أي وجوبه يوجد بعد انعدامه.

وقد يجاب بأن البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العضد، وأما إذا بقي فيعلم أن ما فعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به الوجوب فقوله: فشرط الوجوب عنده أي الحكم به اهـ.

قال سم ويجاب أيضا بأن معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا، ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وأن مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أي حال كونه محكوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا إشكال؛ لأن البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط والمشروط.

وأما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل؛ لأن الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص؛ لأنه غير معلوم في الحال للحكم هذا.

وقد أورد الزركشي أنه يلزم أن الفعل حال الوقوع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا لأنه لا يعلم ذلك إلا بآخر الوقت وهو خلاف القواعد.

وأجاب سم بأن المنتفى وصفنا له وحكمنا عليه لا في الواقع، فإنه لا بد له من أحد الأمرين وعدم الوصف باعتبار ما عندنا لا ضرر فيه.

(قوله: المتبين به) بالفتح أي المحقق وبالكسر أي المتحقق قال الناصر هو صفة للمصدر المنسبك من أن والفعل أي البقاء فهو مرفوع وليس مجرورا صفة للآخر؛ لأن التبين بالبقاء لا بالآخر وصحح سم جعله صفة له؛ لأن الآخر مقيد." (١)

"(قولان) :

الأول: ورجحه الإمام الرازي وغيره ينظر إلى السوم في الغنم والثاني إلى السوم فقط لترتيب الزكاة عليه وغير الغنم من الإبل والبقر وجوز المصنف أن تكون الصفة في سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها في مطل الغني ظلم كما سيأتي فيفيد نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم وأن تثبت فيها بدليل آخر وهو يعيد لأنه خلاف المتبادر إلى الأذهان.

(ومنها) أي من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو أعط السائل لحاجته أي المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أي لا في غيره واجلس أمام فلان أي لا وراءه (والحال) نحو أحسن إلى العبد مطيعا أي لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور: ٤] أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات» أي لا أقل من ذلك

ـــــــQوأجاب **بجواب** أثر التكلف عليه ظاهر، والأحسن أن يقال: إنه تفسير مراد أشار به إلى أن في كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيرا له بحسب مفهومه الظاهر ولا يخفى قوة **الإشكال** (قوله: قولان) ميل الشارح إلى ترجيح الأول (قوله: الأول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ورجحه الإمام الرازي وغيره اعتراضية أي أن الأول يعتبر المفهوم السوم مضافا للغنم فينفي الزكاة عن غير سائمتها

(قوله: والثاني إلى السوم) أي يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا ويوجب الزكاة في السائمة

(قوله: وجوز المصنف) أي في منع الموانع بل قال فيه: إنه التحقيق قال: إذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد في قولنا في الغنم السائمة زكاة إنما هو الغنم.

وفي قولنا: في سائمة الغنم زكاة إنما هو السائمة فمفهوم الأول عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقييد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلا التي لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ السائمة اهـ. فالمصنف ناظر إلى إضافة السائمة إلى الغنم لا إلى لفظ الغنم فقط كما يوهمه كلام الشارح فاعتراض الناصر قوله على وزانها إلخ بأن بينهما فرقا جليا، فإن الغني مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه اهـ.

لا ورود له، فإن المصنف اعتبر التقييد بالغنم من حيث إضافته إلى السائمة، فإن السائمة بدونه تعم الغنم وغيرها فإذا ذكر الغنم كان السوم خاصا بها فقول الشارح على وزانها من حيث التقييد فالنظر إلى القيد وعدمه لا إلى الاشتقاق وعدمه كما فهمه الناصر أخذا بظاهر عبارة الشارح ولم يتدبر ما قاله المصنف

(قوله: على وزانها) أي في تقييدها بالمضاف إليه (قوله: كما سيأتي) أي من أن مفهومه أن مطل غير الغني ليس بظلم لا أن غير المطل ليس بظلم فعلى ما جوزه المصنف يفيد قوله – عليه الصلاة والسلام – «في سائمة الغنم زكاة» نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم كما يدل عليه التقييد بالإضافة، وإن ثبت وجوب الزكاة فيها بدليل آخر

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ١/٢٤٥

(قوله: لأنه خلاف المتبادر) تعليل للشيء بنفسه؛ لأن خلاف التبادر نفس البعد فكان المناسب أن يقول: لأن المتبادر غيره (قوله: أي بالمعنى السابق) وهو لفظ مقيد إلخ وفرق القرافي بين الصفة والعلة بأن الصفة قد تكون مكملة للعلة لا علة وهي أعم من العلة، فإن وجوب الزكاة في السائمة ليس للسوم وإلا لوجبت في الوحوش وإنما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم أتم منها مع العلف اهـ. زكريا

(قوله: أي المحتاج) أشار إلى التأويل في العلة حتى تدرج في الصفة (قوله: أي لا وراءه) أي ولا شيئا من بقية جهاته ولو عبر بدله بخلفه لكان أنسب؛ لأن وراء تكون بمعنى قدام كما في قوله تعالى ﴿وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا﴾ [الكهف: ٧٩] أي أمامهم

(قوله: أي لا أكثر) ذكر هنا الأكثر دون الأقل وفيما بعد الأقل دون الأكثر احتباكا وإنما ذكر الكثرة في الأول؛ لأن المقصود منه الزجر فربما تتوهم فيه الكثرة وفي الثاني القلة؛ لأن المقصود منه التنظيف فربما يتوهم منه الاقتصار على أقل." (١)

"وهلم، وكذا الباقي (فإن كان التعين) في المعين (خارجيا فعلم الشخص) ، فهو ما وضع

ــــــQالحقيقة لم يصدق قوله، وهو أي جزئي يستعمل فيه، أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين إذ لم يعتبر تعين الفرد ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضا، أو بأنه لم يعتبر هذا القسم؛ لأنه في المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان اهـ.

وأقول: ذكر الإضافة هنا دخيل فإن الرضي صرح بأن أصل وضعها العهد، وإنما توسعوا في الاستعمال، وإنما **الإشكال مختص** بالمعرف فاللام الحقيقة والتي للاستغراق والتي للعهد الذهني وحاصل ما انفصل عنه أن قوله أي جزئي إلخ نظرا لغالب المعارف فلا يضر عدم شمول هذه الأقسام وتختص التي للعهد الذهني بعدم الالتفات إليها لكونها في حكم النكرة، وهذا **الإشكال مسبوق** به فإن العلامة أبا الليث السمرقندي، أورده في شرحه على الرسالة الوضعية على القول بأن المعارف موضوعة للمفهوم الكلي إلخ فقال ما نصه الوضع للمفهوم الكلي ليستعمل في جزئياته مشكل في المعرف فاللام الجنس لتصريحهم بأنه لا يستعمل إلا فيما وضع له أعني الحقيقة المتحدة في الذهن من حيث إنها معلومة سواء كان القصد إلى الجنس من حيث هو، أو من حيث الوجود في ضمن البعض، أو الكل اهـ.

وتصرف فيه سم بما سمعت ويجاب عنه بأن المعرف فاللام الجنس مثلا من حيث إنه معرف فاللام الجنس موضوع للمفهوم الكلي، وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال في الجزئيات أعني هذا المفهوم، وذاك المفهوم، وكذا العهد غاية الأمر أن الجزئيات هنا أمور كلية، وهي جزئيات إضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم.

وقد علمت تخصيص الجزئيات بالحقيقة فمفهوم مدخوله المعين عند السامع أمر كلي تحته مفاهيم هي أمور كلية أيضا كالإنسان، والفرس، والحمار، وإلى غير ذلك هذا على القول بأن الموضوع له الكلي بشرط الاستعمال في جزئي وأما على مقابله فيجعل ذلك المفهوم آلة؛ لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بإزائها فذلك المفهوم الكلي على الأول موضوع له وعلى الثاني آلة الملاحظة الموضوع له، والخطب في ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد؛ لأن الأصل في التعاريف

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣٢٨/١

العموم.

(قوله: وهلم) ، أي: يتناول ثالثا بدلا عنهما، وهكذا.

(قوله: فإن كان التعيين إلخ) بين بهذا الفرق بين علمي الشخص، والجنس وسكت عن بقية المعارف، وهي تشاركهما في التعيين وتفارقهما بأن التعيين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل في ذلك (قوله: خارجيا) المراد به التعين الشخصي، فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشيء مع مشخصاته، والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم في حواشي المطول أمارات التشخص لا موجباته؛ لأن التشخص هو الوجود على النحو الخاص، أو حالة تتبعه، أو تقارنه من الأعراض، والصفات، فالشكل، والكيف، والكم أمارات يعرف بها التشخص فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص وبهذا يندفع البحث المشهور، وهو أن استعمال العلم في الصغر بعد صغره مجاز لتغير المشخصات، والأجزاء ولا حاجة إلى **الجواب** عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر عرفا فإن الكبير هو الصغير عرفا واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفي وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل، والبلدان فإنها لم تتعين؛ إذ لم تنحصر فإنها لا تزال تتجدد؛ إذ المراد التعين في الجملة وبه يندفع **الإشكال أيضا** بالأعلام الموضوعة للمولود الغائب فإن الواضع يستحضره بوجوه كلية منطبقة عليه، وإن لم يره، وهذا كاف في وضع العلم تأمل.

(قوله: من حيث الوضع) مأخوذ من قول المصنف لا يتناول؛ لأنه حال من قوله وضع لمعين، والحال قيد في عاملها فاندفع قول الكوراني كان على المصنف زيادة قولهم بواضع واحد لئلا تخرج الأعلام المشتركة فإنها، وإن كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعددة اهـ.

وذلك؛ لأن تناولها للغير ليس من حيث الوضع له، بل من حيث عروض وضع ثان لهذا الغير." (١)

"لم يستعمل إلا لله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى.

وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه:

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا ... وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

أي ذا رحمة قال الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم أي أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم إليه لجاجهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي - صلى الله عليه وسلم - كما لو استعمل كافر لفظة الله في غير الباري من آلهتهم وقيل إنه شاذ لا اعتداد به وقيل إنه معتد به والمختص بالله المعرف باللام

(وهو) أي المجاز (واقع) في الكلام (خلافا للأستاذ) أبي إسحاق الإسفراييني (و) أبي علي (الفارسي) في نفيهما وقوعه

ــــــــــــــــــــــــــQلا اتجاه له، أما السؤال فلا ورود له فإن الكلام مفروض في استعمال الألفاظ بحسب القانون العربي.

وقد استعملت الرحمة في معناها الحقيقي وساغ بحسب هذا القانون استعمال رحمن في معناه الحقيقي لكنه لما اختص به سبحانه وتعالى منع ذلك الاختصاص استعماله في معناه الحقيقي لاستحالته في حقه تعالى كالرحمة أيضا فوجوب استعماله مجازا لا حقيقة لدليل خارجي وهو لا يعارض قاعدة اللغة يؤيد ما قلنا أن بعضهم جوز كونه كناية فأورد عليه أن الكناية

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣٦٥/١

يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي وهو ممتنع فيه فأجاب بعض المحققين بأن الكناية من حيث هي يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي ولا يقدح فيه امتناعه لخصوص المادة كما هنا.

وأما الجواب فساقط عن رتبة الاعتبار عند أولي الأنظار.

وقد تفطن – رحمه الله – لمثل ما قلنا حيث كتب على قوله فمن تعنتهم رادا على شيخ الإسلام وغيره في قولهم إنهم خرجوا بمبالغتهم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره اهـ.

بأنه حيث كان رحمن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز إطلاقها على غيره تعالى كان هذا الإطلاق من بني حنيفة موافقا لقياس لغة العرب ونطقا بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله بما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة وتجويز كون الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لا دليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل إنه معتد به إلخ وضعف قول الكمال فيه أن الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه ولبعض الحواشي المتأخرة هاهنا كلام تمجه الأسماع وتأباه الطباع.

(قوله: وأما قول بني حنيفة إلخ) جواب عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا لله وهو أنه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر.

(قوله: فمن تعنتهم) التعنت تطلب الإيقاع في العنت أي الأمر الشاق فإما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه.

(قوله: أن هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره أنه لا يصح لا حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتي كما لو استعمل كافر إلخ وقد يستشكل ذلك اهـ. وقد علمت وجه إشكاله.

(قوله: كما لو استعمل كافر إلخ) جواب عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم فإنه اعترض بما حاصله أن التعنت سبب في الإطلاق ومتى ثبت الإطلاق فقد وجد الاستعمال في الجملة غايته أنه ذكر سبب الإطلاق وهو التعصب وحاصل الجواب أنه ليس إطلاقا صحيحا وإنما حملهم عليه اللجاج في كفرهم فإنهم كفروا بادعائهم لمسيلمة النبوة وتوغلوا في الكفر بإطلاقهم عليه ما يختص بالإله توغلا خرجوا بالمبالغة فيه عن طريق اللغة.

قاله الكمال وفيه أن اللجاج لا يخرج العربي عن لغته وإلا لأدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فينسد باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام أنه مختص به شرعا لا لغة لأن قياس اللغة يقتضي أن كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع.

(قوله: وقيل إنه معتد به) هو ما ارتضاه المصنف في شرح المختصر وإنما أخره." (١)

"كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل – عليه الصلاة والسلام – ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء: ٦٣] نسب الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها فضلا عن غيره والإله لا يكون عاجزا

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٤٠٢/١

(فهو) أي التعريض (حقيقة أبدا) لأن اللفظ فيه لم يستعمل في غير معناه

ــــــــQمعنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز.

(قوله: كما في قوله تعالى) في التمثيل بذلك بحيث لا يلزم من استعماله في معناه الذي هو إرادته به إخبار بغير الواقع قال الناصر وأجاب سم بعد كلام طويل نقله عن التلويح محل القصد منه أن مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب إنما هو المعنى الكنائي وأما المعنى الحقيقي فلا يتعلق به إثبات ولا نفي ولا يرجع إليه صدق ولا كذب قال وما ذكر في الكناية يجري في التعريض وبه ينقطع هذا البحث من أصله اهـ.

ولا يخفى عليك أن المعنى المعرض به لم يستعمل فيه اللفظ فليس بحقيقة ولا مجاز كما سمعت ولا يكون مناط الصدق والكذب لأن اللفظ لم يستعمل فيه وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ وكلام الناصر بالنسبة إليه وما أشار إليه من القياس الذي هو روح الجواب لا يصح كيف وقد قال السيد في حاشية المطول: إن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا وإلا لزم أن يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه فالأحسن أن يقال إن التعريض وإن كانت حقيقته الأصلية ما تقرر إلا أنه قد يحصل عارض يصير الالتفات فيه نحو المعرض به بحيث يكون كأنه المقصود الأصلي وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في أصله كقوله تعالى ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ [البقرة: ٤١] فإنه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي هنا اهـ.

وبه يتخرج الجواب عن الإشكال فإن كلام الناصر بالنظر إلى الأصل التعريض وحقيقته من حيث هو ووجد بخط سم على هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه في حاشيته على الكتاب ما نصه نعم لقائل أن يقول هذا وإن دفع هذا البحث لكنه لا يصح كون التعريض في هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه إسناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازا اللهم إلا أن يقال الإسناد إلى غير من هو له إنما يقتضي كونه مجازا إذا كان مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد الانتقال منه إلى غيره فلا فليراجع اهـ.

وأقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقي وهو سيدنا إبراهيم – عليه السلام – وبين الفاعل المجازي الذي أسند إليه الفاعل وعلى تقدير صحة كون الإسناد مجازيا لا يرد البحث أصلا لأن مورده على أن الإسناد حقيقي فكان يستغنى في دفع البحث به عما ارتكبه من التأويلات التي لم تتم على أن جعل الإسناد مجازيا يبطل صورة التعريض وقوله في الجواب إن الإسناد إلى غير من هو له إلخ تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتأمل.

(قوله: كأنه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد أي الخليل – عليه الصلاة والسلام – وضمير غضب يعود إلى كبير الأصنام.

(قوله: تلويحا لقومه إلخ) هذا لا يناسب ما قبله من أن المقصود التعريض وإنما يناسب القول بأن المقصود به التهكم والمناسب للتعريض التلويح بأن الله يغضب من عبادتها بالأولى وقرره شيخ الإسلام بما يفيد ذلك فقال في قوله وكأنه غضب إلخ أي

فالإله الحق يغضب لعبادة غيره بالأولى.

(قوله: فهو حقيقة أبدا) قال منجم باشا في حاشيته على الرسالة الفارسية." (١)

"المعنى افعل من غير تجويز ترك.

(وقيل) هي حقيقة (في الندب) لأنه المتيقن من قسمي الطلب (وقال) أبو منصور (الماتريدي) من الحنفية هي موضوعة (للقدر المشترك بينهما) أي بين الوجوب والندب وهو الطلب حذرا من الاشتراك والمجاز فاستعمالها في كل منهما من حيث إنه طلب استعمال حقيقي والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه وجب كذا أي طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما (وقيل) هي (مشتركة بينهما وتوقف القاضي) أبو بكر الباقلاني (والغزالي والآمدي فيها) بمعنى لم يدروا هي حقيقة في الوجوب أم في المندوب أم فيهما.

(وقيل) هي (مشتركة فيهما وفي الإباحة وقيل في) هذه (الثلاثة

ــــــــ (قوله: لأنه المتيقن) أي لأن المنع من الترك المختص بالوجوب أمر زائد لم يتحقق إرادته وعورض هذا من جانب القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل إذ الأصل في الأشياء الكمال والكمال من الطلب ما اقتضى منع الترك وهو الوجوب دون الندب وأيضا المتيقن أصل الطلب وأما كونه للندب أو الوجوب فأمر زائد على ذلك الأصل.

(قوله: والوجوب الطلب إلخ) أي فلا فرق بين الوجوب والإيجاب في الحقيقة وإنما الفرق بينهما اعتباري كما تقدم في المقدمات من أن الطلب الجازم الذي هو من أنواع الخطاب النفسي إن اعتبر كونه صفة لله تعالى سمي إيجابا وإن اعتبر إضافته للفعل وتعلقه به سمي وجوبا فيصح استعمال أحدهما موضع الآخر فلا يقال الطلب إنما هو مشترك بين الإيجاب والندب لا بين الوجوب والندب والوجوب غير الإيجاد لأن الوجوب من صفات المكلف والإيجاب من صفات الله تعالى.

وأورد سم أنه حيث كان الوجوب هو الطلب الجازم لزم من اعترف بأنه مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوي وأن الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفاد من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته.

وأجاب بأن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذي من شأنه وصيغته ترتب العقاب وهو بهذا الاعتبار ليس مدلول الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة اهـ. ملخصا

وأقول حاصل الجواب منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل في الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم أن الماهية تنعدم بانعدام بعض أجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتي واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك إن تصور كون الشيء لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فساده في نفسه يكر على جوابه بالإبطال لأن فيه اعترافا بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٤٣٥/١

فيعود الإشكال مع لزوم التناقض لأنه بمقتضى الجواب ترتب العقاب ليس خاصة وبمقتضى هذا الإشكال هو خاصة. وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه إلخ يقضي بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو إن تم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كماهية الإنسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثاني فالتحقق الخارجي منتف والذهني لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزاء وبهذا الاعتبار انعدمت الخاصة تدبر.

(قوله: فيها) أي في صيغة افعل.

(قوله: لم يدروا) أي فلا يحكمون إلا بقرينة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف.

(قوله: فيهما) أي في." (١)

"أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتا) خبرا أو أمرا (أو سلبا) نفيا أو نهيا نحو جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لأنه في قوة قضايا بعدد أفراده أي جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم إلخ وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أي لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل

ـــــــQفمثله المحكوم به نحو الساكن في الدار عبيدي.

(قوله: أي محكوم فيه) أي المدلول الواقع في التركيب وفيه تسامح فإن الحكم إنما هو في القضية.

(قوله: أو سلبا) المراد بالسلب عمومه نحو ﴿ولا تقتلوا النفس﴾ [الإسراء: ٣٣] أما سلب العموم نحو ما كل عدد زوجا فلا عموم له إذ لا يرتفع فيه الحكم عن كل فرد فرد فإنه يلزم عليه أن لا يكون في العدد زوج.

(قوله: مطابقة) حال على حذف مضاف أي ذا مطابقة.

(قوله: لأنه في قوة إلخ) علة لكون مدلول العام مطابقة.

(قوله: وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى أنهما قضيتان بخلاف ما لو قال جاء فلان وفلان فإنه قضية واحدة (قوله: وهكذا فيما تقدم) أي من الأمثلة أي وما خالف فلان إلخ (قوله: إلى آخره) أي إلى آخر العدد.

(قوله: على فرده) أي فرد القضية.

(قوله: محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أي فرد ففرد وهكذا وقيل الثاني صفة للأول بتأويل منفرد أي فرد منفرد عن غيره (قوله: دال عليه مطابقة) فلفظ ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] يدل على أفراد مطابقة بالقوة القريبة من الفعل وجواب الأصفهاني عن إشكال القرافي في هذا المحل كما نقله الكمال ظاهر أو صريح في أن الدال بالمطابقة على الأفراد إنما هو تلك القضايا المندرجة بالقوة تحت ذلك العام الذي هو ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا بغير المطابقة من التضمن والالتزام لأن هذه الدلالات على تلك الأقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الأصفهاني.

وأورد الناصر أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لأنه موضوع لجميع الأفراد ولذلك كان استعماله في الخاص على

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٤٧٥/١

الخصوص مجازا وحينئذ فالمناسب أن تكون دلالته عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية ودلالة العام عليه ظنية اهـ.

وهو قوي سبقه إليه الكمال بن الهمام فإنه جعل دلالته تضمنية ويراد بالجزء في دلالة التضمن مطلق البعض الصادق ببعض الأفراد لا خصوص ما يتركب منه ومن غيره كل.

(قوله: لا كل) أي لا ذو كل (قوله: من حيث هو مجموع) احتراز عن الحكم عليه باعتبار كل فرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد.

(قوله: نحو كل رجل إلخ) تمثيل للمنفي الذي حكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع ومن ذلك قوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ [الأنعام: ٣٨]." (١)

"(وأي وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان وتقدمتا وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك (ومتى) للزمان استفهامية أو شرطية نحو: متى تجئني متى، جئتني أكرمتك

ـــــــQالشارح بالنكرة؛ لأنه الموافق للغرض المراد من عموم الأفراد وفيه أنه يقتضي أن كلا يقول بما قال به الآخر فيلزم أن يكون مشتركا فالأحسن ما قاله شيخ الإسلام إن العهد ليس في الموصول بل في صلته وعهديتها لا تنافي عمومه اهـ.

على أنه قد يقال إن عهدية الصلة لا ينافي عمومها فإن قولك جاء الذي عندك شامل لجميع من كان عندك ثم رأيت في حاشية العلامة عبد الحكيم على البيضاوي عند الكلام على قوله ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] الآية أن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالمعرف باللام في استعمالاته الأربعة وأنه إذا استعمل في بعض مما اتصف بالصلة كان كالمعرف فاللام العهد الذهني فكما أن المعرف المذكور لكون التعريف فيه للجنس معرفة بالنظر إلى مدلوله وفي حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة فلذلك يعامل معاملتها كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة وبالنظر إلى البعضية المبهمة المستفادة من خارج كالنكرة فيجوز أن يعامل به معاملة النكرة والمعرفة أيضا اهـ.

(قوله: وأي) قال الإسنوي هي عامة في أولي العلم وغيرهم إلا أنها ليست للتكرار حتى لو قال أي وقت ضربت فأنت طالق فضربت مرارا طلقت واحدة وانحلت اليمين بالمرة الأولى بخلاف كلما ونحوها فإنها تقتضي التكرار حتى لو قال كلما كلمت رجلا فأنت طالق فكلمت ثلاثة بلفظ واحد طلقت ثلاثا على الصحيح ولم يعد الغزالي في المستصفى صيغة أي مع ما عده من صيغ العموم.

وفي شرح إصلاح التنقيح لابن كمال باشا إذا قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا، أو على الترتيب عتقوا جميعا وإن قال أي عبيدي ضربته لا يعتق إلا واحد منهم وهو الأول إذا ضربهم على الترتيب وإلا فالخيار إلى المولى ووجه الفرق أن الفعل في الأولى عام؛ لأنه مسند إلى عام وهو ضمير أي وفي الثانية خاص؛ لأنه مسند إلى خاص وهو ضمير المخاطب والراجع فيه إلى " أي " ضمير المفعول ولا عبرة به؛ لأنه فعله بخلاف الفاعل فإنه لا بد منه في كل فعل فلا **إشكال فيه** من

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٥١٣/١

جهة النحو اهـ.

وأما مذهبنا معاشر الشافعية فقد نقل الإسنوي عن فتاوى الشاشي تعميم العتق في المسألتين للضاربين والمضروبين قال ونقل ابن الرفعة في الكفاية عن تعليق القاضي الحسين أنه يعم الضاربين لا المضروبين بل إن ترتبوا عتق المضروب الأول وإن وقع عليهم الضرب دفعة واحدة عين العتق في واحد منهم قال وهذا رأي الإمام أبي الحسن ووجهه بنحو ما نقلناه عن شرح الإصلاح (قوله: أي الشرطيتان) وقال القرافي إن ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى ﴿إلا ما دمت عليه قائما﴾ [آل عمران: ٧٥] قال وكذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني ما تصنع اهـ.

وفيه نظر؛ لأن معنى الحرف لا يستقل بالمفهومية فلا يوصف بعموم ولا خصوص كما لا يوصف بالكلية والجزئية كما صرح به السيد الجرجاني في حواشي الشمسية اللهم إلا أن يقال إن ما الحرفية المذكورة لها دخل في العموم على أنه يقال ما السر في تقييد الفعل بالمستقبل وهلا كان الماضي كذلك وما وجه تخصيص ما دون الحروف المصدرية؟ (قوله: وأطلقهما) أي لم يقيدهما بما سبق ليحترز بذلك عن أي إذا كانت نكرة موصوفة، أو حالا وكذا عن ما إذا كانت نكرة موصوفة أو تعجبية مثلا فلا يكونان من صيغ العموم في هذه الأحوال وحاصل **الجواب** أن ظهور قصد التقييد سوغ الإطلاق؛ لأن المخاطب إذا تأمل المعنى أدنى تأمل علم انتفاء العموم في غير الشرطيتين والاستفهاميتي والموصوليتين (قوله: متى للزمان) قيده ابن الحاجب بالمبهم وعليه فلا يقال متى زالت الشمس فأتني (قوله: متى جئتني إلخ) المعنى في أي زمن جئتني لا كلما جئتني أكرمتك إذ لا دليل عليه وحينئذ ليست متى الشرطية للعموم وإنما تفيد التوسعة في الزمان فإن أريد بالعموم هذا فظاهر وإن أريد العموم الحقيقي وهو." (١)

"(أن نحو ﴿خذ من أموالهم﴾ [التوبة: ١٠٣] يقتضي الأخذ من كل نوع) وقيل لا بل يمتثل بالأخذ من نوع واحد (وتوقف الآمدي) عن ترجيح واحد من القولين والأول ناظر إلى أن المعنى من جميع الأموال والثاني إلى أنه من مجموعها

(التخصيص) مصدر خصص بمعنى خص (قصر العام على بعض أفراده) بأن لا يراد منه البعض الآخر

ـــــــQمردود.

(قوله: أن نحو خذ إلخ) الكلام في اللفظ في حد ذاته وإلا فهذه الآية قامت أدلة على تخصيصها بالأموال التي يجب فيها الزكاة ونظيره ما وقع في الفتاوى فيما لو شرط على المدرس أن يلقي كل يوم ما تيسر من علوم ثلاثة وهي التفسير والأصول والفقه هل يجب أن يلقي من كل واحد منها أو يلقي من واحد منها اهـ. فعلى الأول يجب أن يلقي المدرس من كل نوع لا من نوع واحد وقد ذكر الإسنوي هذه المسألة ولم يتعرض للتصحيح وجعل من فروعها أيضا صحة الاستدلال بالآية المذكورة على ما وقع فيه الخلاف في وجوب الزكاة فيه كالخيل ونحوه

(قوله: وقيل لا) احتيج له بأن من للتبعيض وهو يصدق ببعض مدخولها ولو من نوع واحد وأجيب بأن التبعيض في العام إنما يكوم باعتبار كل جزء من جزئياته. (قوله: إلى أنه من مجموعها) الصادق بالبعض بناء على أن مدلول الجمع كل لا

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣/٢

كلية

(قوله: التخصيص) أل للعهد الخارجي باعتبار كونه معلوما وإن لم يكن مذكورا ثم يحتمل أن يكون ترجمة فيعرب إعرابها المشهور أو مبتدأ خبره ما بعده. (قوله: بمعنى خص) إشارة إلى أن ما في صيغة التفصيل من الكثير غير مراد وأن المراد أصل الفعل الصادق بمرة.

(قوله: قصر العام) من إضافة المصدر لمفعوله أي قصر الشارع العام والكلام على حذف مضاف أي حكم العام بدليل قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد والمراد قصره ابتداء أو بعد الشمول ليشمل القسمين وإنما لم يقل بدليل؛ لأن القصر الشرعي لا يكون إلا به لكن قيل كان ينبغي تقييد أفراده بالغالبة ليخرج النادرة وغير المقصودة فإن القصر على أحدهما ليس تخصيصا خلافا للحنفية، ولذلك ضعف تأويلهم «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» بحمله على المكاتبة أو المملوكة؛ لأنه نادر فلا يقصر عليه الحكم.

وأجاب عنه البرماوي بأنه مع ندوره لا دليل فيه على تخصيص العام بذلك وفي البرهان قال قائلون الحديث محمول على الصغيرة فأنكر عليهم وقيل لهم ليست الصغيرة امرأة في حكم اللسان كما ليس الصبي رجلا والتزموا سقوط التأويل على مذهبهم بأن الصغيرة لو زوجت نفسها انعقد النكاح صحيحا وبقي موقوف النفاذ على إجازة الولي وقد قال – صلى الله عليه وسلم – فنكاحها باطل ثم أكد البطلان بتكرر الباطل ثلاثا ومنهم من حمله على الأمة وزعموا أنه لا يمتنع تسمية الأمة امرأة ورد ذلك بوجهين أحدهما أن نكاحها صحيح موقوف كما ذكرناه في الصغيرة.

الثاني: «أنه – صلى الله عليه وسلم – قال وإن مسها فلها المهر» ومهر الأمة لمولاها وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم أن الحديث محمول على المكاتبة واستفادوا بأكمل عليها على زعمهم استحقاقها المهر ويرد عليه أنه – صلى الله عليه وسلم – ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما وأي فإذا فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم إذا ابتدأ الرسول – صلى الله عليه وسلم – حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يطبقه على حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا أيما امرأة إلخ فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصد تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه – صلى الله عليه وسلم – أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هذه الغالبات والمقصودات فقد قال محالا اهـ. باختصار

(قوله: بأن لا يراد إلخ) صادق بأن يراد عدم ذلك البعض الأخر وصادق بحالة السكوت عن الإرادة ومن حالة إرادة المقصود عليه فقط وقريب من ذلك ما قيل في الاستثناء هل المستثنى مسكوت عنه أو محكوم عليه بالنقيض وينبغي أن المراد عدم الإرادة من حيث الحكم لئلا يخالف مختار المصنف الآتي في قوله والعام المخصوص إلخ وليناسب قول الشارح الآتي نبه بهذا على أن المخصوص إلخ فإن قيل التخصيص في." (١)

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣١/٢

"ولا إشكال في ذكر البيان هنا مع ذكره قبل؛ لأن الكلام هنا فيما يعلم به صفة الفعل من حيث هو لا بقيد كونه سوى ما تقدم (ويخص الوجوب) عن غيره (أماراته كالصلاة بالأذان) ؛ لأنه ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة وما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء ليست واجبة (وكونه) أي الفعل (ممنوعا) منه (لو لم يجب كالختان والحد) ؛ لأن كلا منهما عقوبة.

وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة (و) يخص (الندب) عن غيره (مجرد قصد القربة) عن قيد الوجوب (وهو) أي الفعل لمجرد قصد القربة (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وإن جهلت) صفته (فللوجوب) في حقه وحقنا؛ لأنه الأحوط (وقيل للندب) ؛ لأنه المتحقق بعد الطلب (وقيل للإباحة) ؛ لأن الأصل عدم الطلب (وقيل بالوقف في الكل) لتعارض أوجهه (و) قيل بالوقف (في الأولين) فقط (مطلقا) ؛ لأنهما الغالب من فعل النبي – صلى الله عليه وسلم – (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (إن ظهر قصد القربة) وإلا فللإباحة وعلى غير هذا القول

ـــــــ(قوله: ولا إشكال في ذلك البيان) وجه الإشكال أن ذكر البيان هنا في عدد أقسام سوى ما تقدم يستلزم جعل القسم قسيما لذكره فيما تقدم، وحاصل الجواب أنه لا إشكال؛ لأن الكلام هنا ليس مخصوصا بسوى ما تقدم بل فيما يعلم به صفة الفعل من حيث هو، فقوله: وتعلم صفة فعله أي مطلقا لا بقيد كونه سوى ما تقدم فلا إشكال (قوله: كالصلاة بالأذان) أي المقترنة بالأذان أو الإقامة ثم يجوز إجراؤه على ظاهره من أن الأمارة الصلاة بالأذان؛ إذ لا إشكال في صحة جعل الصلاة بالأذان أمارة على وجوبها لتغاير الصلاة بالأذان مع وجوبها، ويجوز حمله على أن المراد أن الأذان للصلاة أمارة على وجوبها فتكون العبارة مقلوبة أي كالأذان للصلاة (قوله: عن قيد الوجوب) أي عن دليل يدل على الوجوب فالمراد بالقيد الدليل، وهو متعلق بمجرد، ولا بد من هذا وإلا فقصد القربة يكون في الواجب (قوله: وإن جهلت) مقابل قوله: وإن علمت صفته وفي شرح المنهاج للمصنف في حكاية هذه الأقوال أحدها أنه يدل على الإباحة وهو مذهب مالك والثاني: أنه يدل على الندب، وهو المنسوب إلى الشافعي

الثالث: أنه يدل على الوجوب، ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك قال القرافي: وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية، وفروع المذهب مبنية عليه اهـ. باختصار.

وذكر السمعاني أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعي، وأنه الصحيح فما بدأ به المصنف من الأقوال الستة هو الصحيح (قوله: لأنه المتحقق) أي المجزوم به؛ لأن جزم الطلب قدر زائد، الأصل عدمه وقد يقال: إنه لا طلب هنا؛ لأن الكلام في فعله – صلى الله عليه وسلم – وليس بطلب.

وأجيب بأن المعنى أنه – صلى الله عليه وسلم – لا يفعل إلا بعد الطلب فعند الجهل بصفة هذا الفعل المحقق بعد الطلب الندب، ومن قال: الإباحة قال: لا نسلم أنه لا يفعل إلا عن طلب؛ لأن الأصل عدم الطلب (قوله: لأن الأصل عدم الطلب) أي الأصل الأصيل فلا ينافي قوله: لأنه المتحقق بعد الطلب (قوله: لأنهما الغالب إلخ) علة لتخصيص الأولين

(قوله: إن ظهر إلخ) فيه أن ظهور قصد القربة من أمارات الندب، فكيف يتردد بينهما، وقد يجاب بأن ما تقدم لم يكن معه احتمال ندب بخلاف ما هنا." (١)

"(الثاني) من أركان القياس (حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والإجماع) إذ لو ثبت بالقياس كان القياس الثاني عند اتحاد العلة لغوا للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل في الأول، وعند اختلافهما غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم. مثال الأول قياس الغسل على الصلاة في اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة، ومثال الثاني قياس الرتق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع، ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر وهو غير منعقد؛ لأن فوات الاستمتاع غير موجود فيه، والقول بأنه لا يثبت حكم الأصل بالإجماع إلا أن يعلم مستنده النص فيسند القياس إليه مردود بأنه لا دليل عليه، نعم يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس ويدفع بأن كون حكم الأصل حينئذ عن قياس مانع في القياس والأصل عدم المانع.

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالي؛ لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعترض
ـــــــQكذا) الأولى على أنه علته كذا وهي موجودة ليوافق كلام المصنف

[الثاني من أركان القياس حكم الأصل]
(قوله: الثاني من أركان القياس) هذا رابع على كلام الشارح (قوله: حكم الأصل) ينبغي أن يراد بالأصل هنا محل الحكم أو دليل الحكم لا الحكم لإضافته إليه إلا أن تجعل الإضافة بيانية (قوله: ومن شرطه إلخ) جعله شرطا يقتضي فساد القياس عند عدمه مع أنه ليس في ذلك فساد؛ لأن الحكم مسلم، غاية الأمر أنه يستغنى عنه وهذا لا يقتضي الفساد (قوله: الفرع فيه) أي في القياس الثاني وكذا ما بعده (قوله: لعدم اشتراك إلخ) فإن العلة فيهما مختلفة (قوله: ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر) أي في اشتراط النية بجامع العبادة (قوله: للاستغناء إلخ) لأن الجامع متحد (قوله: ومثال الثاني قياس الرتق) فيه تسامح من إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن كلا من الجب والرتق سبب للفسخ الذي هو محل الحكم إذ محل الحكم متعلقه وهو في الحقيقة فعل المكلف كفسخ النكاح وقس على ذلك نظائره (قوله: في فسخ النكاح) أي في جواز فسخ النكاح ليصح كونه حكما (قوله: لأن فوات الاستمتاع) غير موجود فإن الاستمتاع بمن به الجذام ممكن، فإن أراد فوات تمامه فكذلك فإن حكم الأصل فوات أصل الاستمتاع لإتمامه (قوله: والقول بأنه إلخ) شروع في التورك على قول المتن: والإجماع (قوله: مستنده النص) بدل أو عطف بيان وعلى هذا فيعلم بمعنى يعرف لعدم وجود مفعولين وفي نسخة يعلم أن مستنده إلخ بزيادة أن فالنص خبرها (قوله: نعم إلخ) استدراك على قوله لا دليل عليه أي نعم هناك دليل وهو أنه يحتمل أن

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢/١٣٠

يكون عن قياس (قوله: حينئذ) أي حين تحقق هذا الاحتمال (قوله: عن قياس مانع) هذا راجع إلى عدم وجود شرط لا إلى وجود مانع؛ لأنه يشترط أن لا يكون حكم الأصل عن قياس والأصل هذا الاحتمال (قوله: والأصل عدم المانع) لأن الشك في المانع لا يؤثر

(قوله: وكونه غير متعبد فيه يشكل هذا على ما تقدم ترجيحه من جوازه في العقليات و.
أقول لا إشكال؛ لأن العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فمجرد جوازه في العقليات لا ينافي هذا الاشتراك ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في **جواب** السؤال الذي أورده لجواز أن لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه اهـ. سم.
(قوله: واعترض إلخ) اعترض أيضا بأنه لا يتأتى الاحتجاج به إلا من يقول بعدم جريانه في العقليات كالغزالي بخلاف من يقول بجريانه فيها كما رجحه المصنف من أن المطلوب فيها اليقين كما ذكره الإمام الرازي وغيره فلا يتأتى الاحتجاج بأنه لا يفيد." (١)

"لا يعلل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي.

(أو حكما شرعيا) سواء كان المعلول حكما شرعا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أم كان أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقيل لا تكون حكما؛ لأن شأن الحكم أن يكون معلولا لا علة، ورد بأن العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره (وثالثها) تكون حكما شرعيا (إن كان المعلول حقيقيا) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو وصوابه أن يزاد لفظه بعد قوله وثالثها وذلك أن في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا وعلى الجواز الراجح هل يجوز تعليل الأمر الحقيقي بالحكم الشرعي؟ قال في المحصول الحق الجواز فمقابله المانع من ذلك مع تجويزه تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسألة.

(أو وصفا (مركبا) وقيل لا؛ لأن التعليل بالمركب يؤدي إلى محال فإنه بانتفاء جزء منه تنتفي عليته فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل؛ لأن انتفاء الجزء علة لعدم العامة قلنا لا نسلم أنه علة وإنما هو عدم شرط فإن كل جزء شرط ولو سلم أنه علة ـــــــQقوله: لا يعلل الحكم الشرعي إلخ) لأنه لا دخل للأمور اللغوية في الشرع

(قوله: أم كان أمرا) عبر به دون الوصف؛ لأن المعلول قد يكون على غير وصف (قوله: كتعليل حياة الشعر) أي كتعليل ثبوت الحياة للشعر ليكون المعلل نسبة وحكما ثم لا يخفى أنه لا يلزم على حياة الشعر عدم تأثره بالمنافر كالإحراق والقطع مثلا لما أن ذلك الإحساس بالعصب المنبث ولا عصب فيها ولذلك لا إحساس للعظم وما نحسه ألم الأسنان والأضراس مع أنها من قبيل العظم على الراجح عند المشرحين، ففي الحقيقة الإيلام إنما هو مع المادة المحتبسة تحتها بسبب الانضغاط ودفع

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢/٢٥٦

الطبيعة للجسم الغريب أما على أنها من نوع الأعصاب فلا **إشكال كما** أوضحنا ذلك في شرح منظومتنا التي في علم التشريح (قوله: هذا مقتضى) أي قوله تكون إلخ (قوله: والتفصيل) أي بين أن يكون المعلول حقيقيا أو شرعيا، فإن كان حقيقيا امتنع وإن كان شرعيا جاز

(قوله: أو مركبا) معطوف على لغويا فهو من مدخول الخلاف السابق والأولى أمرا مركبا ليشمل ما إذا كانت العلة مركبة من أحكام شرعية كتعليل حياة الشعر بحله بالنكاح وحرمته بالطلاق (قوله: إلى محال) أي محال عقلي (قوله: فإنه) أي المركب لا التعليل به (قوله: تنتفي عليته) أي كونه علة فإنه موقوف على وجود الكل (قوله: يلزم تحصيل الحاصل) أي وهو إعدام المعدوم ورد زيادة على ما رد به الشارح بأن هذا اللزوم إنما يأتي في العلل العقلية لا المعرفات وكل من الانتفاءات هنا معروف لعدم العلية ولا استحالة في اجتماع معرفات على شيء واحد اهـ. زكريا.

(قوله: لأن انتفاء الجزء) أي والحكم يدور مع علته وجودا أو عدما فكلما انتفى جزء انتفت معه العلة (قوله: قلنا لا نسلم أنه) أي انتفاء الجزء مطلقا (قوله:، وإنما هو عدم شرط) أي فلا نسلم أنه علة هذا هو المقصود من **الجواب** الأول إذ لا يلزم منه دفع تحصيل الحاصل؛ لأن الشرط يؤثر أيضا بطريق العدم والدافع لذلك إنما." (١)

"(عدمي) كما هو قول المتكلمين وسيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب ففي جواز تعليل الثبوتي به الخلاف كذا قال الإمام الرازي والآمدي لكن تقدم في مبحث المانع التمثيل للوجودي بالأبوة وهو صحيح عند الفقهاء نظرا إلى أنها ليست عدم شيء ومرجع القياس إليهم فلا يناسبهم أن يقال فيه والإضافي عدمي.

(ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) كما في تعليل الربويات بالطعم أو غيره ويفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة لقوله (فإن قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي و) صاحبه محمد (بن يحيى يثبت الحكم) فيها (للمظنة وقال الجدليون لا) يثبت إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة يجوز له القصر في سفره هذا.

(و) العلة (القاصرة) وهي التي لا تتعدى محل النص (منعها قوم) عن أن يعلل بها (مطلقا والحنفية) منعوها (إن لم تكن ثابتة (بنص أو إجماع) قالوا جميعا لعدم فائدتها وحكاية القاضي أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار إلى ذلك المصنف بحكاية الخلاف (والصحيح جوازها) مطلقا (وفائدتها معرفة المناسبة) بين الحكم ومحله فيكون أدعى للقبول

ـــــــلها في الخارج (قوله: ففي جواز تعليل إلخ) كتعليل ولاية الإجبار بالأبوة (قوله: نظرا إلى أنها ليست عدم شيء) لأن المراد بالوجودي ما ليس عدم شيء (قوله: أن يقال فيه) أي في القياس وهو على حذف مضاف أي في مبحث القياس أو في باب القياس

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢/٢٧٦

(قوله: أو غيره) أي كالثمنية في الأثمان (قوله: ويفهم من ذلك إلخ) ينظر ما وجه الفهم منه فإن قول المصنف بما لا نطلع على حكمته صادق بأن لا يكون هناك حكمة أصلا أو تكون ولم نطلع عليها لكن لو ضم ما هنا قوله: فيما تقدم ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة لفهم ذلك تأمل. (قوله: عند تحقق المئنة) أي الجزم بالعدم فاندفع ما قاله الناصر أن الأولى عند تخلف المئنة على أن المئنة بمعنى العلامة وتحققها تبينها من نفي أو إثبات ولا حاجة لقول الشهاب عميرة أنه على حذف مضاف أي انتفاء المئنة (قوله: يجوز له القصر في سفره هذا) أي على رأي الغزالي وابن يحي الموافق للمعروف عندنا ومثله استبراء الصغيرة إذ حكمة وجوب الاستبراء تحقق براءة الرحم به وهي منتفية فيها؛ لأن البراءة متحققة فيها بدون استبراء وليس ثبوت الحكم في ذلك مطردا بل قد يرجع فيه انتفاؤه كمن قام من النوم متيقنا طهارة يده ولا يكره له غمسها في ماء قليل قبل غسلها ثلاثا خلافا لإمام الحرمين وعلى رأي الغزالي من ثبوت الحكم فيما ذكر يجوز الإلحاق كإلحاق الفطر بالقصر للمظنة فما مر من أنه يشترط في الإلحاق بالعلة اشتمالها على حكمة شرط للقطع بجواز الإلحاق

[العلة القاصرة]

(قوله: منعها قوم) معنى المنع في جانب النص أنه لا يجوز أن يراد بها النص لا أنه إذا ورد بها النص يقال هذه ممنوعة إذ منع النص بعد وقوعه لا يستقيم (قوله: كما أشار إلى ذلك) أي الاعتراض (قوله: مطلقا) أي ثبتت بنص أو إجماع أولا.

وأورد الشهاب أن الثابتة بالنص أو الإجماع لا يمكن إنكارها قال سم وهو **إشكال وارد** ويمكن **الجواب** بأن المراد أنهم يمنعون عليتها ويتأولون النص الدال عليها تأمل (قوله: قالوا جميعا) أي المانعون المطلقون وغيرهم (قوله: لعدم فائدتها) يأتي **جوابه** (قوله: كما أشار إلى ذلك) أي الاعتراض على القاضي أبي بكر (قوله: وفائدتها معرفة المناسبة) أي فليست الفائدة منحصرة في التعدية وهو إشارة إلى **الجواب** عن احتجاج المانعين للتعليل بها بعدم فائدتها (قوله: بين الحكم) كحرمة الخمر وقوله ومحله أي كونه خمرا (قوله: فيكون أدعى للقبول) أورد أن «أفضل العبادات أحمزها» ومعرفة المناسب تؤدي إلى التخفيف والتعبد بعدمها أفضل." (١)

"في الدليل من حيث العلة أو غيرها (منها تخلف الحكم عن العلة) بأن وجدت في صورة مثلا بدون الحكم

ـــــــQالمعارضة من أقسام الاعتراض؛ لأن مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله، قلنا: هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله اهـ.

(قوله: في الدليل) المراد به القياس وبالغير أركانه كالفرع، والأصل مثلا وقال شيخ الإسلام الأوضح علة كان الدليل أو غيرها اهـ.

وفيه أن الدليل الذي هو القياس لا يكون علة (قوله: منها تخلف الحكم عن العلة) مثاله أن يقول الشافعي من لم يبيت النية في صوم واجب يعرى أول صومه عن النية فلا يصح فينقضه الحنفي بصوم التطوع فإنه يصح بلا تبييت فقد وجدت

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢٨٢/٢

العلة وهي العري عن النية بدون الحكم، وهو عدم الصحة ثم إن إطلاقه التخلف يصدق بوجود مانع وفقد شرط وغيرهما وإطلاقه العلة يصدق بالمنصوصة قطعا والمنصوصة ظنا والمستنبطة والحاصل من ذلك تسعة أقسام؛ لأنها الخارجة من ضرب ثلاثة في ثلاثة لكن النقض إنما يأتي فيما أمكن فيه منها قال الناصر، وهو مشكل في المنصوصة إذ القدح فيها بذلك رد للنص إلا أن يقال التخلف في صورة ناسخ للعلية، وفيه إشكال من وجه آخر، وهو أن القدح أعم من أن يرد جميع الأقوال التي في العلة، وفي ذلك تخطئة الإجماع على أن العلة أحدها إلا على القول بجواز إحداث قول ثالث إذا أجمع على قولين مثلا اهـ.

أقول **الإشكال الأول** منصوص في التلويح وعبارته هكذا: ذهب بعضهم إلى أن النقض غير مسموع على العلل المؤثرة؛ لأن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع، ولا يتصور المناقضة فيه **وجوابه** أن ثبوت التأثير قد يكون ظنا فيصح الاعتراض بالنقض إلى آخر ما قال وقال سم إن العلة، وإن كان نصها قطعي المتن والدلالة فإن النص المذكور، وإن أفاد القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرده، أو مطلقا هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع، فإن فرض أن النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كأن قال: العلة كذا بمجرده، ولا مانع له، ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به.

قال، وأما **الإشكال الثاني فجوابه** أنا لا نسلم أن في ذلك تخطئة الإجماع؛ لأنه بالتخلف في بعض الصور يستبين أنه اعتبر على كل مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطا أو شطرا؛ لأن أهل الإجماع إذا اتفقوا على أن العلة أحدها وسلموا تخلف الحكم في المادة المخصوصة فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدها شيئا آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة فتكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الأمر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول أنه معتبر لا أنه بمجرده هو المعتبر فيكون الموجود من الإجماع هو الإجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الأمور المذكورة في تلك الأقوال بالكلية، ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور." (١)

"وقيل على المستدل بيان عدمهما ليظهر دليله (ولا يكلف) المعترض بالإجمال (بيان تساوي المحامل) المحقق للإجمال لعسر ذلك عليه (ويكفيه) في بيان ذلك حيث تبرع به (أن الأصل عدم تفاوتها) وإن عورض بأن الأصل عدم الإجمال (فيبين المستدل عدمهما) أي عدم الغرابة والإجمال حيث تم الاعتراض عليه بهما بأن يبين ظهور اللفظ في مقصوده كما إذا اعترض عليه في قوله الوضوء قربة فلتجب فيه النية بأن قيل الوضوء يطلق على النظافة وعلى الأفعال المخصوصة فيقول حقيقته الشرعية (الثاني) (أو يفسر اللفظ بمحتمل) منه بفتح الميم الثانية (قيل أو بغير محتمل) منه إذ غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة ولا محذور في ذلك بناء على أن اللغة اصطلاحية ورد بأن فيه فتح باب لا ينسد (وفي قبول دعواه الظهور في مقصده) بكسر الصاد (دفعا للإجمال لعدم الظهور الآخر خلاف) أي لو وافق المستدل المعترض بالإجمال على عدم ظهور اللفظ في غير مقصده وادعى ظهوره في مقصده فقيل يقبل دفعا للإجمال الذي هو خلاف الأصل

ـــــــQقوله: وقيل على المستدل بيان عدمهما) أي بعد استفسار المعترض وقبل بيانه لهما (قوله: وإن عورض) أي هذا

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٣٤٠/٢

الأصل بمثله من قبل المستدل وهو أن الأصل إلخ (قوله: فيبين) الفاء جواب شرط مقدر أي وإذا بينهما المعترض لما تقرر من أنهما عليه فيبين إلخ أو هو مفرع على قوله والأصح (قوله: حيث تم الاعتراض عليه بهما) أي ببيانهما (قوله: بأن يبين ظهور اللفظ في مقصوده) أي ينتقل عن لغة أو عرف أو بقرينة (قوله: كما إذا اعترض إلخ) مثال للإجمال (قوله: يطلق على النظافة) أي لغة قال الجوهري الوضاءة الحسن والنظافة تقول منه وضوء الرجل أي صار وضيئا وتوضأت للصلاة وبهذا اندفع ما قيل إن الذي يطلق على النظافة حقيقة هي الطهارة وإطلاق ذلك على الوضوء كأنه باعتبار التعبير عنه بالطهارة لكونه من أفراد الطهارة وماصدقاتها (قوله: أو يفسر اللفظ إلخ) هذا وإن لم يدفع الغرابة والإجمال إلا أنه يتبين به مقصود المستدل الذي هو المراد وذلك لأن المقصود من دفع الإجمال والغرابة بيان معنى اللفظ الذي أراده المستدل (قوله: قيل وبغير محتمل) هو من قبيل العطف التلقيني ولا ضرورة إلى جعل الواو فيه بمعنى أو فقول شيخنا الشهاب أن الواو فيه بمعنى أو فيه نظر اهـ. سم.

(قوله: بناء على أن اللغة اصطلاحية) أي بوضع البشر (قوله: ورد) أي هذا القول المسوغ لتفسير اللفظ بغير محتمل (قوله: فتح باب لا ينسد) لصحة إطلاق أي لفظ على أي معنى على هذا (قوله: في مقصده) أي غير المعنى والجواب الذي قبله فيه بيان مراد المستدل على التعيين وبهذا يندفع الإشكال بأن هذا الجواب الثالث يعود على ما قبله وهو قوله أو يفسر اللفظ إلخ بالإبطال إذ هذا أخص من ذاك وإذا كان يحصل الجواب بالأعم فلأن يحصل الجواب بالأخص بالأولى وحاصل الجواب أن ذاك فيه بيان المراد مع التعيين وهذا فيه ظهور مقصد المستدل لكن مع عدم التعيين (قوله: بكسر الصاد) اسم مكان وبفتحها مصدر (قوله: دفعا للإجمال) أشار به إلى أن دليل دعواه الظهور كأن يقول هو غير ظاهر في غير مقصدي اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا في مقصدي لزم الإجمال أما إذا جعل دليلها النقل أو القرينة فيقبل جزما كما يعلم مما قدمته اهـ زكريا.

قال سم لا يقال الاستدلال بلزوم الإجمال لا ينهض مع كون الغرض أن المعترض يدعي الإجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لأنا نقول المراد أن يحتج على بطلان هذا اللازم بأنه خلاف الأصل كما أشار إليه الشارح بقوله الذي هو خلاف الأصل ولكنه تركه الشارح لظهوره (قوله: لعدم الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والأظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد من قوله لعدم الظهور إلخ أن عدم الظهور في الآخر أمر مسلم بينهما وذلك لأن المعترض ادعى الإجمال وتساوي المحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور في أحد المحملين وخالفه في الآخر الذي زعم أنه مقصوده وبهذا يتضح لك قول الشارح أي." (١)

"أي بما علم مجيء الرسول به من عند الله ضرورة أن الإذعان والقبول له والتكليف بذلك وإن كان من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية بالتكليف بأسبابه كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالإيمان (إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر) عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا حتى يكون المنافق مؤمنا فيما بيننا كافرا عند الله تعالى قال تعالى ﴿إن المنافقين في الدرك

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٢/٣٧٥

الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا﴾ [النساء: ١٤٥] (وهل التلفظ) المذكور (شرط) للإيمان (أو شطر) منه (فيه تردد) للعلماء.

(والإسلام إعمال الجوارح) من الطاعات كالتلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير

ـــــــــأن المنفي الإيمان الكامل المصاحب للمراقبة إذ لولا حجاب الغفلة ما عصى أو أنه إن استحله فإنه يرتد والعياذ بالله فيرتفع إيمانه وما يقال إنه يرفع ثم يرجع له ليس بشيء لأنه يلزمه عليه أنه إن مات متلبسا بالمعصية يموت كافرا ولا قائل به (قوله: أي بما علم مجيء الرسول به) يشكل ذلك بالنسبة لأبي لهب ونحوه ممن جاء الوحي بأنه لا يؤمن فإنه مكلف قطعا بتصديقه في خبره ومن جملة خبره عدم إيمانه فكيف يمكنه تصديقه في أنه غير مصدق فإن إذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر محال فهو تكليف بالممتنع الذاتي مع الاتفاق على منعه وأيضا إيمانه بأنه لا يؤمن عين الكفر فيكون مأمورا بالكفر وهو إشكال صعب شهير.

وأجاب السيد في شرح المواقف بما حاصله أن الإيمان الإجمالي في حقه غير مستلزم للمحال وإنما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى وإخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح ﴿أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن﴾ [هود: ٣٦] اهـ.

قال عبد الحكيم ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لأن وصول ذلك الإخبار إليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن اهـ.

قال الخيالي وقد يجاب أيضا بأنه يجوز أن يكون الإيمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده إذ فيه اختلاف في الإيمان بحسب الأشخاص اهـ. أي والإيمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الأشخاص وأيضا يلزم على هذا الجواب أن بعض تكذيب الوحي ليس بكفر ضرورة صحة الإيمان بدونه كيف وكل تكذيب له فهو كفر غير مباح وأن عموم تصديقه واجب قال عبد الحكيم وقد يجاب أيضا بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الإخبار تأمل اهـ.

وبالجملة فالإشكال صعب (قوله: والتكليف إلخ) مبتدأ خبره قوله بالتكليف بأسبابه وهذا جواب عما يقال إن التصديق من مقولة الكيف ولا تكليف إلا بما هو من مقولة الفعل وحاصل الجواب أن التكليف إنما هو بتحصيل تلك الكيفية وذلك بمباشرة الأسباب إلخ.

ولا يخفى أنه بعد تفسير التصديق بالإذعان والقبول يكون من قوله الانفعال إن فسر الإذعان والقبول بتأثير النفس بذلك فإن فسر بربط القلب على ما علم مجيء النبي - صلى الله عليه وسلم - كانا من مقولة الفعل وحينئذ لا ورود للسؤال ولا احتياج للجواب (قوله: ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين) هذا الكلام محله في كافر أصلي يريد الدخول في الإسلام وأما أولاد المسلمين فهم مؤمنون قطعا ولا يجري فيهم هذا الخلاف فتجري عليهم الأحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا حيث: لا إباء (قوله: النطق بالشهادتين) قال بعض أشياخنا من المالكية إن المدار عندهم على أي لفظ وجرى عليه الأبي مخالفا لشيخه

ابن عرفة المشترط اللفظ المخصوص وهو موافق لنا في ذلك (قوله: شرط للإيمان) هو ما عليه جمهور المحققين لدلالة النصوص على أن محل الإيمان هو القلب فلا يكون الإقرار الذي هو فعل للسان داخلا فيه.

(قوله: إعمال الجوارح) مصدر أعمل والعمل هو الفعل عن رؤية فمن ثم." (١)

"الدار لا يرجع الدافع بما دفع، إذ المدعي يزعم: إني آخذ حقي "، واستظهر أن يكون زعم المدعى عليه معتبرا أيضا فيكون للمدعي حق الرجوع عليه في هذه الصورة.

وما استظهر ينافيه المعقول والمنقول: أما المعقول: فلأن موضوع كلام رشيد الدين فيما بين أحد المتصالحين والآخر، لا فيما بينه وبين الأجنبي، فلا يمكن اعتبار زعم كل من المتصالحين، لتنافيهما.

وأما المنقول: فلأن ما جاء في فتاوى رشيد الدين موافق لما جاء في معتبرات كتب المذهب، وقد نقل صاحب جامع الفصولين نفسه، في الفصل العشرين، عن الهداية ما ينطبق على ما في فتاوى رشيد الدين، ولفظه: " ادعى نكاحها، وهي تنكر فصالحته على مال ليترك دعواه جاز خلعا في جانبه، بناء على زعمه، وبذلا للمال لدفع الخصومة في جانبها. ولو ادعت هي عليه نكاحها فصالحها على مال يدفعه هو إليها لم يجز ". فقد اعتبر صاحب الهداية، فيما بين المتصالحين، زعم المدعي، فحين كان الزوج هو المدعي وكان دافع البدل هو الزوجة صح الصلح على أنه خلع، وحين كانت هي المدعية وكان دافع البدل هو الزوج لم يصح الصلح اعتبارا لزعمها، لأنها ليست صاحبة حق النكاح حتى يجوز أخذها البدل اعتياضا عنه في زعمها، فإن الحل والحرمة في النكاح عائدان للزوج شرعا، ولذا لو اعترفت الزوجة بطلاق، ولو ثلاثا، أو برضاع لا يلتفت إليها (ر: الدر المختار وحاشيته رد المحتار، كتاب الرضاع) ولم ينظر في هذه الصورة الأخيرة إلى زعم الزوج المقتضي لتصحيح الصلح، باعتبار أنه دفع البدل لقطع خصومة المدعية ورفع النزاع، وذلك لأن الزوج مدعى عليه وزعمه غير معتبر، وهذا يشهد بانطباق ما في فتاوى رشيد الدين على ما في كتب المذهب، فاندفع بهذا إشكال صاحب جامع الفصولين المتقدم.

وقد أجاب الرملي، في حاشيته على جامع الفصولين، عن استشكال صاحب جامع الفصولين المتقدم بجواب منقوض غير صحيح، حيث ذكر أن المدعي في تلك الصورة إذا دفع بدل الصلح وأخذ الدار لا يكون هذا الصلح في." (٢)

"لكن نقل في جامع الفصولين، في أوائل الفصل الحادي عشر، هذا الإشكال عن صاحب القنية وأنه أجاب عنه بأن في رد مثل هذه البينات حرجا فتقبل دفعا للحرج. انتهى موضحا.

وقد نقل في معين الحكام، في الباب الثامن عشر منه في القضاء بغلبة الظن، عن القرافي المالكي ما لفظه: " اعلم أن قول العلماء إن الشهادة لا تجوز إلا بالعلم ليس على ظاهره، فإن ظاهره يقتضي أنه لا يجوز أن يؤدي الشاهد إلا ما هو قاطع به، وليس كذلك، بل حالة الأداء دائما عند الشاهد الظن الضعيف في كثير من الصور، بل المراد بذلك أن يكون أصل

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن العطار ٤٧٦/٢

(٢) شرح القواعد الفقهية أحمد الزرقا ص/٧٠

المدرك علما فقط، فلو شهد بقبض الدين جاز أن يكون الذي عليه الدين قد دفعه فتجوز الشهادة عليه بالاستصحاب الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف، وكذلك الثمن في البيع يشهد به مع احتمال دفعه، ويشهد في الملك الموروث لوارثه مع جواز بيعه بعد أن ورثه، ويشهد بالإجارة ولزوم الأجرة مع جواز الإقالة بعد ذلك بناء على الاستصحاب. والمحقق في هذه الصور كلها وشبهها إنما هو الظن الضعيف، ولا يكاد يوجد ما يبقى فيه العلم إلا القليل من الصور، منها: النسب والولاء فإنه لا يقبل النقل فيبقى العلم على حاله، ومنها: الوقف إذا حكم به حاكم، أما إذا لم يحكم به حاكم فإن الشهادة إنما فيها الظن فقط، فإذا شهد بأن هذه الدار وقف احتمل أن يكون حاكم حنفي حكم بنقضه ". انتهى.

وهو كلام وجيه جدا مؤيد لجواب صاحب القنية.

(تنبيه:)

الشهادة باليد المنقضية لا تقبل، وعلى الملك المنقضي تقبل، فلو ادعى أحد على آخر بأن العين التي في يد المدعى عليه كانت في يد المدعي حتى أخذها ذلك منه بلا حق فيطلب إعادتها إليه، وأقام بينة شهدت بأنها كانت في يده، لا تقبل حتى يشهدا أن المدعى عليه أخذها منه بلا حق فحينئذ يقضى بإعادتها إليه فقط، لا بالملك، وهذا يسمى: قضاء ترك.

وإنما لم تقبل الشهادة باليد المنقضية كما قبلت على الملك المنقضي لأنها." [1]

"لم يشترطا شيئا لم تسمع دعواه، ولا يجاب طلبه، لأن الثمن كان واجبا كله بالعقد، فلا يقضى بسقوط شيء منه بحكم الظاهر، لأن الظاهر لا يصلح حجة لإبطال ما كان ثابتا. والحاصل أن البائع بدعواه هذه ينكر قيام المشتري بما يقتضيه العرف، وذلك منه لا يصادم العرف.

يجب التعرض هنا لإشكال يرد على جواب هذا الإشكال، وهو ما ذكروه في المهر من أن المدخول بها إذا ادعت كل المهر على الزوج أو ورثته وادعى الزوج أو ورثته دفع شيء لها من المهر، يقال لها: إما أن تقري بما تعجلت وإلا قضينا عليك بما تعورف تعجيله.

جواب هذا: هو أن عرف التجار المذكور جار على التقسيط والتنجيم، لا على القبض فعلا، بل إن القبض فعلا قد يقع وقد لا يقع، بخلاف مسألة المهر المذكورة فإنها معللة بأن العرف جار على أنها لا تسلم نفسها حتى تتعجل شيئا من المهر.." (٢)

"الأمر والواقع، ولكن لا يقول بالنسخ إلا بعد رجحانه عنده، وثبوته في ظنه، ولا خصوصية في هذا للنسخ، بل تخصيص العام، وتقييد المطلق وما شاكل ذلك من وجوه الاستدلال في محل الخلاف كذلك، فإن لم تثبت في نفس الأمر، فهي ثابتة في ظن المجتهد للمرجع الذي عنده، قال أبو إسحاق الشاطبي في "الموافقات عند الكلام على أصل مالك من اتباع العمل وتقديمه على الخبر ما نصه: وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر؛ إذ كانوا يأخذون بالأحدث وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، روي عن ابن شهاب أنه قال: أعيي الفقهاء

(١) شرح القواعد الفقهية أحمد الزرقا ص/١٢٣

(٢) شرح القواعد الفقهية أحمد الزرقا ص/٢٤٠

وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه، وهذا صحيح، ولما أخذ مالك بما عليه الناس، وطرح ما سواه، انضبط له الناسخ والمنسوخ على يسر والحمد لله.

وجوابه:

ظاهر من زيادة الباحث لفظ عنده وفي ظنه ومرادي من نفي ثبوت النسخ بقول المجتهد تبعا لابن الحصار أنه لا يثبت حجة على غيره، فانتفى الإشكال. وقد حكى الآمدي في "الإحكام" الإجماع على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، فكيف بغيره، ولا يخفاكم أن من ادعى نسخ آية من كتاب الله، فقد أبطل العمل بها وبما شرعته للأمة، وأزال حكمها، وهذا مقام صعب لذلك اشترط العلماء في قبول القبول بالنسخ شروطا عشرة قررت في محلها، ولهذا قال الزهري: أعيي العلماء أن يعرفوا الناسخ والمنسوخ إلخ ما سبق لكم.

ونظير ما قررنا عمل أهل المدينة الذي استدللتم به تبعا للشاطبي على ثبوت النسخ، فإن مالكا يقدم العمل على خبر الواحد، لم تقدم لنا في مبحث العمل المدني في أصول مذهب مالك من كونه خبر جمع عن جمع وهو أقوى من خبر واحد عن واحد، ولكون أهل المدينة كانوا يشاهدون الأخير من أحواله عليه." (١)

"وهذا الفهم الثاقب من الإمام أحمد- رحمه الله تعالى- ومن أحمد بن سنان الواسطي- رحمه الله تعالى- في رواية ابن أبي حاتم عنه- رحمهما الله تعالى- لتفسير قول الله تعالى: (ألا له الخلق والأمر) هو من التفسير السهل الممتنع، وقد أزال إشكالا يثار في سبب اختلاف علماء الأمصار مع عقد الإيمان على كمال الشرع المطهر وإحكام أحكامه ... وقد طالت في الجواب عنه مطارحات العلماء لتحصيل الجواب، على أن ذلك الاختلاف غير قادح في الدين، ولا في علماء الشرع المجتهدين المختلفين، بدءا من سؤال أبي حيان التوحيدي، المتوفى سنة (٤١٤ هـ) والجواب عنه لمسكويه، المتوفى سنة (٤٢١ هـ) كما في كتابهما: " الهوامل والشوامل ": (ص: ٣٢٨- ٣٣٢) .

ومرورا بكلمات العلماء الكاشفة لوجه الحق في الجواب. منهم: ابن قتيبة في: " تأويل مشكل القرآن ": (ص: ٤٠- ٤٢) ، والداني في: (الجامع. ص ٤٧ " وابن الجزري في: " النشر ١/ ٤٩ " وأبو حيان في: " البحر المحيط: ٣/ ٣٥٥ " والشاطبي في: " الموافقات: ٣/ ٨٥- ٨٧ " وابن تيمية في: " الفتاوى: ١٣/ ٣٩١- ٣٩٢ " و " اقتضاء الصراط المستقيم: ص ٣٧- ٣٩ " و " رفع الملام عن الأئمة الأعلام " وغيرها له.

والسيوطي في كتابه: " جزيل المواهب في اختلاف المذاهب " والشوكاني في: " الأجوبة الشوكانية على الأسئلة الحفظية "..". (٢)

"والقاعدة المقررة عند الفقهاء "جواز ارتكاب أدنى المفسدتين لدرء أعلاهما" والقاعدة الأخرى "احتمال المفسدة المرجوحة لتحصيل المصلحة الراجحة" ولم تزل هاتان القاعدتان دستور الساسة المهرة في كل العصور، وقد اتفقت على صحتهما الأمم.

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي الحَجْوي ٥٦٠/٢

(٢) المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد بكر أبو زيد ٨٧/١

وقد قال الله تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ (١).

وأباح الله تعالى النطق بكلمة الكفر للتخلص من الأذى، إذا اطمأن القلب بالإيمان.

وقال ابن حجر: روينا في مسند الروياني وغيره بإسناد صحيح عن أبي ذر أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال له: "كيف ترى جعيلا؟ " قال: كشكله من الناس، يعني المهاجرين. قال: "فكيف ترى فلانا؟ " قال: سيد من سادات الناس. قال: "فجعيل خير من ملء الأرض من فلان". قال: قلت: ففلان هكذا وأنت تصنع به ما تصنع؟ قال: "إنه رأس قومه فأنا أتألفهم به" (٢).

فقد كان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يكرم ذلك الرجل تألفا لقومه دون أن يكون أهلا للكرامة لذاته.

وقد أجاب القاضي عبد الجبار بمنع جواز التقية للرسول، في ما أمر بأدائه، يقول: "ولو كانت مجوزة لم تعظم رتبة النبي، لأنها إنما تعظم لأنه يتكفل بأداء الرسالة، والصبر على كل عارض دونه" (٣).

والمعتمد في **الجواب** أن يقال: إن المهمة الأولى لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – كانت البيان عن الله تعالى. فحيث كانت السياسة لا تتعارض مع البيان، فلا إشكال، كأن يقدم بعض المباح ويؤخر بعضه. ومنه عندي حديث جعيل، المتقدم.

---

(١) سورة آل عمران: آية ٢٨

(٢) فتح الباري ١/ ٨٠

(٣) المغني ١٥/ ٢٨٤." (١)

"خاص لزم طرده في الجميع، كالرمل، والاضطباع، وسائر المسنونات" (١).

وأما **الجواب** الفصل، فإن الخلل لا شك، هو في واحدة أو أكثر، من هذه الحلقات الأربع.

فالحلقة الأولى: صحيحة ولا نظير فيها.

وأما الثانية: فإنه وإن اختلف الأصوليون في دلالة الأمر على الوجوب، فلا **إشكال في** أن الصلاة والحج واجبان، ولكنهما يشتملان على أفعال مندوبة كثيرة، ولا يمكن إيقاعهما على الواجب مفصولا من المستحبات، إلا بتكلف كثير.

وأما الثالثة والرابعة: ففيهما نظر.

فأما الحديث الأول: وهو قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: "صلوا كما رأيتموني أصلي" فهو في قصة وفود مالك بن الحويرث ورفاقه، على النبي – صلى الله عليه وسلم –. في آخر العهد المدني. وقد أورد قصة وفوده أكثر أصحاب كتب الحديث المشهورة دون قوله – صلى الله عليه وسلم – لهم: "صلوا كما رأيتموني أصلي" وهذه الزيادة ذكرها البخاري وأحمد والدارمي دون غيرهم.

---

(١) أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية سليمان الأشقر، محمد ١/ ٢٠٧

وفي أكثر روايات البخاري وأحمد ذكرت القصة بدون هذه الزيادة وهي دائرة على أبي قلابة. والزيادة من الثقة مقبولة. ونصه في إحدى روايات البخاري كما يلي:

قال البخاري: حدثنا مسدد، حدثنا إسماعيل، حدثنا أيوب، عن أبي قلابة، عن أبي سليمان مالك بن الحويرث، قال: "أتينا النبي – صلى الله عليه وسلم – ونحن شببة متقاربون. فأقمنا عنده عشرين ليلة. فظن أنا اشتقنا أهلنا، وسألنا عمن تركنا في أهلنا، فأخبرناه. وكان رقيقا رحيما، فقال: ارجعوا إلى أهليكم فعلموهم

---

(١) السبكي: القواعد ق ١١٦ ب.." [(١)]

"وهذه التفرقة بين الحكمة والعلة والسبب اصطلاح حادث، أما القدماء فقد استعملوا الحكمة مرادفة لقصد الشارع أو مقصوده، فيقولون: هذا مقصوده كذا، أو حكمته كذا، فلا فرق، وإن كان استعمالهم للفظ الحكمة أكثر من استعمالهم للفظ المقصد. قال الونشريسي١: " ... الحكمة في اصطلاح المتشرعين: هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها"٢.

وقد يبدو في هذا الكلام شيء من **الإشكال** – كما يقول الدكتور الريسوني وهو: هل المشقة حكمة ومقصود؟ **والجواب**: إن الكلام فيه حذف، ومراده: أن رفع المشقة عن المسافر هو مقصود الحكم وحكمته، وقد نبه على هذا الأصولي الحنفي شمس الدين الفناري٣ حيث قال: "أما ما يقال في رخص السفر: أن السبب السفر، والحكمة المشقة، وأمثاله، فكلام مجازي، والمراد أن الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر"٤.

ويؤكد الدكتور بدران أبو العينين بدران هذا التطابق بين مقصود الحكم وحكمته في اصطلاح الفقهاء فيقول: "على أن جمهور الفقهاء كانوا يذهبون في اجتهاداتهم إلى أن ما شرعه الله من أحكام، لم يشرعه الله إلا لمصلحة جلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم، فلهذا كانت تلك المصلحة هي الغاية المقصودة من

---

١ – أحمد بن يحي بن عبد الواحد، فقيه أديب خطيب مالكي وانظر ترجمته في شجرة النور الزكية ١/٢٧٤.

٢ – المعيار ١ / ٣٤٩.

٣ – محمد حمزة الفناري، فقيه أصولي حنفي (ت ٨٣٤) .

٤ – فصول البديع في أصول التشريع ٢ / ٣٧١ عن نظرية المقاصد ص ٢١.." [(٢)]

"يكون نتيجة لها ونتيجة الشيء غير الشيء فيكون الإثبات غير القياس وليس بحقيقة له بل هو أمر متوقف على نتيجته.

والجواب الصحيح إذن هو ما صرح به بعض المحققين من أن هذا التعريف

---

(١) أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية سليمان الأشقر، محمد ١/٢٩٧

(٢) رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة (صلى الله عليه وسلم) محمد طاهر حكيم ص/٢٠٣

مراعى فيه قيد محذوف من أوله مقدر ذكره وتقديره: دليل ذو إثبات أي: دليل مثبت حكم الأصل فى الفرع للاشتراك فى العلة.

المناقشة الثانية: أن هذا التعريف يستلزم الدور فيكون تعريفا باطلا ووجه

استلزامه الدور: أن إثبات مثل الحكم فى الفرع هو نتيجة القياس وثمرته.

ونتيجة الشىء تتوقف عليه. فيكون الإثبات متوقفا على القياس فجعله

جنسا أو جزءا فى حد القياس وتعريفه يقتضى توقف القياس على ثبوته فيلزم الدور.

ولك أن توجه هذا الاستلزام بعبارة قد تكون أوضح وأصح وأجود وأدق

فتقول: إن القياس يتوقف على الإثبات: لأنه تعريف له والمعرف يتوقف على التعريف، وأن الإثبات يتوقف على القياس: لأنه نتيجة له والمتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك فلزم من ذلك أن يتوقف القياس على نفسه وهو وهذه المناقشة أوردها الآمدى وأقرها وزعم: أنها إشكال مشكل لا ميص عنه ولا مخلص منه.

وقد أجاب الإسنوى عنه: بأن الدور إنما يلزم أن لو كان التعريف حدا مع

أنه ليس بحد بل هو رسم، وزعم: أن إمام الحرمين الجويني أشار إلى هذا الجواب في كتاب البرهان.

وهذا الجواب ضعيف بل غير صحيح لأنه مبنى على تسليم أن الإثبات

المذكور نتيجة لقياس وحينئذ فيتوقف الإثبات عليه سواء أكان التعريف المشتمل على هذا الإثبات حدا أم رسما فالدور لا زال لازما وكون التعريف رسما لا يدفع مثل هذا التوقف.

وأجاب بعض الكاتبين بجواب آخر هو: منع أن الإثبات – الوارد فى

التعريف – نتيجة القياس بل نتيجته: ثبوت مثل الحكم فى الفرع الذى يترتب عنى الإثبات وينشأ عنه.

ثم قال وبذلك يتبين أن هذا الإشكال فى غاية الضعف

لأنه: مبنى على أن نتيجة القياس الإثبات مع أنها الثبوت.." (١)

"وهذا الجواب غير صحيح أيضا: لأنه مبنى على أن الثبوت مترتب على

الإثبات وناشئ عنه مع أن العكس هو الصحيح كما ذكرناه وعلى ما سنبنيه ونثبته.

ثم إن بعض المحققين لم يرتضه وزعم: أن التحقيق فى الجواب يقطع النظر

عن كون نتيجة القياس الثبوت أوالإثبات هو: أن هذا التعريف فى أوله حذف تقديره: دليل ذو إثبات كما بيناه فى الجواب الصحيح عن الاعتراض السابق.

ولكن هذا الجواب وإن أفاد فى دفع التباين فلا يفيد فى دفع الدور لأن لفظ

---

(١) المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم علي جمعة ص/٥٨

(إثبات) – مع التقدير – لا زال واردا جزءا فى التعريف ولذلك نقول: إن الجواب الصحيح الذى يدفع هذا الدور ويمنعه هو ما ذكره بعض المتأخرين من الشافعية:

مع أن التوقف الأول أى توقف القياس على الإثبات إنما هو: توقف من حيث التصور فى كل منهما أى: أن تصور القياس الكلى يتوقف على تصور الإثبات الكلى فى أى حكم أي: يتوقف على تصور إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر للاشتراك فى العلة.

وأن التوقف الثانى أى: توقف الإثبات على القياس إنما

هو توقف من حيث التصديق فى كل منهما أى: أن التصديق بالثبوت الخاص

يتوقف على تصور الإثبات الكلى فى أى حكم أى: يتوقف على تصور إثبات

مثل حكم معلوم فى معلوم آخر للاشتراك فى العلة.

وأن التوقف الثانى أى: توقف الإثبات على القياس إنما هو توقف من حيث

التصديق فى كل منهما أى: أن التصديق بالثبوت الخاص يتوقف على التصديق بالقياس الخاص بثبوت الحرمة فى النبيذ مثلا متوقف على التصديق بمقدمات القياس الجزئى أى: على التصديق بثبوت الحكم (الحرمة) فى الأصل وهو الخمر والتصديق بأن: العلة فى هذا الحكم (حكم الأصل) هي الإسكار والتصديق بأن هذه العلة موجودة فى الفرع وهو النبيذ.

فجهة توقف (القياس) على الإثبات مختلفة من جهة توقف الإثبات على

القياس فاندفع الدور وارتفع الإشكال.

هذا وقد بقى ما زعمه الإسنوى: من أن إمام الحرمين الجوينى قد أجاب

عن هذه المناقشة بما ذكره، فنقول: إن هذا الزعم باطل من أساسه وأن المناقشة التى أجاب عنها إمام الحرمين ليس الأمر فيها جاريا على ما فهمه الإسنوى بل حاصله:

أن الإمام قد عبر عن هذا التعريف – أى تعريف القياس بالإثبات – بالحد فقال:

ويحد القياس بالإثبات (أو حد القياس الإثبات) مع أن الإثبات خاصة من خواص القياس ولازم له فكان الواجب عليه التعبير بالرسم دون الحد لأن الحد إنما يكون بالذاتيات لا بالخواص والعرضيات.." (١)

"موارد اختلاف الفقهاء.

٢. النصين ظاهرهما التعارض:

ومثاله من الكتاب قوله تعالى في سورة السجدة: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾ [السجدة: ٥] مع قوله عزوجل في سورة المعارج ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [المعارج: ٤] ، فهذا مشكل، ومن العلماء من تقحم الجواب فقال باجتهاده، ومنهم من توقف، وهذا شأن العالم عند العجز عن التوفيق بين ما ظاهره التعارض، وهو وارد في الأحكام وفي غيرها.

(١) المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم علي جمعة ص/٥٩

فمن الأقوال في رفع الإشكال: أنه في الموضعين يوم القيامة، والمعنى: أن الزمان يطول بحسب الشدائد الواقعة فيه، فيطول على قوم ويقصر على آخرين بحسب الأعمال.

وعن ابن أبي مليكة، قال: سأل رجل ابن عباس عن ﴿يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ قال: فاتهمه، فقيل له فيه، فقال: ما يوم ﴿كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ ؟ فقال: إنما سألتك لتخبرني، فقال: هما يومان ذكرهما الله جل وعز، الله أعلم بهما، وأكره أن أقول في كتاب الله بما لا أعلم [أخرجه جرير في ((تفسيره)) ٢٩/٧٢ بسند صحيح] .." (١)

"فأجاب الإمام أبو عبد الله بن عرفة رحمه الله بما تقدم نصه.

وأجاب الفقيه أبو العباس القباب بما نصه١.

فها قد ظهر إذا أن الذي اعتنى بهذه المسألة، وكاتب فيها، هو أبو إسحاق الشاطبي، وأن المسألة هي المسألة نفسها التي وردت في الأسئلة الثمانية. فهذا دليل أول على أن صاحب السؤالين "أو السؤال" هو الشاطبي. وأقوى من هذا دلالة: تطابق السؤالين هنا وهناك، تطابقا لفظيا، في أهم الفقرات، كما مر.

وأصرح من هذا وذاك، قول الونشريسي: "فأجاب الإمام أبو عبد الله بن عرفة رحمه الله بما تقدم نصه" والذي تقدم نصه هو **جوابه** لصاحب الأسئلة الثمانية وإذا فصاحب الأسئلة الثمانية، هو نفسه صاحب هذه المسألة الموجهة لعلماء فاس "القباب" وإفريقية "ابن عرفة".

والشاطبي نفسه يذكر أنه راسل في مسألة: مراعاة الخلاف٢ جماعة من الشيوخ. ففي الموافقات: ذكر **الإشكال الوارد** في المسألة، ثم قال: "وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم"٣. وفي "الاعتصام" قال: "ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب، وإلى بلاد إفريقية، **لإشكال عرض** فيها من وجهين"٤. ثم أورد استشكاله، بنفس الصيغة التي أوردت نصها عن المعيار في الموضعين.

ثم قال: "فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب والأبعد"٥ إلا أني راجعت بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس ابن القباب رحمة الله عليه، فكتب إلي بما نصه"٦.

---

١ المعيار: ٦/ ٣٨٧.

٢ اقتصر على ذكر هذه المسألة من مراسلته، لأن ذكرها جاء في سياق تعرضه لهذا الموضوع: "مراعاة الخلاف".

٣ الموافقات: ١/ ١٥١.

٤ الاعتصام: ٢/ ١٤٦.

٥ يبدو من عباراته وقرائن أخرى أن "الأقرب"، هو **جواب** القباب، وأن "الأبعد" هو **جواب** ابن عرفة.

٦ الاعتصام: ٢/ ١٤٦.." (٢)

---

(١) تيسير علم أصول الفقه عبد الله الجديع ص/٣٠٤

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني ص/١١٢

"ويمكن أن يفهم من كلامه هذا، ومما ذكره في "الموافقات" من كونه كتب إلى جماعة من الشيوخ، أنه لم يقتصر في مراسلته على ابن عرفة والقباب، وإنما كاتب غيرهم، من علماء فاس وتونس خاصة١.

وأرجع إلى مسألة كون الشاطبي هو صاحب الأسئلة الثمانية الموجهة لابن عرفة. وبالذات إلى السؤال الخامس "المسألة الخامسة"، حيث نجد صاحب الأسئلة في استشكاله قول الغزالي وابن رشد والقرافي بأن من الورع: الخروج من الخلاف، باجتناب ما اختلف فيه نجده يقول: "أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيه اختلافا مقتدي به٢ فالمسائل المجتمع عليها بالنسبة إلى المختلف فيها قليلة، فلذا إذا، قد صار جمهور مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلاف وضع الشريعة. وأيضا فقد صار الورع من أشد الحرج الذي جاءت به الشريعة، من حيث لا تخلو لأحد عبادة ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه"٣.

وفي "الموافقات" نجد الشاطبي يورد ما يلي: "فإن كثيرا من المتأخرين يعدون الخروج عنه٤ -في الأعمال التكليفية- مطلوبا، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها.

ولا زالت منذ زمان أستشكله، حتى كتبت فيها إلى المغرب وإلى إفريقية، فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة٥: أن

---

١ وللتذكير فإن التنبكتي قد سمى -في قوله المتقدم إلى جانب ابن عرفة والقباب- كلا من القاضي الفشتالي. والولي الكبير ابن عباد. فأما مكاتبته لابن عباد فسيأتي ذكرها في هذه الفقرة. وأما مراسلته للقاضي الفشتالي، فلم أقف على شيء منها، إلا أن تكون هي المشار إليها في رد الشاطبي على جواب القباب في مسألة مراعاة الخلاف، حيث قال فيه: "وقد حاول القاضي أبو عبد الله الفشتالي الجواب عن الإشكال بتقرير آخر فقال" المعيار: ٦/ ٣٩١.

٢ الصواب "معتدا به"، أو "يعتد به" كما في نص "الموافقات" الآتي.

٣ المعيار: ٦/ ٣٦٨-٣٦٩.

٤ أي عن الخلاف.

٥ قارن من الآن مع نص المعيار السابق.." (١)

"والجواب على هذا السؤال نجده في المسألة الثامنة، حيث وضع أمام المكلف ثلاثة خيارات، مشروعة كلها:

١- أن يقصد بعمله ما فهمه من قصد الشارع فيه، غير أنه لا ينبغي أن يخلي عمله هذا عن قصد التعبد، حتى لا يغفل عن الله، وحتى لا يخرج عن قصده ما قد يكون جهله من مقاصد ذلك التكليف.

٢- أن يقصد ما عسى أن يكون الشارع قصده، من غير تحديد وهذا أشمل وأكمل من سابقه.

٣- أن يقصد مجرد امتثال أمر الشارع، والخضوع لحكمه. وهذا أكمل وأسلم.

وهو في هذه الحالات كلها، موافق لقصد الشارع، وفي مأمن من مناقضته.

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني ص/١١٣

وأما بقية المسائل١ فهي عبارة عن قواعد تطبيقية، وتطبيقات لما تقدم.

ففي المسألة الرابعة حصر لحالات الموافقة والمخالفة بين المكلف والشارع، وحكم كل حالة. وهي منحصرة في ست:

الحالة الأولى٢: أن يكون المكلف موافقا٣ للشارع: قصدا وفعلا، والعمل على هذه الحالة لا **إشكال في** صحته.

الحالة الثانية: أن يكون مخالفا للشارع: قصدا وفعلا والعمل على هذه الحالة لا **إشكال في** بطلانه.

الحالة الثالثة: أن يكون موافقا للشارع في الفعل، مخالفا له في القصد، وهو لا يعلم بالموافقة الفعلية، فهو آثم في حق الله بسوء قصده، وغير آثم في حق الخلق لعدم إتيانه مفسدة ولا تفويته مصلحة.

---

١ وهي الرابعة، والخامسة، والعاشرة، والحادية عشرة، والثانية عشرة.

٢ انظر التفصيلات والأمثلة التطبيقية في المسألة المذكورة.

٣ في فعله أو تركه.." (١)

"فهذا **جواب** من قائله.

صيغ الرد: قولهم: " ولك رده "، " ويمكن رده "؟ فهذه صيغ رد.

صيغ الترجيح: قولهم: " لو قيل بكذا لم يبعد "، " وليس ببعيد "، أو " لكان قريبا أو أقرب " فهذه صيغ ترجيح.

العمدة: إذا وجدنا في المسألة كلاما في المصنف، وكلاما في الفتوى؟ فالعمدة: ما في المصنف.

وإذا وجدنا كلاما في الباب، وكلاما في غير الباب، فالعمدة: ما في

الباب.

وإذا كان الكلام في المظنة، وفي غير المظنة استطرادا، فالعمدة: ما في المظة.

أدوات الغايات للإشارة إلى الخلاف: ومن اصطلاحاتهم أن أدوات الغايات

" لو " و " إن " للإشارة إلى الخلاف، فإذا لم يوجد خلاف فهو لتعميم الحكم.

ما لا يرد المنقول ولا الصحيح: وعندهم أن البحث، والإشكال، والاستحسان، والنظر لا يرد المنقول، والمفهوم لا يرد الصحيح.

" الأشهر كذا والعمل بخلافه": معنى قولهم: " الأشهر كذا والعمل بخلافه "

تعارض الترجيح من حيث دليل المذهب، والترجيح من حيث العمل، فساغ العمل بما عليه العمل.

" وعليه العمل ": قول الشيخين: " وعليه العمل " صيغة ترجيح.

" اتفقوا – هذا مجزوم به – لا خلاف فيه ": قولهم: " اتفقوا – هذا مجزوم به – لا خلاف فيه " يقال فيما يتعلق بأهل المذهب لا غير.

" مجمع عليه ": قولهم " مجمع عليه " يقال فيما اجتمعت عليه الأئمة.

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني ص/١٤٥

" في صحته كذا، أو حرمته، أو نحو ذلك نظر لا: إذا قالوا: " في صحته كذا، أو حرمته، أو نحو ذلك نظر " دل على أنهم لم يروا فيه نقلا.

" نفي الجواز ": إطلاق الفقهاء " نفي الجواز " حقيقة في التحريم.

وقد يطلق الجواز على رفع الحرج، أعم من أن يكون واجبا، أو مندوبا، أو مكروها، أو على مستوى الطرفين، وهو التخيير بين الفعل والترك، أو على ما ليس بلازم من العقود كالعارية.

"يجوز ": قيل: إن " يجوز " إذا أضيف إلى العقود كان بمعنى الصحة، وإذا أضيف إلى الأفعال كان بمعنى الحل.." (١)

"كان الخادم لها فنفقته على الزوج، وكذا نفقة المؤجر، والمعار في وجه "..

انتهى.

قال المصنف هناك: " وقوله في وجه يدل على أن الأشهر خلافه "..

انتهى، فلهذا لم أذكر

المسألة في الغالب وربما ذكرتها.

٦٧ - وتارة يقول: " فإن فعل كذا فقيل كذا "، ويقتصر عليه كما ذكره في باب صلاة الكسوف، وباب الصلاة على الميت، وباب الهدى والأضاحي، وباب أحكام أمهات الأولاد، وما في آخر باب الإمامة، وآخر الرجعة، وباب أحكام الذمة محتمل لهذا على ما يأتي بيانه في أبوابه.

٦٨ - أو يقول: " فقال فلان كذا "، ويقتصر عليه كما ذكره في آخر باب حكم الركاز.

٦٩ - أو يقول: " ففي الكتاب الفلاني كذا "، ويقتصر عليه كما ذكره في باب الطلاق في الماضي والمستقبل، ويأتي الجواب عن هذا في الأجوبة عن الإشكالات الآتية

في آخر هذه المقدمة.

٧٠ - وتارة يذكر حكم مسألة، ثم يقول في مسألة بعدها: " قيل كذلك.

وقيل لا "، يعني هل حكمها حكم التي قبلها أم لا، أطلق فيه الخلاف، وهو كثير في كلامه.

٧١ - وتارة يطلق الخلاف في مسألة، ثم يقول بعدها: " وكذا قيل في كذا،

وقيل: لا "، كما ذكره في باب الوضوء، وأواخر باب حد الزنا.

٧٢ - وتارة يحكي الخلاف مطلقا عن شخص، أو كتاب، ويقتصر عليه.

والذي يظهر أن هذا ليس من الخلاف المطلق الذي اصطلح عليه المصنف، إذ لا ترجيح للأصحاب في ذلك، وإتيان المصنف بهذه الصيغة يدل على أن الخلاف قوى من الجانبين، ويحتمل أن يكون نقله على صفته.

وعلى كل حال لا بد من ذكر الصحيح من القولين إن تيسر، إذ الخلاف فيه مطلق.

---

(١) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية علي جمعة ص/٦١

٧٣ – وأما إذا قدم المصنف حكما، ثم بعده قولين مطلقين، إما عن شخص، أو كتاب، فإنا لا نعرج على ذلك إذ هو قدم المذهب، وقد نتعرض لذلك لإزالة وهم، والله أعلم.

٧٤ – وتارة يحكي الخلاف مطلقا عن جماعة، أو عن الأصحاب، ولكن على

سبيل الاستشهاد على حكم، كما ذكره في كتاب الصيام، وكتاب الإقرار في ثلاثة مواضع وغيرهما، وينبغي تتبع تلك المسائل وتحريرها.

٧٥ – وتارة يطلق المصنف الخلاف في مسألة في موضع، ثم يطلقه فيها بعينها في." (١)

"على كل حال، الكل خير، والجهاد إذا تعين لا يعدله شيء، أما إذا لم يتعين فطلب العلم أمر مهم، إذ به يعرف كيف يؤدي العبادة المسقطة للطلب، الموصلة إلى مرضات الله –عز وجل–. وأجوبة النبي –عليه الصلاة والسلام– عن سؤال واحد –هو أفضل الأعمال– جاءت متفاوتة من شخص إلى آخر، فيسأل –عليه الصلاة والسلام– عن أفضل الأعمال، فيجيب بجواب، ويسأله آخر يجيبه بجواب آخر، يسأله ثالث وهكذا؛ وسبب ذلك اختلاف أحوال السائلين، فإذا كان الشخص لديه قوة وشجاعة وإقدام، وفي النواحي الأخرى فيه ضعف، في إدراكه وفهمه وحفظه أقل نقول: الجهاد، وإذا كان العكس: شخص عنده قوة في الحفظ وفي الفهم ولديه استعداد لتحمل العلم وفي بدنه شيء من الضعف نقول: عليك بطلب العلم؛ هذا أفضل الأعمال، إذا كان لا هذا ولا ذاك نوجهه إلى النفع الآخر الخاص أو العام المتعدي أو اللازم، وعلى كل حال الأمور تقدر بقدرها، فأما الجهاد إذا تعين، بأن دهم العدو البلد، أو استنفره الإمام أو حضر الصف، فإنه حينئذ لا يعدل عنه إلى غيره، والله المستعان.

يقول: ما الفرق بين كل من العام والخاص والمطلق والمقيد؟ والعموم والخصوص؟

هذه هي المسائل التي نبحثها الآن، لكن قد لا يدرك السائل جواب هذا السؤال؛ لأنه قد يكون في دروس لاحقة، نقول: العام والخاص، والمطلق والمقيد، العام: يأتي ذكره أنه ما يشمل شيئين فصاعدا، وأما الخاص: فهو يشمل شيئا واحدا أو أشياء محصورة.

والمطلق: إذا عرفنا الفرق بين العموم والإطلاق والتقييد والتخصيص انحل لنا كثير من الإشكالات، فالتخصيص: تقليل لأفراد العام والتقييد: تقليل لأوصاف المطلق، وهذا سيأتي كله –إن شاء الله تعالى– بأمثلته وصوره.

شخص سرق من أموال الناس قبل بلوغه، فهل يردها بعد بلوغه؟

نعم، يلزمه ردها؛ لأن هذا ليس من باب التكليف نقول هو ما كلف، هو من باب ربط الأسباب بالمسببات، وجنايات الصبي والمجنون مضنونة.

ذكرتم أن الشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ... تعريف الركن؟." (٢)

---

(١) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية علي جمعة ص/٢٤١

(٢) شرح الورقات – عبد الكريم الخضير عبد الكريم الخضير ٥/٢٥

"ما تكافأ فيه الخلاف بين أئمة الأمصار

المرتبة الخامسة: ما تكافأ فيه الخلاف بين أئمة الأمصار:

والعلم بالتكافؤ هنا ليس علما يقينيا، ولكن المقصود بالتكافؤ أنه لا يوجد فيه قول للجمهور فضلا عما هو فوق ذلك، فنجد أن المحدثين مختلفون، وأن أئمة العراق مختلفون، وأن أئمة الأمصار مختلفون، فيكون الخلاف قد شاع واشتهر ولم ينضبط فيه مذهب للجمهور فضلا عما هو فوق ذلك.

ومن الأمثلة على ذلك: مسألة: أيفطر الصائم بالحجامة أم لا يفطر؟ فإذا استقرأنا المسألة وجدنا أن هناك تكافؤا بين أئمة الأمصار المختلفين فيها، وإذا رجعنا لبعض المصنفات وجدنا أن الخلاف شائع في العراق والحجاز والشام وما إلى ذلك في هذه المسألة، ووجدنا أن ظواهر الأدلة في هذه المسألة كحديث شداد بن أوس: (أفطر الحاجم والمحجوم) -وهو أقوى ما يعتمد عليه من يجعل الحجامة مفطرة للصائم- وجدنا عليه بعض الإشكالات في الثبوت أو في فقه المتن، فما معنى أن الحاجم يفطر إذا كان المحجوم مفطرا للضعف والعلة؟ وهل هذا من باب التعبد؟ وهل يقطع الصوم بمحض علة تعبدية لمثل هذا الوجه؟ وأليس الأصل في المفطرات أنها مبينة كالعلة؟ فترد مثل هذه السؤالات، وإذا جئنا إلى الدليل المقابل وجدنا أن المسالة فيها تكافؤ.

مثال آخر: حكم صلاة تحية المسجد في وقت النهي، فإن هذه المسألة فيها تكافؤ في أدلتها، حتى إن ابن تيمية كان على المذهب، ثم رجع إلى مذهب الشافعي في آخر عمره، وذكر نظرية العام المخصوص والعام المحفوظ في تطبيق الاستدلال، وحتى إن الشوكاني يقول: إنه تردد في هذه المسألة، في جزء له تكلم فيه عن المشتبه من العلم، حتى قال كلمة غريبة، قال: لعله قد يكون من الأنسب أن الإنسان لا يحرص على دخول المسجد في وقت النهي! وهذا الأمر ليس حلا، لكن هذا مما يبين أحيانا درجة التردد في المسألة، وليس القصد هنا أن نجزم أن هذه المسألة أو تلك من المتكافئ، بل إن مسألة التكافؤ مسألة نسبية في الغالب.

والترجيح فيما تكافأت فيه أقوال الأئمة يكون بالتقريب، ولا يجزم بترجيح قول على آخر، وإنما يقال مثلا: وفي المسألة قولان لأهل العلم والأظهر كذا، أو والأقرب كذا، هذا إن كنت ناظرا في أدلتهم، وإن لم تكن ناظرا في أدلتهم وأنت على مذهب فقل: والمذهب عند الحنابلة كذا، وإن كنت من أهل الشافعية فقل: والمسألة فيها قولان والمذهب عند الشافعية كذا، ويوسع فيها على المسلمين، وقد كان مثل هذا الخلاف محل توسعة عند المتقدمين من الأئمة، والتوسعة الفقهية إذا كانت مضبوطة بقواعد الشريعة فإنها رحمة بالأمة، وليس معنى هذا أن المتكافئ من الخلاف يتخير فيه الناظرون فيه أو المقلدون بحسب الهوى، فليس في الإسلام تخير بمحض هوى النفس، بل إما تقليد للكبار، وإما اتباع للدليل.

وهذان الوجهان هما الممكنان دون غيرهما.

وقد يقول قائل: أليس من فقه التيسير أن يتخير الناس ما شاءوا؟

فيقال: هناك فرق بين التيسير وبين هوى النفس، فإن الله سبحانه وتعالى جعل اليسر في الشريعة وجعل هوى النفس في الجاهلية، قال تعالى عن أهل الجاهلية: ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس﴾ [النجم:٢٣]، أما التيسير فهو حال الشريعة الإسلامية.

ومن هنا فقد يسيء البعض أحيانا الفهم ولا يفرق بين هوى النفس وبين التيسير، والقاعدة الشرعية تقول: المشقة تجلب التيسير، فإذا أشكل على المسلمين مسألة وفيها خلاف محفوظ، أي: مشتهر ومعروف، فلا ينبغي أن يضيق فيها؛ بل ينبغي أن يوسع على المسلمين فيها بأقوال الجماهير، وبالأقوال المتكافئة، وهذا ليس على إطلاقه، فإن العلم دائما محكوم بقواعد؛ لأن الذي يوسع على المسلمين بأقوال الجماهير وبالمتكافئ من الأقوال هو فقيه، والفقيه لابد أن يكون عارفا بالمصالح والمفاسد، فإذا اقتضت التوسعة بقول متكافئ في بيئة معينة فلا ينبغي أن يوسع في تلك المسألة.

مثال ذلك: المجتمع هنا -في السعودية- محافظ على ستر الوجه، ويرى أن ستر الوجه واجب، وهذا من حيث الأدلة هو الراجح الصحيح، فهل من الحكمة أن يأتي بعض الناس في هذا المجتمع ويقول: المسألة فيها خلاف، ويردد هذا في آذان العامة، ويقول: من باب التوسعة على المسلمين بالقول المتكافئ أو ما إلى ذلك؟ **الجواب**: لا؛ بل إن المصلحة الشرعية تقتضي أن لا يفتن العامة؛ لأن كثيرا من العوام ربما يتحرك تحت تأثير شيء من الهوى، وليس المقصود بذلك أهل البدع وأهل التيارات الفكرية الخطيرة، بل المقصود الآحاد من العامة الذي قد يتحرك تحت رغبة شخصية وهوى في النفس، إذا: فقه المصالح والمفاسد يمنع بعض الناس عن التحديث ببعض الخلاف، وهذا هو ما جعل عليا رضي الله عنه يقول: "حدثوا الناس بما يعرفون"، وكما قال ابن مسعود: "ما أنت محدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة"، فحيث أدى التحديث بالخلاف إلى فتنة في مجتمع ما فلا ينبغي التحديث به.

إذا: يوسع على العامة من المسلمين في أمصار الإسلام، وأينما وجد المسلمون حتى في غير أمصارهم يوسع عليهم، بأقوال الجماهير، وبالمتكافئ، ما لم يستلزم مفسدة، فإن الشريعة جاءت بدرء المفاسد وتحصيل المصالح.

وقد يقول قائل: إن التحديث بالخلاف فيه مصلحة.

فيقال: نعم، قد يسمى مصلحة لكنها مصلحة أحيانا تكون راجحة، وأحيانا تكون مرجوحة، فحيث كانت راجحة فحدث به، وحيث كانت مرجوحة لوجود مفسدة أعلى فالفقه أن لا تحدث به.

وقد ذكرنا سابقا قول الإمام مالك لما سأله رجل من أهل العراق عن مسألة وقال إنه على قول زيد بن ثابت، فيقال له: يا هذا! إن أهل المدينة لا يعرفون إلا هذا القول فأين خلفت الأدب؟! وذلك حينما قال: إني من أهل العراق، وكذلك الإمام أحمد رحمه الله على ما عرف عنه من الزهد والعبادة والورع وما إلى ذلك، لما سأله سائل عن مسألة في الطلاق، فانصدم الرجل وما ظن أن الأمر يصل إلى أن زوجته تطلق منه، وشق عليه الأمر كثيرا، فراجع الإمام أحمد، فلما اشتد في المراجعة قال له الإمام أحمد: يا هذا! هذه حلقة المدنيين.

أي: من يتفقهون على بعض كلام أهل المدينة وهم في العراق، يعني أن هؤلاء سينقلون لك رأي أهل المدينة، ورأي أهل المدينة أنها لا تطلق، فالإمام أحمد لا يدين الله بهذا القول، فما أحب أن يفتيه به، فقال: يا هذا! هذه حلقة المدنيين.

يعني اذهب إليهم وسيفتونك.

ودخل الإمام أحمد ذات يوم إلى دار بعض أصحابه، فوجد النبيذ في طرف الدار، فقال له بعض التلاميذ الذين كانوا معه: يا أبا عبد الله! هذا النبيذ، أي: أنكر على الرجل، فقال: الرجل سلطان في داره، الكوفيون يفعلونه تدينا.

أي: أن فقهاء الكوفة أحلوا النبيذ وأحلوا شربه، ويرون أنه مما أحل الله، فالدين أحله عندهم، ولاحظ قوله: الرجل سلطان في داره، فإن هذه مقدمة أساسية في الأخلاق العلمية.

إذا: هذا الفقه هو الذي نقصده، وهو أنه لا يوسع على المسلمين لا بالشاذ ولا بالمنكر من الأقوال، وإنما بالأقوال المعروفة تحت قاعدة المصلحة.." (١)

"لغة الترجيح

الجهة الثالثة: لغة الترجيح

ليس للترجيح مصطلح معين يلزم في التعبير، فإن هذا باب يختلف الناس فيه، ولا مشاحة في التعبير والاصطلاح الصحيح، ولكن يقال تستعمل في الترجيح لغة تحفظ مقام الأدب مع الأئمة والضبط في المسألة، كقولك مثلا: الراجح هو مذهب الشافعي، فأنت قد حفظت الأدب مع مخالف الشافعي ك مالك مثلا، وأيضا حفظت الضبط في المسألة، فما جعلت المسألة مسألة يقينية في حقيقتها؛ بل جعلت للمخالف اعتبارا ولمخالفته كذلك، فينبغي أن لا تخرج المسألة عن كونها مسألة فيها تردد عند الفقهاء إلى مسألة فيها يقين وجزم، وما إلى ذلك.

ومن الكلمات التي ينبغي أن يعبر بها في الترجيح: أن يقال: الراجح، والأرجح، والأظهر، والأقرب، والأقوى، والأصح، ونحوها، وتدرأ لغة الترجيح عن طرد الاستعمال – ونقول: طرد الاستعمال حتى يكون هذا منهجا في لغة الترجيح، فإن الطرد معناه التتابع – وتدرأ عن طرد الاستعمال لكلمات تنافي مقام الأدب مع الأئمة، أو تنافي الضبط للمسألة.

وتدرأ لغته أيضا عن طرد الاستعمال لكلمات تنافي ذلك، إما بوصف الراجح عند الناظر بأنه هو الصواب المقطوع به، أو بوصف المرجوح بأنه خطأ مقطوع به – وهذا بعد أن اتفقنا على أن محل الترجيح هو الخلاف المعتبر – كقول بعضهم إذا رجح قولا بعد أن يذكر الخلاف: وهذا هو الصواب المقطوع به، أو يقول: وفصل الخطاب في هذه المسألة كذا، فهذه لغة عزم، فإن فصل الخطاب هو الحكم الصريح القاطع، ولذلك إنما جاء ذكره في القرآن على مثل هذا المعنى.

ومن ذلك أن يقال عما يرجح: وهذا هو السنة السلفية، فيفهم من ذلك أن ما قابله ليس سنة سلفية، مع أنه قد يكون قولا للشافعي أو لـ مالك؛ بل ربما كان قولا للجمهور، وقد يكون القول الذي وصف بأنه السنة السلفية قال به البعض كالظاهرية مثلا، بخلاف قول الأئمة الأربعة فإنه لا يوصف بذلك، وهذا فيه إشكال؛ لأن هؤلاء من أئمة السلف، فهذه الأوصاف ينبغي أن تدرأ عن لغة الترجيح، ولا سيما باعتبار الطرد.

ويدخل في هذا أيضا وصف المقابل – الذي هو المرجوح – بألفاظ تدل على بطلانه، كقول الناظر عن القول المرجوح في الخلاف المعتبر: وهذا القول بدعة، أو محدث، أو لا أصل له، أو لا دليل عليه، مع أنه قد يكون قولا لأئمة، وعليه ظواهر من نصوص ودلائل معتبرة ونحو ذلك، وهذه الكلمات يستعملها بعض طلاب العلم أحيانا في غير موردها، وكما أسلفت أنها قد تقال عن أقوال معروفة للجماهير من الأئمة فيقال: وهذا القول لا دليل عليه، وهذا ممتنع شرعا وعقلا: أن يتضافر الجماهير من أئمة الأمصار على قول ويكون هذا القول ليس عليه دليل.

---

(١) شرح رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام يوسف الغفيص ٦/٧

ولذلك من قل فقهه بأقوال الفقهاء، وقل فقهه بمفهوم الدليل، نجد أنه ينغلق عليه الأمر فيقول: إن هناك أقوالا ليس عليها أدلة، وهذا يصاب به من قل فقهه لمفهوم الدليل، ولاسيما من يقصر وجه الدليل على الدليل اللفظي، ولا يكون له فقه في دليل الاستقراء المعروف عند المتقدمين.

وإنما قلنا: ويدرأ عن طرد الاستعمال فاستعملنا كلمة (طرد) لأنك إذا نظرت في كلام المتقدمين من الأئمة ك مالك وأحمد وغيرهم – وهذه قد يحتج بها البعض أحيانا – تجد أنهم قد يعبرون فيما هو من الخلاف المعتبر عن القول الآخر بعبارة أو بكلمة تأتي على مثل ذلك، كقول الإمام أحمد في بعض مسائله عن بعض الآراء التي انضبط أنها لأئمة: إن هذا القول محدث، كما سئل مثلا عن مسألة القنوت في الفجر فقال: إن المحافظة على القنوت في صلاة الفجر أمر محدث.

وكذلك يقول الإمام مالك عن صيام الست من شوال: إنه محدث، فأحيانا نجد أن بعض الأئمة قد يستعملون ذلك في بعض المسائل فيأخذونها بقدر من العزم والقوة، فهل هذا منهج مطرد عندهم؟ هذه روايات موجودة ولا جدال فيها، لكن الذي نبحثه الآن هو فقه هذا الاستعمال.

وهنا أحد فرضين: هل هذا يقع تحت أن كل ما رجحه الإمام وظهر له أنه هو الأقرب من الأدلة فيجعل ما خالفه من أقوال الأئمة التي بلغته عنهم على هذا الوصف؟

الجواب: قطعا هذا ليس موجودا، ولذلك نجد في جمهور الأقوال عند أحمد أو مالك أو غيرهم أنهم لا يغلقون هذا الإغلاق ويستعملون هذا التعبير، فهم –إذا– يستعملونه في آحاد من المسائل قد يوافقهم عليها غيرهم من الأئمة، وقد يخالفونهم، كقول مالك مثلا عن صيام الست من شوال: إنه محدث، فهل هذا مما يرجح قوله فيه؟ **الجواب**: لا؛ لأن الحديث الدال على استحباب صيام الست من شوال جاء في الصحيح، والجمهور على استحبابه.

إذا: يقال هنا: إنما كان كثير من الأئمة المتقدمين في بعض المسائل الفقهية المعتبرة في الخلاف يغلقون القول بمثل هذه الكلمات أحيانا لقصد حماية جناب السنة؛ لأن البدع عند ذلك تظهر، ولذلك إذا استقرأنا هذه الأمثلة نجد أنها تأتي على هذا الوجه، فلما كان الإمام مالك رحمه الله يريد إغلاق باب مجانبة الهدي النبوي، والهدي المحفوظ المأثور، وبدأت البدع تظهر، صار يغلق كل ما لم ينضبط عنده عن الأئمة القول به، مع أننا إذا رجعنا إلى مصر من الأمصار وجدنا أنهم يعرفون هذا القول الذي أغلقه مالك، ولذلك إذا قرأنا تمام قوله في مسألة صيام الست من شوال نجد أن من كلامه في الموطأ: أدركنا أهل العلم لا يعرفونه.

فهو لم يغلق لتقوية رأيه على رأي غيره من نظرائه، إنما يغلق لقصد حفظ الهدي النبوي، وكذلك الإمام أحمد وغيرهم من الأئمة.

والخلاصة: أن ما نقل عن الأئمة من الإغلاق فيما هو عند التبين من الخلاف المعتبر، أي: باستقراء أقوال أئمة الأمصار، فهذا ليس مقصودهم فيه الانتصار المحض لآحاد أقوالهم بهذه اللغة التي تغلق الخلاف أحيانا، وإنما مقصودهم حماية جناب الهدي والسنة النبوية، وهذا باب من حيث الأصل متفق على قصده، أما من حيث آحاد المسائل المنقولة عن مالك أو عن أحمد أو عن غيرهم، فهذه مسائل مترددة، ف مالك لما أغلق هذه المسألة وجعل القول بها قولا محدثا، لا يلزم أن يكون

هذا هو الذي يقال به في هذه المسألة؛ لأنه إذا نظرنا فيما خالف قول الإمام مالك وجدنا أنه قول عليه الجماهير من الأئمة.

إذا: مقصودهم هنا أصل شريف، وهو من مناطات فقههم واجتهادهم، ومن هنا يكون العذر من كلام الأئمة بينا، وإن كان هذا لا يفهم منه أن هذه هي لغة الترجيح عندهم فيما اشتهر من الخلاف.

فهنا أحد فرضين: إما أنهم يتكلمون بهذا المصطلح لأنه لغة الترجيح عندهم لأقوالهم فيما يعرفونه من مشهور الخلاف، وهذا ليس بصحيح وغير مطرد في جمهور كلامهم، وإما أنهم في أمثلة معينة رأوا أن خلاف المخالف من مخالفة بين السنة؛ إما لأن الأقوال لم تبلغهم، أو لأسباب أخرى، فمثلا: الإمام أحمد في مسألة القنوت في صلاة الفجر لما رأى كثرة من يقول به – وهذا المقام يصلح لمثل الإمام أحمد، لعلو منزلته في الإمامة والاجتهاد وسعة العلم بالآثار – ورأى أنه لا أصل له في الآثار النبوية؛ أوصله إلى هذه الرتبة.

وهذه المسألة لها مثالات لكن ليست منهجا يطبق فيما هو من مشهور الخلاف، فنجد أن الإمام أحمد تارة يقول: يا بني! هذا محدث، وتارة يقول: لا أعرفه، فيتجاهل القول أحيانا، وهذا نوع من الفقه في حماية جناب السنة والهدي، أو ترك الأقوال التي قد يرى البعض أنها شاذة ويرى البعض الآخر أنها من باب الخلاف المحفوظ؛ لأن الأقوال إذ ذاك كانت تبلغ البعض ولا تبلغ البعض الآخر أحيانا.

وعليه: فلا ينبغي لمتأخر ومعاصر أن يستعمل في ترجيحه في الخلاف المعتبر لغة: أن المرجوح بدعة، أو لا أصل له، أو لا دليل عليه، ويقول: إن حجته في ذلك أن من الأئمة من استعمل ذلك، فينبغي أن يفقه استعمالهم، ومن وصل إلى رتبة عالية في الاجتهاد فله أن يستعمل ما استعمله الأئمة المتقدمون على منهجهم وطريقتهم وفقههم، أما أن يكون ذلك منهجا مطردا كلغة، وكأن الإنسان لا ترضى نفسه بترجيحه إلا أن يرمي القول الآخر المعروف المعتبر بكلمة توهنه عند سامعيه، فيقول: وأما القول الآخر فلا دليل عليه؛ فإن هذا من تضييق الفقه، وتضييق المدارك، وتضييق العقل.." (١)

"الترجيح بالأحوط

من مناطات الترجيح: الترجيح بالأحوط، وهذه الطريقة كانت لبعض الفقهاء، وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله عليها تعليقا حسنا، وقال: إن هذا ليس من الأصول التي يصح طردها، فنجد أن البعض في الخلاف يرجح بالأحوط، مع أن الأحوط في كثير من الموارد أو في أكثرها يكون هو الأشد.

فمثلا: إذا سألته امرأة – ومناطات الترجيح تؤكد على من هو محل الفقيه الذي يفتي الناس في أبواب ومسائل الفقه – فإذا سألته امرأة عن زكاة الحلي، وأن عندها حليا فهل تزكيه أو لا تزكيه؟ ثم تذكر أن زوجها مثلا – وهكذا تأتي أسئلة العامة – يقول: لا تزكي، ولا يمكنها من الزكاة، وإذا أرادت أن تزكي فليس عندها مال، فتضطر إلى أن تبيع بعض هذا الذهب برخص فتنزل قيمته

إلخ، ولسنا بهذا نريد أن نقول: إن من كانت صورته كذلك فإنه لا يزكي؛ فإن الزكاة حكم شرعي، لكن الذي أقصده أن

---

(١) شرح رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام يوسف الغفيص ٩/٥

كثيرا من حالات العامة تحتف بهذه الأمور، فإذا كان المجيب يرجح أن حلي النساء المستعمل فيه زكاة، فقال: يجب عليك أن تؤدي الزكاة؛ فهذه إجابة صحيحة، وهذا منطق لا إشكال عليه، لكن أحيانا لا يكون عنده وضوح في المسألة، وربما أنه قد يميل إلى قول الجمهور، لكن يقول: من طريقتي أنني إذا سئلت عن زكاة الحلي فأقول: زكي، فإن كان عليك زكاة فقد أديت الزكاة، وإن لم يكن عليك زكاة فهي صدقة في هذا اليوم المبارك أو في هذا الشهر المبارك.

فالترجيح بمثل هذه الطريقة فيه تضييق على الناس، وإذا كان الإنسان هنا لم يستتم له فقه فهو مخير بين أحد أمرين: إما أن يحكي الخلاف باختصار، فيقول: قال بعض العلماء: إن فيه زكاة، وقال بعض العلماء: إنه ليس فيه زكاة، وإما أن يتوقف عن الجواب.

وقد يقول قائل: ألم يكن بعض الفقهاء يذكرون الأحوط؟ فيقال: كثير من العوام لا يعرف الفرق بين قولك: الصحيح، وبين قولك: الأحوط، بل هو يفهم في الأخير أنك أمرته بالزكاة، ولذلك لو قيل لهذا العامي أو لهذه المرأة: هل تزكين؟ لقالت: نعم، ولو قيل لها: هل ذلك لازم بإجماع العلماء؟ لقالت: لا أدري عن هذا الموضوع، المهم أنهم يقولون: إن فيه زكاة، وهذا الحكم هو الذي يريده العامي أن تقوله له، وعليه فلابد أن يكون هذا على محل المراعاة.

وهل معنى هذا أن الترجيح بالأحوط دائما يكون متروكا؟

الجواب: لا؛ بل ربما استعمل ذلك في مسائل ليس فيها مشقة على الناس أحيانا، فيكون أضبط لدينهم أو لحرماتهم ونحو ذلك، وكذلك الترجيح بالأحوط في حق النفس، فهذا أيضا باب لا بأس أن الإنسان يستعمله مع نفسه فيأخذ هو بالأحوط، لكن أن يكون منهجه أن يدين الناس بقصد الأحوط من الأقوال، وليس بقصد الأقوى والأظهر في السنة، فهذا منهج ليس حكيما.." (١)

"ومنها: رجل يطوف وشك وهو أثناء الطواف هل طاف أربعا أم خمسا فما الحكم؟ الجواب: أننا نسأل أولا هل هذا الرجل ذو شكوك كثيرة أو معتدل الشك فإن كان الرجل ذا شكوك كثيرة فنقول لا تلتفت إلى هذا الشك؛ لأنك مريض بكثرة هذه الشكوك واجزم في الفعل ولا تلتفت إلى هذا الشك، وإن كان الشك من معتدل الشكوك فنقول شكك معتبر ولم تطف إلا ثلاثة أشواط لأن الأصل عدم الرابع وقلنا شكه معتبر (١) ، لأنه معتدل الشك ووقع أثناء الفعل.

ومنها: رجل توضأ وانتهى ثم شك هل مسح رأسه أو لا؟ فنقول: إن كان كثير الشك فلا يلتفت إليه مطلقا وإن كان معتدل الشك أيضا لا يلتفت إليه؛ لأنه حصل بعد الانتهاء من الفعل والشك بعد الفعل لا يؤثر.

ومنها: رجل في أثناء رمي الجمرات شك هل رمى سبعا أم ستا؟ فالجواب: إن كان كثير الشك فلا يلتفت إليه ويرمي ما في يده إن بقى معه شيء وإلا فليمض وإن كان معتدل الشك فشكه معتبر ويزيد سابعة (٢) ؛ لأن الأصل عدمها وهكذا.

وبهذا تكون القاعدة قد بانت ولا إشكال فيها – إن شاء الله تعالى –.

وخلاصة الكلام أنه إذا وجه إليك سؤال فيه شك فقبل الجواب تسأل عن سؤالين:

الأول: هل الذي صدر منه الشك كثير الشكوك أو معتدل الشكوك، فإن كان الأول فأبطل شكه، وإن كان الثاني فاسأل

---

(١) شرح رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام يوسف الغفيص ٩/٧

هل حدث الشك بعد انتهاء الفعل أو في أثناء الفعل، فإن كان الأول فأبطل شكه، وإن كان الثاني فهو شك معتبر، والله تعالى أعلى وأعلم.

القاعدة الخامسة

٥ – إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل

---

(١) والراجح أنه إن كان عنده غلبة ظن فليبن عليه.

(٢) والراجح بناؤه على غلبة ظنه إن وجد.." [١]

"مسألة: لو سأل سائل وقال: في حديث أنس في الصحيحين أن النبي – صلى الله عليه وسلم – رخص لكعب بن عجرة أن يحلق رأسه ويفدي مع أن رأسه كان يتساقط قملا فهو أتلفه ليدفع ضرره عنه فكيف يضمن الفدية؟

الجواب: هذا سؤال جيد، لكن يتضح الأمر إذا قلنا: هل أتلف كعب بن عجرة شعره؛ لأن الأذى صدر من الشعر ذاته أم أن الأذى صدر من القمل ولكن لا يمكن إتلاف القمل إلا بذلك؟ **الجواب** هو الثاني فالشعر لا أذى منه وإنما الأذى حصل من القمل فالأذى من غير الشعر فيكون هو أتلف الشعر لينتفع هو بإتلاف القمل فيكون أتلفه لينتفع به، ومن أتلف شيئا لينتفع به ضمنه، فلا **إشكال حينئذ**، والله تعالى أعلم.

القاعدة الثامنة عشر

١٨ – إذا اجتمعت عبادتان من جنس واحد ووقت واحد وليست إحداهما مفعوله على وجه القضاء والتبع دخلت إحداهما في الأخرى (١)

وهي من أنفع القواعد الفقهية وبيانها أن يقال: أنه إذا اجتمعت عندنا عبادتان فهل تدخل إحداهما في الأخرى؟

الجواب: نعم تدخل إحداهما في الأخرى إذا توفرت أربعة شروط:

الأول: أن تكون هاتان العبادتان من جنس واحد أي صلاة وصلاة، وطواف وطواف، وصيام وصيام، وغسل وغسل، ووضوء ووضوء، وهكذا وبناء على اشتراط هذه الشروط فإنه إذا اجتمعت عبادتان مختلفتان في الجنس فلا يدخل إحداهما في الأخرى كصيام وصلاة، وطواف وسعي.

---

(١) التحقيق في هذه القاعدة أنه إذا اجتمع عبادتان من جنس واحد ووقت واحد وإحداهما ليست مرادة لذاتها دخلت إحداهما في الأخرى، كطواف الوداع مع طواف الإفاضة وتحية المسجد مع سنة الوضوء أو مع الفريضة لأن المراد في المثال

---

[١] تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية وليد السعيدان ١/١٥

الأول أن يكون آخر عهده بالبيت الطواف وقد حصل، والمراد بالمثال الثاني أن لا يجلس المصلي إذا دخل المسجد حتى يصلي.." (١)

"ومنها: قوله – صلى الله عليه وسلم –: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية ولهذا لا يكون عمل إلا بنية، ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال، فمن نوى بعمله شيئا فإنه إنما يحصل له ما نواه ويحكم عليه بمقتضاه.

فإذا علم هذا فقد يثور في بعض الأذهان **إشكال على** هذه القاعدة وهو قولهم: أنتم قررتم أن المقاصد لها تأثيرها في صحة العقود والأقوال والأفعال وبطلانها وتحليلها وتحريمها وحكمتم على الناس باعتبار نياتهم ومقاصدهم ونحن باستقراء الأدلة الشرعية نجد المنع التام من الحكم على الناس بالنظر إلى سرائرهم؛ لأنها من جملة الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ومن أصول أهل السنة والجماعة أننا نحكم على الظواهر ونذر السرائر إلى الله تعالى، وقال النبي – صلى الله عليه وسلم –: (إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم) وعتب على أسامة بن زيد لما قتل الذي قال: لا إله إلا الله مع أن ظاهره يدل على أنه إنما قالها خوفا من السلاح لكن هذا الأمر أمر باطني وكان مأمورا أن يحكم عليه بما ظهر منه ويكف عنه، وقال – عليه الصلاة والسلام –: (إنما أقضي بنحو ما أسمع) وكان يحكم على المنافقين بما يظهر منهم ولا يتعرض لما يبطنونه من الكفر وسيئ القصد، فالمقاصد أمرها إلى الله تعالى ونحن مأمورون أن نحكم على الناس بما يظهر منهم، فكيف تقولون إن القصود في العقود معتبرة؟ أقول: هذا سؤال مهم جيد، **والجواب** عليه أن يقال: نعم إن الأدلة التي ذكرتموها لا غبار عليها صحة ولا استدلالا فإنها تفيد أن المقاصد والنيات إنما يعلمها الله وحده لا شريك له وأنه لا يعلمها إلا هو جل وعلا لكن عليكم أن تنظروا إلى أدلتنا فإن فيها أكبر دلالة على اعتبار المقاصد في." (٢)

"الاعتراضات الواردة على هذا التعريف، والإجابة عنها:

١ – اعترض الأسنوي على هذا التعريف بأن "المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون، بدليل صحة انقسامه إليهما حيث "إن الأصوليين" قالوا: إن كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه، وإن كان خفيا، أو غير منضبط اعتبر مظنته"١، فالتعريف غير جامع، لأنه لا يشمل الخفي وغير المنضبط.

وأجاب عنه العبادي: "بأن التقييد بالظهور والانضباط باعتبار ما يصلح بنفسه للتعليل"٢، أعم من أن يكون ظاهرا بنفسه أو بملازمه، يعني أن المناسب إن كان ظاهرا منضبطا كالسرقة والزنا في وجوب الحد كان هو العلة بنفسه، وإن كان خفيا أو غير منضبط كعلوق الرحم، والمشقة اعتبر مظنته، وهو وصف ظاهر منضبط يلازمه كالسفر والخلوة، مثلا إذ الوصف معرف للحكم، والمعرف لا بد أن يكون ظاهرا منضبطا.

وهذا **الجواب** مبني على تسليم انقسام المناسب إلى القسمين المذكورين إما على منع تقسيم المناسب إلى ظاهر وخفي، وإلى

---

(١) تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية وليد السعيدان ٦٨/١

(٢) تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية وليد السعيدان ٣١/٣

منضبط وغير منضبط، فلا يرد الاعتراض، لأن الأصوليين إنما ذكروا هذه الأقسام لمطلق الوصف من حيث هو، لا أقساما للمناسب.

أما المناسب فلا يكون إلا ظاهرا منضبطا، وعلى ذلك يكون المناسب في القسم الثاني: هو الوصف الملازم المعبر عنه بالمظنة كالسفر مثلا، وإن كانت مناسبته باعتبار ما يظن فيه من المشقة، فلا يرد هذا **الإشكال أصلا**، لأن الكلام في المناسب الذي هو علة، لا في المناسب مطلقا٣.

---

١ انظر: نهاية السول مع منهاج العقول ٣/٥٢-٥٣.

٢ انظر: الآيات البينات ٤/٩٠.

٣ انظر: تقريرات الشربيني بهامش العطار ٢/٣١٩، أصول الفقه لأبي النور زهير ٤/٨٨، نبراس العقول ١/٢٧١، تعليقات د. عثمان مريزيق.." (١)

"المستفتي مما يحتاجه أن يدله على ما هو عوض له منه، فإذا سد عليه باب المحظور فتح له باب المباح، فمتى وجد المفتي للسائل مخرجا مشروعا أرشده إليه ونبهه عليه، كما قال تعالى لأيوب عليه الصلاة والسلام لما حلف أن يضرب زوجته مائة: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾ [ص: ٤٤] (١) .

١١- ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإن النص يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام، فهو حكم مضمون له الصواب، متضمن للدليل عليه في أحسن بيان.

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا سئلوا عن مسألة يقولون: قال الله كذا، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا، أو فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا، ولا يعدلون عن ذلك ما وجدوا إليه سبيلا (٢) .

ويحرم على المفتي أن يفتي بضد لفظ النص (٣) ، بل عليه أن يتبع النص ولو خالف مذهبه، وبيان ذلك:

١٢- يجب على المفتي أن يفتي بالحق ولو خالف مذهبه (٤) . وعليه أن يجعل مذهبه ثلاثة أقسام (٥) :

أ- قسم، الحق فيه ظاهر، بين، موافق للكتاب والسنة، فهذا يفتي به مع طيب نفس وانشراح صدر.

ب- قسم، مرجوح ومخالفه معه الدليل، فهذا لا يفتي به.

جـ- قسم، من مسائل الاجتهاد التي الأدلة فيها متجاذبة، فهذا قد يفتي به وقد لا يفتي، حسب النظر.

١٣- ينبغي على المفتي أن يبين للسائل **الجواب** بيانا مزيلا للإشكال، متضمنا لفصل الخطاب، كافيا في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره، ولا يوقع السائل في الحيرة والإشكال.

---

(١) انظر: "الفقيه والمتفقه" (٢/١٩٤) ، و"إعلام الموقعين" (٤/١٥٩) .

(٢) انظر: "إعلام الموقعين" (٤/١٧٠ - ١٧٢) .

---

(١) الوصف المناسب لشرع الحكم أحمد بن عبد الوهاب الشنقيطي ص/١٧٩

(٣) انظر المصدر السابق (٤/٢٣٩) .

(٤) انظر المصدر السابق (٤/١٧٧، ٢٣٦) .

(٥) انظر: "إعلام الموقعين" (٤/٢٣٧) .." [١]

"عن الطرق البدعية، فلا يجوز أن يقال إنه ليس في الطرق الشرعية التي بعث الله بها نبيه ما يتوب به العصاة، فإنه قد علم بالاضطرار والنقل المتواتر أنه قد تاب من الكفر والفسوق والعصيان ما لا يحصيه إلا اله تعالى من الأمم بالطرق الشرعية، التي ليس فيها ما ذكر من الاجتماع البدعي.، فلا يمكن أن يقال: إن العصاة لا يمكن توبتهم إلا بهذه الطرق البدعية، بل يقال: إن في الشيوخ من يكون جاهلا بالطرق الشرعية عاجزا عنها، ليس عنده علم بالكتاب والسنة، وما يخاطب به الناس، ويسمعهم إياه، مما يتوب الله عليهم، فيعدل هذا الشيخ عن الطرق الشرعية إلى الطرق البدعية، إما مع حسن القصد إن كان له دين، وإما أن يكون غرضه الترؤس عليهم، وأخذ أموالهم بالباطل. انتهى.

قلت: ويشكل على بعض الناس عند ذكر هذه القاعدة أن هناك أمور استجدت تستخدم في دعوة الناس لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، واتفق العلماء على استحباب استعمالها في دعوة الناس إلى عبادة ربهم "كالشريط" وما إلى ذلك.

والجواب عن هذا الإشكال: أن المراد بهذه القاعدة هو أن يكون المقتضي موجودا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وليس هناك مانع يمنع منه، ومع ذلك لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم فيكون استعماله بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم بدعة، "فالشريط" مثلا كان هناك مانع يمنع منه، وهو عدم استطاعة إيجاده، وعليه فلا يدخل في هذه القاعدة، كما سيأتي بيانه من كلام شيخ الإسلام في قاعدة المصلحة المرسلة." [٢]

"والحاصل: أنا، وإن اطلعنا على أنه عازم على عدم الوفاء، كان أقر مثلا.

وحكمنا بإثمه، ونزلناه منزلة المنافقين، لا يجبر على الإقالة، ولم يرو عن أحد من السلف وجوب الوفاء بالوعد، إلا ما نقل عن عمر بن عبد العزيز، وأصبغ المالكي، قال البخاري: "وقضى ابن الأشوع بالوعد، وفعله الحسن البصري، ونقل عن مالك أنه يجب منه ما كان بسبب، أي: فمن قال لآخر: تزوج، ولك كذا، فتزوج لذلك، وجب الوفاء به ".

قال الحافظ ابن حجر:

" قرأت بخط والدي رحمه الله تعالى في (إشكالات على الأذكار للنووي) :

لم يذكر **جوابا** عن الآية والحديث، يعني بالآية قوله تعالى:.

(كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون (٣) .

والحديث: "آية المنافق ثلاث "

والدلالة للوجوب منهما قوية، فكيف حملوه على كراهة التنزيه مع

---

(١) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة محمد حسين الجيزاني ص/٥١٢

(٢) من أصول الفقه على منهج أهل الحديث زكريا بن غلام قادر الباكستاني ص/٢١٠

الوعيد الشديد؛ وينظر هل يمكن أن يقال: يحرم الإخلاف، ولا يجب الوفاء، أي يأثم بالإخلاف، وإن كان لا يلزمه وفاء ذلك؟ ".

فالحاصل: أن الله تعالى أمر بإنجاز الوعد، وحمله الجمهور على الندب.

قال المهلب: "إنجاز الوعد مأمور به، مندوب إليه عند الجميع، وليس بفرض لاتفاقهم على أن الموعود لا يضارب بما وعد به مع الغرماء.

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.." (١)

"الدليل الثاني: أنه لو كان في القرآن مجاز: لجاز أن يسمى الله تعالى متجوزا أو مستعيرا، فلما لم يجز أن يسمى به: دل على أن القرآن لا يوجد فيه مجاز.

جوابه:

نجيب عنه: بأن أسماء الله تعالى تثبت توقيفا، ولم تثبت اشتقاقا.

الدليل الثالث: أن المجاز فيه إيهام، فهو لا يفصح عن المراد فيقع فيه **الإشكال والإلباس**، والقرآن لا يجوز أن يكون فيه تلبيس؛ لأن الله وصفه بأنه بيان، حيث قال: (تبيانا لكل شيء) .

جوابه:

نجيب عن ذلك **بجوابين**:

الجواب الأول: أن التعبير بالمجاز يكون إلباسا لو لم توجد قرينة تدل على المراد، لكن توجد قرينة في المجاز تدل على المراد، فدل على أنه ليس فيه تلبيس.

الجواب الثاني: أن القرآن ليس كله بيانا، بل بعضه، والبعض الآخر يحتاج إلى بيان كالمتشابه، والمجمل، ونحو ذلك، ويدل على ذلك قوله تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) ، فلو كان جميعه بيانا لما احتاج إلى مبين.

بيان نوع الخلاف:

الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي يرجع إلى تفسير الحقيقة ما

---

(١) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة محمد مصطفى الزحيلي ٢/٩٤٥

هي.

فإن كان المراد بها الحق، فقد أجمع العلماء على أنه لا مجاز في." (١)

"يمدحون، ولا يذمون؛ لأن فعلهم هذا هو الطريق لمعرفة الأحكام،

وبيان أن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والرد

على أعداء الإسلام القائلين: إن القرآن فيه تناقض.

المذهب الثالث: أن المحكم هو: الواضح الجلي الذي لا يحتاج

إلى غيره لبيانه وتفسيره كالنصوص، والظواهر؛ حيث إن ذلك في

غاية الإحكام والإتقان.

أما المتشابه فهو المجمل الذي لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين

فهو يحتاج – لمعرفة معناه – إلى تأمل، وتفكر، وتدبر، وقرائن

تبينه وتزيل إشكاله.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، والقاضي أبو يعلى،

وتلميذه أبو الخطاب، وصححه أبو إسحاق الشيرازي.

دليل هذا المذهب:

استدل هؤلاء بقوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) .

وجه الدلالة: أن الله – تعالى – سمى المحكمات أم الكتاب،

وأم الشيء أصله الذي لم يتقدمه غيره كما قال الجوهري، فاقتضى

ذلك أن المحكم ما كان أصلا بنفسه المستغني عن غيره، فلا يحتاج

إلى بيان.

أما المتشابه فهو ما خالف ذلك وهو: المفتقر إلى بيان، وهو

المجمل ونحوه مما لم يتضح معناه.

جوابه:

يجاب عنه: بأن المجتهد إذا شرع في تأوبل المجمل وغيره مما لم يتضح معناه،." (٢)

"شخص، ويحصل ذلك الشيء من غيره، والفائدة في التفويض

نصبه لذلك، لا أن غيره ممنوع منه.

الجواب الثاني: أنا لا نسلم أن المراد من الآية هو: البيان – كما

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ٢/٤٩٤

(٢) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ٢/٥١٠

ذكرتم - بل المراد من الآية هو: إظهار ما نزل الله، وإبلاغه إلى

الأفة يدل على ذلك: أنا لو حملنا قوله تعالى: (لتبين للناس)

على البيان، وهو: إزالة الإشكال لوقع تعارض بين تلك الآية،

وقوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) ،

والتعارض خلاف الأصل، فوجب - للتخلص من هذا التعارض -

حمل الآية التي استدللتم بها على التلاوة، والإبلاغ، وإذا كان المراد

من تلك الآية: الإبلاع، والتلاوة: لم يلزم من تفويض البيان إلى

الرسول - صلى الله عليه وسلم -: أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب.

بيان نوع الخلاف:

الخلاف لفظي؛ لاتفاق أصحاب المذهبين على أن يكون عدة

الحامل مطلقه هو: وضع حملها؛ لقوله تعالى:

(وأولات الأحمال) مع أنه قال: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ،

وللاتفاق على جواز نكاح نساء أهل الكتاب، لقوله تعالى:

(والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب ...) مع قوله تعالى:

(ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) ، لكن أصحاب المذهب الأول قالوا

بأن هذا من باب تخصيص الكتاب بالكتاب، وأصحاب المذهب

الثاني لم يجعلوه من هذا الباب، وإنما جعلوه من باب آخر وسموه

باسم آخر.." (١)

"وكذلك يقال في العام من الأحاد والخاص منها.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز تخصيص السنة بالسنة مطلقا.

وهو لبعض الجلماء.

دليل هذا المذهب:

قوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل إليهم) .

وجه الدلالة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد جعل مبينا، فلا يحتاج كلامه إلى بيان.

جوابه:

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أنه كما أن الكتاب يبين ويخصص بعضه بعضا،

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ٤/١٦٠٧

فكذلك السنة تبين وتخصص بعضها البعض الآخر ولا فرق،
بجامع: أن كلا منهما من الله تعالى.

الجواب الثاني: أن المقصود بالآية هو: إظهار ما نزل الله وإبلاغه إلى الأمة، وليس المراد: إزالة الإشكال، وبناء على ذلك فلا يصح الاستدلال بالآية على ما ذكرتموه، ثم إنه قد وقع، ولا يترتب على فرض وقوعه تنافي.

بيان نوع الخلاف:

الخلاف لفظي؛ حيث لم يترتب على هذا الخلاف أثر في الفروع، وأن تخصيص السنة بالسنة قد وقع، لكن أصحاب المذهب الأول يسمونه تخصيصا وبيانا، وأصحاب المذهب الثاني لا يسمونه بذلك، وقد يجعلونه مبينا ومخصصا بأي مخصص غير السنة.." (١)

"اعتراض على ذلك:

أن أبا بكر لم يتمسك بالقياس، وإنما تمسك بالنص، وهو قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم) ، فهنا الآية قد أمرت بالأخذ، والأمر المطلق يقتضي الوجوب، فيجب أن يؤخذ من المسلمين الزكاة، فمن أطاع فلا إشكال، ومن عصى وأبى أن يؤديها فيجب قتاله؛ استناداً إلى قاعدة: " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب "، وأبو بكر نائب عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيجب أن يقاتلهم على ذلك، فيكون أبو بكر قد استدل بالنص على قتالهم، لا بالقياس.

جوابه:

أن قوله تعالى: (خذ من أموالهم) خطاب مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا يتعدى إلى غيره إلا بدليل، ولا دليل إلا القياس هنا.

وقال بعض العلماء: إن أبا بكر قاتل من منع الزكاة؛ قياسا على الصلاة، فكما أن الصلاة يقاتل من تركها، فكذلك يقاتل من منع الزكاة بجامع: أن كلا منهما ركن من أركان الإسلام، وهذا ممكن لكن القياس الأول أولى، وعليه الأكثر.

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ٤/١٦١٠

٣ – أن أبا بكر – رضي الله عنه – ورث أم الأم، وترك أم الأب، فقال له رجل يقال له عبد الرحمن بن سهل بن حارثة: "لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركته، فرجع أبو بكر عن ذلك إلى التشريك.

وجه الدلالة: أن أبا بكر رجع عن إفراد أم الأم بالسدس إلى رأي." (١) (٢)

---

(١) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ١٨٤٦/٤

(٢) المهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة ١٨٤٦/٤